

**MICHELA FOUCAULTA WIZJA WSPÓŁCZESNOŚCI.
WIEDZA, WŁADZA I GRY PRAWDY**

MICHAŁ HERER

2000



© Michał Herer

Spis treści

Wstęp	s. 2
1. Hipoteza alienacji	s.16
2. W stronę analizy pozytywnej	s. 31
3. Nowoczesna episteme	s. 39
4. Kryzys	s. 60
5. Dyscyplina, biowładza, seksualność	s. 69
6. Miejsce Foucaulta	s. 88
Zakończenie	s.107
Bibliografia	s.112
I. Prace Michela Foucaulta	
1. Prace książkowe	
2. Artykuły i wywiady	
3. Wykłady	
II. Opracowania na temat Michela Foucaulta	
1. Opracowania książkowe	
2. Artykuły	
III. Literatura pomocnicza	
Wykaz skrótów	s. 119

Wstęp

W dyskusjach o współczesnej filozofii francuskiej, której różnorodne nurty często zbyt pochopnie się ujednocza, opatrując je mianem „postmodernizmu” lub „neostrukturalizmu”, dominuje pogląd, iż przede wszystkim mamy tu do czynienia z radykalną *negacją* całej tradycji. Filozofia ta nie mówi nam nic na temat Prawdy i Rozumu, rezygnuje z dotarcia do „istoty” rzeczy, ostatecznie zaś popada w jałowy relatywizm, przeciwieństwo wzniosłości i powagi dawnych myślicieli. Zupełnie tak, jakby jej sens wyczerpywał się w takim zaprzeczeniu, jakby ograniczała się ona w najlepszym razie do powtarzania wciąż tego samego hasła o porzuceniu „wielkich narracji”, w paraliżującym lęku przed popadnięciem z powrotem w „metafizykę” będąc zdolną jedynie do sceptycznej ostrożności wobec myślenia „totalizującego”. Nie rozstrzygając, na ile taka ocena oddaje sprawiedliwość innym filozofom, niniejsza praca ujawni jej całkowitą nietrafność w stosunku do Michela Foucaulta. Choć myśl autora *Historii szaleństwa* opiera się na odrzuceniu kluczowych przesłanek, właściwych *pewnej* (nowoczesnej) tradycji filozoficznej, to jednak bynajmniej do samej negacji się nie sprowadza. Przeciwnie, „w zamian” otrzymujemy tu pewien nowy styl refleksji, nowe pojęcia, nową optykę i metodę. Zarazem wszelako - i to jest istotne w świetle właściwego tematu dalszych rozważań, zasygnalizowanego w tytule - myśl ta stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, którego rodowód sam Foucault umieszcza u źródeł nowoczesności: *pytanie o świat współczesny*. Jego wagi, przynajmniej jako pytania filozoficznego, nie doceni z pewnością ten, kto poza obręb filozofii pragnąłby wykluczyć namysł nad „tu i teraz”, zaszczytne miano *miłości prawdy*

zastrzegając wyłącznie dla refleksji nad ogólnymi, niezmiennymi prawami, dla zgłębiania struktury świata „jako takiego”. Wiadomo jednak skądinąd, że spór o przedmiot filozofii, to spór filozoficzny, a więc - według wszelkiego prawdopodobieństwa - nierozstrzygalny. O płodności takiego czy innego wyboru najprędzej można się przekonać śledząc jego konsekwencje. W przypadku naszego problemu oznacza to dokładną rekonstrukcję wizji współczesnego świata, jaką przedstawia Foucault, jednocześnie wykorzystując i tworząc dopiero własny, nowy aparat pojęciowy.

W rozmowie z Bernardem-Henry Lévym Foucault oświadcza: „Pytanie filozofii to pytanie o ową teraźniejszość, którą jesteśmy my sami”¹. Ujmując rzecz ściślej, i trzymając się kontekstu, w jakim pada ta wypowiedź², należałoby może dokonać pewnej korekty: chodzi wszak raczej o pewien określony moment dziejowy, kiedy wspomniane pytanie *staje się* pytaniem filozofii, moment, który w innym tekście wiąże Foucault z ogłoszeniem słynnej rozprawki *Co to jest Oświecenie?* „Pytanie, które [...] pojawia się po raz pierwszy w tym tekście Kanta, to pytanie o teraźniejszość, pytanie o aktualność: Co się dzieje dzisiaj? Co się dzieje teraz? Co to jest «teraz», wewnątrz którego wszyscy jesteśmy, i które określa moment, w którym piszę?”³. Tradycja myślenia *krytycznego* od samego początku podąża w dwóch kierunkach, w tej samej mierze wyznaczonych przez filozofię Kantowską. Jeden z nich to refleksja nad warunkami możliwości *wszelkiego* doświadczenia, oraz „warunkami, w jakich możliwe jest prawdziwe poznanie”. Foucault

¹ M. Foucault, *Non au sexe roi*, „Le Nouvel Observateur” 1977, nr 644 (wersja niemiecka: M. Foucault, *Nein zum König Sex*, przeł. U. Raulf, w: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Merve Verlag, Berlin 1978, s. 193. [Wszędzie tam, gdzie za pierwszym razem oprócz oryginału pojawia się także tytuł niemiecki, tekst będzie dalej przywoływany lub cytowany według niemieckiego wydania.]

² Por. tamże, s. 192-193.

³ M. Foucault, „*Aufklärung*” i rewolucja, przeł. L. Wyczański, „Colloquia communia” 1986, nr 4-5, s. 65.

określa ten sposób filozofowania mianem „analitiky prawdy”. Drugi kierunek, nazwany przez niego „ontologią terażniejszości”, oznacza dociekanie warunków kształtujących „aktualny obszar możliwego doświadczenia” (podkr. moje - M.H.)⁴ oraz problematyzację „miejsca” samego filozofa, jego roli jako zarazem komentatora aktualnej sytuacji i aktora, wstępującego na historyczną scenę. Właśnie w tym drugim nurcie krytycznym Foucault retrospektywnie umieszcza w 1983 roku, a więc na rok przed śmiercią, własne dzieło, stawiając je obok spuścizny Hegla, Szkoły Frankfurckiej, Nietzschego i Maxa Webera⁵.

Nowoczesność jest pierwszą epoką, w której kwestia tego, co aktualne, stanęła jako kwestia filozoficzna⁶. Tu należy zatem szukać nie tylko źródeł „ontologii terażniejszości” w ogóle, ale i tego specyficznego problemu, jaki przedstawia sama nowoczesność - zarazem pewna epoka i pewien „projekt”, nazwany, jak wiadomo, przez Kanta „Oświeceniem”. Przynależność Foucaulta do epoki, której początek wyznacza Rewolucja Francuska (będąca wszak w oczach Kanta właśnie istotnym „aktualnym” wydarzeniem), nie ma bynajmniej charakteru wyłącznie formalnego. Nie ogranicza się do postawienia „podobnego pytania” w całkiem innym kontekście historycznym. O ile bowiem nowoczesność oznacza między innymi „formowanie się kapitalizmu, powstanie świata mieszczańskiego, instalację systemów państwowych, stworzenie nowoczesnej nauki

⁴ Tamże, s. 71.

⁵ Por. tamże. Listę ową można by zapewne wydłużyć; w szczególności brakuje na niej Karola Marksa.

⁶ Foucaultowi nie chodzi przy tym o sam fakt, że w nowoczesności filozofowie wypowiadają się na temat aktualnych wydarzeń, ani nawet o to, że występują oni wtedy *jako* filozofowie właśnie. Specyfika myśli nowoczesnej (przynajmniej w wydaniu tych jej przedstawicieli, o których wspomina Foucault) polega raczej na określonym sposobie zapytywania o aktualność, na wyróżnieniu pewnego elementu, „który należy rozpoznać, rozróżnić, rozszyfrować pośród wszystkich innych” po to, aby w refleksji filozoficznej uchwycić „aktualny sens terażniejszości” (tamże, s. 66). Ów sens, będąc *przedmiotem* namysłu, stanowi zarazem właściwy *żywiół* nowoczesnej filozofii; problematyzując to, co aktualne, jednocześnie problematyzuje ona „swoją własną dyskursywną aktualność” (tamże).

wraz z jej korelatami technicznymi”⁷, pytanie o świat współczesny dla samego Foucaulta jest do pewnego stopnia ciągle tym samym, nowoczesnym pytaniem o istotę nowoczesnego świata. Próbując dociec, jaki sens ma dla niego owo „dzisiaj”, miejsce, w którym się znajduje jako filozof i uczestnik aktualnych zdarzeń, Foucault podejmuje się napisać „historię teraźniejszości”⁸. Zamierza zrekonstruować prowadzący aż do jego czasów historyczny proces „modernizacji”, opisać najważniejsze elementy tego, co zwie się nowoczesnością, po to, by zrozumieć swoją własną epokę.

W innym jednak sensie ów związek z epoką nowoczesną ma charakter analogii, która jednocześnie wytwarza już pewien *dystans*. Podobnie jak Kant, piszący swój artykuł o „Oświeceniu”, Foucault stawia pytanie o „dzisiaj”, ponieważ to, co dotąd określało „obszar możliwego doświadczenia”, na jego oczach zaczyna się chwiać, odchodzi powoli w przeszłość. Bez tego przekonania, pozwalającego niejako badaczowi odsunąć się od przedmiotu analizy, spojrzeć nań właśnie z dystansu, diagnoza nigdy nie przybrałaby kształtu tak oryginalnego, nigdy też nie byłaby w stanie wywołać wrażenia niepokoju i *utraty oczywistości*, jakich doświadcza się podczas lektury dzieł Foucaulta. Przecucie rychłego zmięzchu świata, który w swych zasadniczych rysach ciągle jeszcze pozostaje światem nowoczesnym, przecucie nadejścia „czegoś innego”, naznacza owo „dzisiaj” istotną dwuznacznością. Z tego nieznacznego, lecz wyraźnego rozstępu, otwierającego się w obrębie właściwej *współczesności* filozofa między nadchodzącym „innym” a opisywaną przez niego epoką nowoczesną, czerpie swój sens całe przedsięwzięcie, on też

⁷ M. Foucault, *Qu'est-ce la critique? [critique et Aufklärung]*, „Bulletin de la Société française de Philosophie”, kwiecień-czerwiec 1990 (wydanie niemieckie: M. Foucault, *Was ist Kritik?*, przeł. W. Seitter, Merve Verlag, Berlin 1992, s. 28).

⁸ Por. M. Foucault *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, FUNDACJA ALETHEIA, Warszawa 1998 (2 wyd.), s. 31. Dalej jako NiK.

decyduje o samym *sposobie* diagnozowania⁹. Jedną z oczywistości, jaką właśnie, zdaniem Foucaulta, tracimy, jest bowiem oczywistość ujęć całościowych, uogólnień pozwalających operować takimi pojęciami, jak choćby pojęcie „Oświecenia”, przez długi czas wyznaczające styl i kierunek namysłu nad procesem modernizacji. „Czy powinniśmy badać typ racjonalności, który przysługuje, jak się zdaje, naszej nowoczesnej kulturze, a który opiera się na *Aufklärung* [...]? Być może zrobilibyśmy dobrze, nie rozpatrując racjonalizacji społeczeństwa albo kultury w sposób globalny, lecz analizując sam proces w różnych obszarach, z których każdy wskazuje na leżące u podstaw doświadczenie: szaleństwo, chorobę, śmierć, zbrodnię, seksualność itd.”¹⁰. W miejsce ogólnych schematów, opartych na idei „*Aufklärung*” i „racjonalizacji”, pojawia się nowa perspektywa, skupiona na szczególe, rozproszona między „różnymi obszarami” - także poddająca je pewnej schematyzacji, tyle że według nowych zasad. W przypadku wszystkich wymienionych „doświadczeń” Foucault będzie wszak dążył do określenia ich każdorazowych warunków możliwości, do wykrycia jakiegoś *porządku*. Jego analizy będą jednak przebiegać wzdłuż zupełnie innych „osi”, z których dwie najważniejsze to osie wiedzy i władzy¹¹.

⁹ W kwestii wspomnianego „rozstępu”, będącego „miejsmem”, z którego przemawia Foucault, por. s. 84-87 niniejszej pracy. Tak oto słowa „nowoczesność” i „współczesność” w niniejszym tekście, choć nie odnoszą się do dwóch całkiem różnych obszarów, nie zawsze będą terminami wymiennymi. Różnica między nimi zaznaczy się mianowicie tam, gdzie będzie mowa o naznaczającym *współczesność* zmierzchu świata *nowoczesnego*.

¹⁰ H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982 (wydanie niemieckie: H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, przeł. C. Rath, U. Raulf, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1994, s. 244-245). Cytat pochodzi z napisanego przez Foucaulta postawia.

¹¹ We „Wprowadzeniu” do drugiego tomu *Historii seksualności* dodał Foucault trzecią „oś” - „formy subiektywizacji” (M. Foucault *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 168; dalej w tekście jako HS). Tę ważną modyfikację metodologiczną zdążył jednak zastosować w pełni jedynie do badań nad starożytnością (por. s. 91-92 niniejszej pracy). Kwestia podmiotu, która zawsze była dla Foucaulta kwestią istotną, w jego opisie nowoczesności wchłonięta zostaje niejako przez problematykę wiedzy i władzy. Dopiero w jednym z wywiadów z lat osiemdziesiątych, filozof sugeruje, iż od samego początku trzecia oś była obecna, że chodziło raczej o różne rozłożenie akcentów. Co więcej, w myśl tego autokomentarza przełom polegał na

Z pewnością większość filozofów, których można określić mianem teoretyków i krytyków świata nowoczesnego, również nie zadowalała się pojęciami najbardziej ogólnymi, posiadającymi tym samym znikomą moc wyjaśniającą. Siła krytyki Marksowskiej tkwi w *szczegółowych* analizach ekonomicznych, socjologicznych i historycznych; podobnie wywody Adorna i Horkheimera wydają się najciekawsze nie tam, gdzie dominuje wizja wszechogarniającego „oświecenia”, lecz we wszystkich tych momentach, w których autorzy z poziomu spekulacji czy alegorii starają się zejść na poziom rzeczywistej społecznej praktyki, albo gdzie krytykują i analizują konkretne koncepcje, nie rozstrzygając, by tak rzec, ryczałtem ich statusu jako „ideologii” czy „instrumentów panowania”. Również samą perspektywę „władzy i wiedzy”, perspektywę podkreślającą ich konieczny splót i wzajemne warunkowanie się, trudno, mając w pamięci tę tradycję, uznać za całkowicie oryginalny wkład Foucaulta. W *Dialektyce oświecenia* znajdujemy następujące stwierdzenie, nawiązujące zresztą do Bacona: „Władza i poznanie to synonimy”¹². Nie sposób w krótkim „wstępie” wyjaśnić, na czym polega specyfika podejścia Foucaultowskiego, tym bardziej, że nie jest to kwestia takiej czy innej *definicji* obydwu „osi”. Chodzi o sposób, w jaki filozof bada historię poszczególnych dyscyplin, i ich zmieniających się „kodów”, poza wszelką teleologią, ale i poza odniesieniem do Prawdy, jeśli miałaby ona być prawdą absolutną, niezależną od jakiegokolwiek kodu i kontekstu. Chodzi o to, co zyskuje on w zamian za odrzucenie pojęcia ideologii, związanego przecież z tak rozumianą Prawdą jako jej przeciwieństwo,

uzupełnieniu dotychczasowego projektu nie tyle o dodatkowy wymiar „subiektywizacji”, co raczej o szczególnie przypadek konstytucji podmiotu działań moralnych (por. M. Foucault, *Le sexe comme une morale*, „Le Nouvel Observateur” 01.07.06.1984; wersja niemiecka: M. Foucault, *Sex als Moral. Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow*, przeł. M. Karbe, w: *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*, Merve Verlag, Berlin, s. 82).

¹² M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1995, s. 20.

zafałszowanie¹³. Rezultaty pozytywnej, immanentnej analizy tych obszarów wiedzy, które zdaniem Foucaulta odegrały w nowoczesności kluczową rolę (medycyna kliniczna, nauki humanistyczne, biologia, filologia, ekonomia), odstąpią dopiero kolejne rozdziały niniejszej pracy, poczynając od rozdziału drugiego, który jest poświęcony głównie *Narodzinom kliniki*, kończąc zaś na czwartym, traktującym o *Słowach i rzeczach*¹⁴. Istotne jest wreszcie odrzucenie przez autora *Nadzorować i karać* ortodoksyjnego dyskursu „walki klas”, „bazy i nadbudowy”, globalnej „dominacji” czy „represji” - sposób opisu konkretnych „urządzeń”, w których, jak w przypadku „Panoptykonu” Benthama albo „urządzenia seksualności”, ujawnia się funkcjonowanie nowoczesnej władzy. Zagadnienia te omówione zostaną z kolei w rozdziale piątym.

Historia „problematyzacji”, dokonujących się na gruncie poznania, oraz historia społecznych praktyk, ściśle związanych z tymi problematyzacjami - oto sens projektu, którego dwie osie zakreślają odpowiednio obszar *archeologii* wiedzy oraz analizy *genealogicznej*. Zasadniczy problem stanowi zatem to, „jak i dlaczego określone rzeczy (zachowania, zjawiska procesy) stały się *problemem*”¹⁵ - od szaleństwa, poprzez zbrodnię, po zachowania seksualne. Jednak we „Wprowadzeniu” do drugiego tomu *Historii seksualności*, dokonując czegoś w rodzaju podsumowania, rekonstrukcji dotychczasowej drogi, obydwa wymiary (problematyzacje i praktyki, porządek wiedzy i relacje władzy) włączył Foucault retrospektywnie w jeszcze większą całość, którą

¹³ Por. M. Foucault, *Wahrheit und Macht. Interview von A. Fontana und P. Pasquino*, w: *Dispositive der Macht*, dz. cyt., s. 34.

¹⁴ W pierwszym rozdziale będzie mowa o wczesnym stanowisku Foucaulta, gdzie nie jest jeszcze obecny postulat analizy *pozytywnej*, uwzględniającej w danym historycznym systemie wiedzy wyłącznie immanentne wobec niego samego reguły formułowania twierdzeń, nie *znoszącej* go jako zapowiedzi systemów późniejszych, nie negującej go w imieniu ostatecznej Prawdy.

¹⁵ M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1883*, przeł. M. Köller, Merve Verlag, Berlin 1996, s. 178.

określił mianem „historii prawdy”. „Historii, która nie będzie dotyczyła tego, co bywa prawdziwe w poznaniu, lecz stanie się analizą «gier prawdy», gier prawdziwości i fałszywości, poprzez które byt konstytuuje się historycznie jako doświadczenie, to znaczy jako coś, co może i musi podlegać myśleniu” (HS, s.146). W odróżnieniu od wspomnianej już „analizy prawdy”, której celem jest dotarcie do niezmiennych i powszechnych zasad, wytyczających granice prawdziwego poznania, przedsięwzięcie to ma tedy charakter na wskroś historyczny. Uwzględnia się tu nie kwestię samej prawdziwości czy fałszywości, lecz historyczne tło, na którym pojawiają się wypowiedzi, warunki rządzące owym pojawianiem się i kodyfikujące pewien sposób mówienia, który w danym historycznie kontekście może zostać uznany za *mówienie prawdy*¹⁶. Zgodnie ze swoim metodologicznym założeniem Foucault poszukuje owych warunków w dwu podstawowych obszarach. Po pierwsze bada sam dyskurs, a więc, nie wykraczając poza obszar wiedzy, próbuje zrekonstruować zasady, jakim w danej dziedzinie, w określonym momencie historycznym, podlega formułowanie wszelkich twierdzeń, mogących rościć sobie pretensje do wyrażania prawdy. Już samo to roszczenie, wyróżniające pewne wypowiedzi jako „poważne”, konstytuuje się na gruncie specyficznej „gry prawdy”¹⁷ - tu rozumianej jako pewien system *reguł*, immanentny wobec dyskursu. Taka „archeologia wiedzy”, jeśli traktuje się ją jako analizę całkowicie autonomiczną i udzielającą ostatecznej odpowiedzi na postawione przez samego Foucaulta pytanie, musi jednak w końcu objawić swoje słabe strony. W szczególności nie jest ona w stanie zdać sprawy z *wiążącego* charakteru owych reguł, ani jednoznacznie określić ich statusu. Czy chodzi tutaj o jakiś

¹⁶ Właśnie pojęciu i problemowi „mówienia prawdy” (gr. parrhesia) w starożytnej Grecji poświęcił Foucault cykl wykładów na uniwersytecie w Bekeley w 1983.

dyskursywny system istniejący poza pojedynczymi wypowiedziami, wszechwładny Dyskurs? A skoro każdy porządek wiedzy stanowi pewną formację historyczną, czy mamy do czynienia z jakimś następowaniem po sobie kolejnych systemów, kolejnych „dynastii”? Te i inne kwestie, o których mowa będzie w rozdziale czwartym, rozsadzają ostatecznie projekt archeologii od wewnątrz, a w każdym razie prowadzą do jego istotnej modyfikacji i uzupełnienia o „drugą oś”¹⁸. Historia prawdy, abstrahująca od gęstej sieci relacji pozadyskursywnych, musiałaby opierać się na założeniu, uznawanym przez Foucaulta za głęboko nietrafne: „w przeciwieństwie do tego, co chciały nam wmówić filozofia i prawo, prawda nie zaczyna się, prawda i *logos* nie zaczynają się tam, gdzie ustaje przemoc”¹⁹. Zawarty w Foucaultowskim rozumieniu „stosunków władzy” moment dysproporcji i hierarchii, nierówności ścierających się ze sobą „sił”, pozwala przy tym na szeroką interpretację owej „przemocy”. Chodzi tu o ekonomiczną, instytucjonalną, albo symboliczną *przewagę*, związaną z możliwością narzucenia jakiegoś sposobu mówienia jako obowiązującego, o przewagę, będącą też nierzadko (jak w przypadku psychiatrii) warunkiem możliwości powstania określonego dyskursu. Uzupełnienie projektu archeologicznego o ten nowy wymiar doprowadzi wręcz, zwłaszcza w *Nadzorować i karać*, do ustanowienia pewnego prymatu władzy: „W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy” (NiK, s.189). Nie zmienia to jednak faktu, że od początku lat siedemdziesiątych badania Foucaulta, a

¹⁷ Por. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt., s. 78.

¹⁸ Zamiast o „modyfikacji” i „uzupełnieniu” należałoby może mówić o radykalnej zmianie rozkładu akcentów, w istocie nie wydaje się bowiem, aby Foucault kiedykolwiek zapominał o istnieniu kontekstów pozadyskursywnych (por. s. 62 niniejszej pracy).

¹⁹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 167. Dalej w tekście jako TS.

zatem - trzymając się autokomentarza z *Historii seksualności* - również Foucaultowska „historia prawdy”, skupiają się wokół następujących problemów: *Jaki wzajemny związek łączy wiedzę z władzą?* Jakim historycznym przeobrażeniem podlegał (nigdy nie uzyskując pełnej autonomii) każdy z tych obszarów, by stać się częścią konstelacji, którą nazywamy światem współczesnym? Wymiar genealogiczny wydobywa na jaw reguły, rządzące dystrybucją dyskursu w danym społeczeństwie, definiujące kto, i w jakich okolicznościach, może zabrać głos, czyje słowa mają większe szanse na to, by zostały uznane za prawdziwe; wskazuje na „pochodzenie” poszczególnych postaci wiedzy, kontekst ich powstawania oraz strategiczne cele, którym służyły. Tym samym w decydujący sposób wpływa na obraz „gier prawdy” poza prawdziwością i fałszywością - zakorzenienia je w „performatywnej” rzeczywistości rytuału²⁰.

Z pewnością Foucault nie był pierwszym filozofem, rozważającym problem prawdy w perspektywie dziejowej. Wystarczy choćby wspomnieć o Heglu, albo raczej o pewnej interpretacji jego myśli, interpretacji, która wywarła ogromny wpływ na powojenną filozofię francuską. W swoim *Wstępie do wykładów o Heglu* Alexandre Kojève pisał: „Rozumieć Historię jako stawanie się Prawdy to heglizm”²¹. Decydujące znaczenia ma jednak sposób

²⁰ Por. s. 64-65 niniejszej pracy. Podkreślając polityczny i instytucjonalny charakter tych „rytuałów” Foucault mówi o „ogólnej polityce” i „ekonomii politycznej prawdy”, gdzie jest ona „poddana ciągłym ekonomicznym i politycznym wymaganiom”, gdzie „w najróżniejszych formach ulega niesamowitemu rozprzestrzenieniu i konsumpcji”, gdzie wreszcie jest „produkowana i rozdzielana” pod „wprawdzie nie wyłączną, ale przeważającą kontrolą niektórych politycznych lub ekonomicznych aparatów (uniwersytet, armia, prasa, media masowe)” (M. Foucault, *Wahrheit und Macht*, dz. cyt., s. 52; por. także HS, s. 59).

²¹ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.-F. Nowicki, FUNDACJA ALETHEIA, Warszawa 1999, s. 172. Kojève, obok Hyppolite’a, w największym bodaj stopniu przyczynił się do swoistego „odkrycia” Hegla we Francji. Jego wykładów, prowadzonych w latach 1933-1939 w École Pratique des Hautes Études, opublikowanych zaś przez R. Quenau w roku 1947, słuchali między innymi: Koyré, Bataille, Klossowski, Lacan, Aron i Merleau-Ponty. W kwestii miejsca Kojève’a w pejzażu intelektualnym Francji lat trzydziestych oraz jego wpływu na powojenną myśl francuską (także tę radykalnie „anty-heglowską”) por. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1966, s. 14-59.

ujęcia obydwu członów oraz łączącej je relacji. Historia rozumieniu Heglowsko-Kojèveiańskim, jest procesem teleologicznym, prowadzi przez następujące po sobie niedoskonałe formy organizacji społecznej do ostatecznego kresu, kiedy to w pełni urzeczywistnia się w świecie zasada „wzajemnego uznania” - właściwy *telos*, punkt dojścia, nadający zarazem dziejom jeden całościowy sens. Na każdym z kolejnych etapów tej drogi określonej postaci stosunków społecznych towarzyszy pewna postać wiedzy, przy czym o ile te pierwsze są nieodmiennie stosunkami „panowania i niewoli”, wyrażającymi brak symetrii właściwej uznaniu *wzajemnemu*, w przypadku poznania z konieczności mamy do czynienia z formami „ideologii”, które „walor teorii całościowej albo «obiektywnej»” posiadają jedynie dla tego, kto w danym momencie historycznym wiąże z nim subiektywne poczucie pewności²². Dialektyczne prawo *Aufhebung* „znosi” te niedoskonałe formy dwojakiemu rodzaju, „zachowując” to, co było w nich istotne²³ - aż do momentu spełnienia, w którym doskonała forma społeczeństwa urzeczywistnia się wraz z odsłonięciem całkowitej i ostatecznej Prawdy przez „wiedzę absolutną”, będącą niczym innym jak tylko pełną oraz adekwatną wiedzą o sensie i przebiegu samego tego procesu. Następuje „koniec historii”, a więc z jednej strony powstanie państwa „ogólnego i homogenicznego”, z drugiej zaś utożsamienie „subiektywnej pewności” ostatniego myśliciela z „obiektywną prawdą”²⁴.

²² Tamże, s. 331.

²³ Zgodnie z Kojèveiańską wykładnią, w myśl której: „To, co zniesione dialektycznie, zostaje odrzucone w swoim aspekcie przypadkowym [...]; ale zostaje zachowane w tym, co ma w sobie istotnego [...]” (tamże, s. 20).

²⁴ Por. tamże, s. 170. W innym miejscu Kojève pisze: „Wiedza absolutna stała się - *obiektywnie* - możliwa dlatego, że w osobie i za sprawą Napoleona doszedł do kresu rzeczywisty proces rozwoju historycznego, w trakcie którego człowiek *stwarzał* nowe Światy i - stwarzając je - przeobrażał sam siebie” (tamże, s. 187). Zrównanie Pojęcia z Czasem, będące, zdaniem Kojève’a, sednem filozofii Heglowskiej (por. tamże, s. 358-389), nie wyklucza możliwości Prawdy. Przeciwnie, o ile „sam Czas się nie zmienia” (tamże, s. 360), tzn. o ile historia przebiega zgodnie z niezmiennym prawem, u swego kresu zaś zastyga w skończonej i doskonałej postaci, o tyle też pojęcie (jako „spójna całość poznania

Foucault w swej „historii prawdy” rozstaje się z ujęciem dziejów jako procesu ciągłego i zmierzającego ku jakiemuś ostatecznemu celowi. Nie interesuje go również Prawda w znaczeniu „wiedzy absolutnej”. Systemów wiedzy (określających *warunki* prawdziwości i fałszywości w danym momencie historycznym) nie rozpatruje on jako odniesionych do poznawczego absolutu „ideologii”, a dające się wykryć w jakimś społeczeństwie „relacje władzy” próbuje zawsze uchwycić w ich specyfice, nie czyniąc z nich, zgodnie z prawem postępu, jedynie form „prześciowych”. Jeśli twierdzenie, w myśl którego „Historia” jest „stawaniem się Prawdy”, autor *Słów i rzeczy* mógłby (pisząc, rzecz jasna, obydwie kluczowe terminy małą literą) uznać za swoje, to tylko na gruncie tego dystansu.

Odrzucenie teleologii decyduje o radykalnej różnicy między Foucaultem a Heglem (lub Kojève’em). Czy równie jednoznacznie należałoby przeciwstawiać Foucaultowską historię prawdy „dziejom bycia”? Heidegger, po „zwrocie”, jaki dokonał się w jego myśleniu w latach trzydziestych, przyjął wszak taką perspektywę, w której dzieje i prawda pozostają w najściślejszym związku²⁵. Sama prawda, jako „po grecku” rozumiana *aletheia*, oznacza tutaj pewien dziejowy ruch, otwieranie właściwych poszczególnym epokom „horyzontów”, wewnątrz których każdorazowo pojawia się wszelki byt²⁶. Sensem owego procesu nie jest przy tym żaden postęp, ani rozwój - to gra

pojęciowego mającego pretensje do bycia prawdą; tamże, s. 358), skoro obejmuje *całość* dziejowego procesu, oznacza „wiedzę absolutną”.

²⁵ Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994, s. 358: „Ontologiczna analityka egzystencjalna z *Sein und Zeit*, upatrująca źródeł dziejowości w podlegającym czasowaniu dzianiu się *Dasein*, przekroczona zostaje w projekcie, w którym *Dasein* podporządkowane zostaje «dziejom bycia». Dzieje przechodzą niejako ze strony *Dasein* na stronę bycia - Heidegger mówi już jednak nie o sensie, ale o prawdzie bycia rozumianej jako *aletheia*, skrywająca się nieskrytość”.

²⁶ W swojej książce o Nietzschem Heidegger pisał: „Bytość (to, czym byt jako taki jest) oraz całość bytu (to, że i jak byt w całości jest), następnie istotowy rodzaj prawdy oraz dzieje prawdy, wreszcie przypisane prawdzie dla jej zachowywania człowieczeństwo - opisują na pięć sposobów, jak rozwija się i pochwytywana jest zawsze jednolita istota prawdy” (M. Heidegger, *Nietzsche*, T II, przekł. zbiorowy, PWN, Warszawa 1999, s. 248). Z kolei w pierwszym tomie można znaleźć stwierdzenie istotne dla interpretacji tego cytatu, głoszące, że „istota prawdy zmienia się” (s. 168).

„odkrywania się” i „skrywania” samego „bycia”. Heideggerowski odwrót od tradycyjnej fenomenologii zaowocował w jego późniejszych pismach przeniesieniem problemu filozofii transcendentальной z egzystencjalnego wymiaru „analizy *Dasein*” w obszar historii. Wydaje się zatem, że pytanie Foucaulta o *historyczne* warunki możliwości, zakreślające granice nie tyle wszelkiego doświadczenia, co raczej określonych, historycznych jego form, było również pytaniem autora *Holzwege*.

Zbadanie związków, łączących obu filozofów, wymagałaby oddzielnego studium oraz nowej, mniej „ortodoksyjnej”, lektury samego Heideggera. W szczególności nie jest bowiem jasne, czy jakkolwiek rzeczywisty związek w ogóle może tu zachodzić, o ile Foucault nie traktuje swoich analiz jako odpowiedzi na fundamentalne dla Heideggera „pytanie o bycie”. To właśnie sposób „rozumienia”, „odbierania” bycia przez człowieka, albo „zrządzenia” czy „udziały” samego bycia, wyznaczają kolejne epoki, gdzie byt (to, co jest) staje się przedmiotem doświadczenia w takiej czy innej postaci. Jedynie w świetle tak rozumianych dziejów bycia historyczne wydarzenia zyskują sens, a otwieranie się owych „horyzontów”, w których obowiązują zupełnie różne kryteria oczywistości, oznacza coś więcej niż następowanie po sobie ludzkich mniemań - proces „aletheiczny”, dziejowy ruch samej prawdy. Z pewnością zatem przy tradycyjnym podejściu do problematyki Heideggerowskiej „różnicy ontologicznej” nie może być raczej mowy o żadnej kontynuacji.

Tak czy inaczej, archeologia wiedzy oraz analiza władzy, szczegółowe badania Foucaulta przebiegające wzdłuż dwóch wyróżnionych przez niego „osi”, bez wątpienia stanowią oryginalny wkład w filozofię. Czas tedy przystąpić do rekonstrukcji i pokazać, jaka wizja świata współczesnego wyłania się z owych analiz, jak

przekształca się ona i dopełnia za sprawą kolejnych metodologicznych zmian. Czas, nie przedłużając niepotrzebnie tego ogólnego wstępu, przyjrzeć się Foucaultowskiej historii prawdy, i miejscu, jakie w niej zajmuje współczesność.

1. Hipoteza alienacji

Poszukiwanie we wczesnych tekstach Foucaulta wątków związanych z „historią terażniejszości” wydaje się zrazu interpretacyjnym nadużyciem. Sama kwestia „teraźniejszości” jako problemu filozoficznego pojawia się znacznie później, tak że proponowany tu zabieg nosi wszelkie znamiona „projekcji”, rzutu wstecz strategii i pomysły sformułowane w zupełnie innym kontekście. Sam autor dokonywał wprawdzie nie raz podobnych „projekcji” w odniesieniu do własnych książek. Czy jednak tym samym usprawiedliwione zostają wszelkie próby przywrócenia ciągłości dzieła, którego logikę wyznacza seria następujących po sobie kryzysów²⁷? Mimo wszystkich zastrzeżeń, pewien fakt musi wszelako zwrócić uwagę czytelnika mającego przed oczyma całość myśli Foucaulta. Obszerne fragmenty *Historii szaleństwa*²⁸ i *Choroby umysłowe*²⁹ poświęcone są okresowi stanowiącemu właśnie początek epoki, do której - zgodnie z jego późniejszą diagnozą - ciągle jeszcze należymy. Co więcej, przyjęty na samym początku podział na epokę renesansu, „klasycyzm” i „nowoczesność”³⁰ odnaleźć można także w innych tekstach³¹. Warto może tedy przyrzeć się owym miejscom choćby po to, by zrozumieć wspomnianą, „kryzysową” logikę dzieła Michela Foucaulta.

²⁷ Por. G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paryż 1990 (wydanie niemieckie: G. Deleuze, *Unterhandlungen 1972-1990*, przeł. G. Roßler, Suhrkamp, Frankfurt/M., s. 150).

²⁸ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987. Dalej w tekście jako HSz.

²⁹ M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000. Dalej w tekście jako CUP.

³⁰ W odniesieniu do epoki po-klasycznej mówi Foucault o „nowoczesnym pojęciu obłądu” (HSz, s. 380).

³¹ Zwłaszcza w *Słowach i rzeczach*. Kolejne książki, pisane w latach siedemdziesiątych, skupiają się raczej na samej „nowoczesności”, zaczynającej się według Foucaulta w zasadzie wraz z Rewolucją Francuską, choć - jak zobaczymy przy okazji *Nadzorować i karać* - po części mającej swe korzenie również w porządku „klasycystycznym”. Drobne przesunięcia w obrębie periodyzacji, konieczne przy zmianie samego przedmiotu czy obszaru badań, oraz zainteresowanie Foucaulta antykiem u schyłku życia, nie podważają tezy o kluczowym znaczeniu tego okresu (przełom XVIII i XIX wieku) w jego refleksji historycznej.

Przełom, określony potem jako miejsce narodzin współczesnego świata, jawi się jako jeden z punktów zwrotnych „historii szaleństwa”. Jego charakterystyka nie może zatem obejść się bez schematycznego choćby (i z konieczności skrótowego) opisu wcześniejszych epok składających się na tę historię, zwłaszcza „doby klasycyzmu”. Ta ostatnia oznacza zmierzch renesansowego, „kosmicznego” doświadczenia szaleństwa, włączenie go w doczesną rzeczywistość ludzką i poddanie go jej prawom. Jest to zmierzch wizji tragicznej, gdzie „szaleństwo działa w samym sercu prawdy i rozumu” (HSz, s. 26), gdzie „taniec śmierci” to jedynie figura nieodzownego szaleństwa świata, z którego śmierć zdiera maskę rozsądku, świata, który nieuchronnie pogrąża się w szaleństwie i do niego zmierza. „Na wielką skalę wszystko jest tylko Obłędem; na małą skalę - Wszystko jest samo w sobie obłędne” (tamże, s. 42). Kres, jaki kładzie temu apokaliptycznemu spektaklowi klasycyzm, nie nastąpił jednak bez „przygotowania”; w samym renesansie dostrzega Foucault zasadniczy rozdźwięk pomiędzy „kosmicznym” ujęciem szaleństwa, właściwym malarstwu Boscha, Bruegla czy Dürera i podejściem „krytycznym”, charakterystycznym dla literatury i filozofii. Erazm, dostrzegając wszechobecność szaleństwa, widział w nim przede wszystkim ludzką głupotę, zjawisko wprawdzie powszechne, ale też będące „dobrze znanym obojętnemu obserwatorowi widowiskiem” (tamże, s. 36). Ironiczny dystans, jaki człowiek ustanawia między sobą a szalonym światem (u Erazma jeszcze autoironiczny dystans wobec samego siebie, niezbędny, jako że nikt ostatecznie nie wymknie się „głupocie”), zapowiada klasycystyczne doświadczenie obłędu. Kosmiczne szaleństwo, którego jedną z masek i podstępnych manifestacji był rzekomy rozum, ustępuje miejsca radykalnej opozycji między rozumem i tym, co od niego różne, a co

odtąd nosić będzie czysto negatywne miano „nierozumu”. Obłąd nie zostaje bynajmniej zanegowany w swoim istnieniu, jego *rozpoznanie* opiera się jednak wyłącznie na pewności, iż samemu nie jest się szalonym, podobnie jak *poznanie* jego istoty możliwe jest o tyle, o ile posiada on jakieś komponenty racjonalne: „Oto pierwszy i najbardziej rzucający się w oczy paradoks nierozumu: bezpośrednie przeciwieństwo rozumu, poza rozumem nie posiadające żadnej innej treści” (tamże, s. 179).

Ktoś mógłby słusznie w tym miejscu zapytać: o czym właściwie mowa? Czy chodzi tu o samo szaleństwo czy o jego „ujęcia”, właściwe poszczególnym epokom, a jeśli słuszna jest druga interpretacja, jaki status należy przyznać owym ujęciom? Czy analizy Foucaulta dotyczą jakichś wyobrażeń zbiorowych? A może traktować je trzeba jako rozprawę z historii sztuki (i filozofii)? Zachowując w pamięci fundamentalną wątpliwość związaną z problemem „samego szaleństwa”, zauważmy na razie, że studium „historii szaleństwa” obok spekulatywnych wniosków, wysnutych na podstawie badań nad dziełami malarskimi, literackimi i filozoficznymi, zawiera też opis społecznych oraz ekonomicznych warunków, w których różnica między ludźmi zdrowymi na umyśle a „wariatami” przybierała każdorazowo uchwytny empirycznie kształt. Przełom zapoczątkowujący dobę klasycyzmu nie jest wyłącznie przełomem „w świadomości”. Jednoczesne zdystansowanie się wobec obłądu i włączenie go w obręb rozumu oznacza bowiem wykluczenie szaleńców ze społeczeństwa poprzez ich zamknięcie, wraz z całą resztą ludzi „niebezpiecznych”, w utworzonych specjalnie do tego celu „zakładach odosobnienia”. Wprowadzona w XVII wieku praktyka internowania ubogich (w ciągu kilku miesięcy od założenia Szpitala ogólnego w 1656 roku objęła ona setną część mieszkańców Paryża) to dla Foucaulta nie tylko praktyka

społeczna, towarzysząca niejako przemianom dotyczącym „wizerunku” szaleństwa. Przymus pracy i cały szereg „umoralniających” zabiegów, jakim poddawano obłąkanych w owych „przytułkach”, stanowił raczej konieczną formę, w jakiej klasycystyczny rozum (ludzie rozumni) w ogóle mógł „odnajdywać” w swym rewersie własną treść (zasady moralne rosnącej w siłę burżuazji). Pojawienie się miejsc odosobnienia w rodzaju Szpitala ogólnego i związane z tym „Wielkie Zamknięcie” wyznaczają koniec epoki renesansu z jej „statkami szaleńców”, zaś istotne zmiany wewnątrz tych właśnie instytucji doprowadzą³² przeszło sto lat później do powstania „nowoczesnej formy obłądu”.

Okres rewolucji przynosi gwałtowny kryzys internowania. Coraz wyraźniej rzuca się w oczy ekonomiczne fiasko przytułków, a ich status polityczny, związek z despotyczną władzą, wkrótce sprowokuje cały szereg reform. Ubogim zdolnym do pracy należy pozostawić swobodę, tak by mogli przekształcić się w tanią siłę roboczą (por. tamże, s. 374). Pozostaje wszelako problem, co zrobić z resztą rezydentów, zwłaszcza z olbrzymią ilością ludzi, co do których można mieć poważne wątpliwości, czy w ogóle potrafią żyć w społeczeństwie. Właśnie szaleńcy, dotąd zamknięci razem z żebrakami, włóczęgami, prostytutkami itd., zwrócili szczególną uwagę reformatorów. Pojawiło się pytanie o specyfikę tej formy aberracji, pytanie nie posiadające racji bytu w klasycyzmie, gdzie bezsporność rozpoznania („to jest wariat”) nie wiązała się nijak ze sposobem, w jaki rozum *klasyfikował* obłąd według gatunków i rodzajów (por. HSz, s. 181), docierając do jego „racjonalnego”

³² Czasem niezmiernie trudno jest uniknąć w rekonstrukcji słów odsyłających do relacji o charakterze przyczynowym tam, gdzie sam Foucault nie rozstrzygał, na ile opisywane przez niego, zachodzące niejako równolegle zjawiska łączy relacja przyczynowa lub nawet jakakolwiek inna relacja dająca się ująć jednoznacznie. Wydaje się w szczególności, że *Historia szaleństwa* nie precyzuje związku pomiędzy ogólnym, przypisanym epoce „doświadczeniem” szaleństwa, powstającymi w danym czasie dziełami (np. filozoficznymi dziełami Kartezjusza) i określoną sytuacją polityczną czy warunkami ekonomicznymi.

rdzenia (a w istocie docierając jedynie do samego siebie). „W dobie klasycyzmu nie istnieje choroba umysłowa w rozumieniu naturalnej ojczyzny obłąkanego, pośrednictwa pomiędzy szaleńcem, którego się postrzega, a obłąkaniem, które się analizuje - jednym słowem w rozumieniu związku obłąkanego z jego obłąkaniem” (tamże, s. 197). Ściśle rzecz biorąc, nie zaistniała ona jednak również dokładnie w momencie wyodrębnienia szaleńców i przyznania im specjalnego statusu. Foucault nie próbuje jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy założenie „choroby umysłowej” wyprzedza utworzenie szpitali psychiatrycznych, czy też - na odwrót - stanowi jego następstwo i efekt. Nie ma natomiast wątpliwości co do tego, że cała skomplikowana wiedza na temat owej choroby nie powstałaby bez szeregu praktyk tam stosowanych, tak jak nie powstałaby bez samego „aktu założycielskiego”, jakim było paradoksalne wyzwolenie szaleńców. Rozkucie z kajdan i uwolnienie obłąkanych od towarzystwa zwykłych kryminalistów przybiera formę kolejnego zamknięcia; obiekt badań (chory) potrzebuje pewnej swobody i samodzielności, by mógł objawić badającemu spojrzeniu *swoją* prawdę („związek obłąkanego z jego obłąkaniem”), zarazem jednak musi pozostać w zasięgu wzroku. Mury szpitala zakreślają granicę nowej dziedziny wiedzy.

Narodziny *psychologii* obłądu - bo o niej przecież mowa - nie są więc dla Foucaulta wyłącznie wynikiem jakiejś transformacji w obrębie teorii, ani tym bardziej „odkryciem” obiektywnego „faktu” choroby umysłowej. Lepszym określeniem byłaby może „psychologizacja”, oznaczająca pewien zespół praktyk i związanych z nimi efektów poznawczych „To, co odkrywamy jako psychologię szaleństwa, jest tylko rezultatem operacji, które tę «psychologię» ustanowiły. Nie istniałaby ona bez *moralizatorskiego sadyzmu*, w którym, pod pozorami «wyzwolenia», zamknęła ją

dziewiętnastowieczna «filantropia» [...] innymi słowy, człowiek stał się «gatunkiem spsychologizowanym» dopiero z chwilą, gdy jego stosunek do szaleństwa umożliwił psychologię - z chwilą, gdy stosunek ten został zdefiniowany z zewnątrz przez wykluczenie i karę, od wewnątrz zaś przez imperatyw moralny i świadomość winy” (CUP, s. 112-113). Tak oto pewien epizod „historii szaleństwa” - moment, w którym obłąd zaczyna się postrzegać jako chorobę, odsłania swoje znaczenie dla historii rozumianej o wiele szerzej. Psychologizacja szaleńców oraz wykładnia obłądu jako zakłócenia wewnętrznej istoty człowieka stanowią jedynie fragment procesu formowania się nauk humanistycznych, procesu stopniowego zawłaszczania przez „antropologię” coraz rozleglejszych obszarów wiedzy, wcześniej podlegających innym zasadom organizacji³³. Negatywność poznania uzyskiwanego na podstawie przypadków patologicznych jest przy tym pozorna, albowiem właśnie wiedza o tym, co patologiczne, tworzy fundament pozytywnego poznania istoty ludzkiej: „Paradoks «pozytywnej» psychologii dziewiętnastego wieku na tym polega, że jest możliwa, jeśli wychodzi z negacji: psychologia osobowości przez analizę rozkojarzenia; pamięć badana przez niepamięć, mowa przez afazję, inteligencja przez upośledzenie umysłowe” (HSz, s. 472).

„Historii szaleństwa” nie łączy z problemem współczesności jedynie wątek narodzin *homo psychologicus*. Już sam sposób, w jaki Foucault pisze ową historię, wyznacza pewne ujęcie świata współczesnego. Dlatego należy rozważyć istotne filozoficzne problemy, które się w tym miejscu pojawiają, a które ostatecznie doprowadzą do „kryzysu” i zmiany perspektywy. Z dotychczasowej rekonstrukcji wyłonił się obraz historii szaleństwa (ściśle - jej

³³ W *Słowach i rzeczach* dokonujący się w obrębie dziewiętnastowiecznej wiedzy przełom nazywa Foucault zapadnięciem w „sen antropologiczny” (por. M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T.

fragmentu) jako ciągu trzech następujących po sobie epok, gdzie obłąd jawi się już to pod postacią „kosmicznego” szaleństwa świata, już to w formie nie posiadającego własnej substancji rewersu i zaprzeczenia rozumności, by w końcu stać się „własnością” konkretnych ludzkich jednostek - chorobą umysłową. Wydaje się, że choć między tymi epokami istnieją pewne związki (np. w przypadku krytycznej świadomości Erazma, „zapowiadającej” klasycyzm, lub klasycystycznej „kuracji”, będącej „zapowiedzią postępowania klinicznego”; por. tamże 285), to jednak nie sposób wnioskować stąd o ciągłości bardziej fundamentalnej, zwłaszcza jeśli miałyby ona odsyłać do idei postępu wiedzy. Co więcej, adekwatny opis każdej epoki wyklucza wręcz wszelkie założenia tego rodzaju. Foucault pragnie w ogóle „wyzbyć się perspektywy postępu w zagadnieniach chronologii i historycznego następstwa, ażeby historii doświadczenia przywrócić ruch niczego nie zapożyczający od celowego poznania lub naukowej ortogenezy i pozwolić się uwidocznic strukturam prawdziwego doświadczenia obłądu w klasycyzmie” (tamże, s. 122). Samo *doświadczenie* obłądu opisuje w jego każdorazowej specyfice i heteronomii, w zależności od historycznego kontekstu, wszystko zaś, co podaje się za obiektywną wiedzę o szaleństwie, zostaje w ową „historię doświadczenia” wpisane. Skoro zatem nie mamy do czynienia z żadną ciągłością po tej stronie, co w ogóle powoduje, że opowiadana historia jest historią szaleństwa właśnie? Czy nie musi istnieć jakaś jedność po stronie „przedmiotu” doświadczenia, jeśli ma być ono w ogóle doświadczeniem czegoś? W ten sposób poddane historycznym zmianom, nieciągłe doświadczenie szaleństwa swą tożsamość zawdzięczałoby szaleństwu jako takiemu, doświadczanemu zawsze nieadekwatnie lub częściowo. Od razu widać przy tym źródło owego

Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 231-233; dalej w tekście jako CS).

braku zgodności. Już sam fakt, że do poznania szaleństwa niezbędny jest cały szereg poczynań, noszących piętno gorzej lub lepiej zamaskowanej przemocy, wyklucza możliwość, by ujawniło ono swoją prawdę, przemówiło naprawdę *własnym* głosem. Znaczenia obłędu - sugeruje Foucault - nie wyczerpuje się ani w tym, co na jego temat mówi klasycystyczny rozum, ani w tym, co on sam może powiedzieć o sobie, „zachęcany” przez psychiatrów. Próba obiektywnego poznania szaleństwa, próba uczynienia zeń *przedmiotu* poznania, zakłada z konieczności *alienację*, która w dobie psychologii przybiera tylko inną formę, tym bardziej przewrotną, że noszącą pozory wyzwolenia. „Wtrącenie w przedmiotowość ujarzmi szaleństwo o wiele dokładniej i trwalej niż dawne przyporządkowanie do form nierozumu. W nowym aspekcie może sobie system pozwolić na przyznanie szaleństwu luksusu wolności: jest ono już zniewolone i rozbrojone ze swoich najgłębszych władz” (tamże, s. 401)³⁴. Wycofana w drugim wydaniu przedmowa do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* świadczy o tym, iż Foucault zdawał sobie sprawę z konsekwencji takiego ujęcia lub - jak kto woli - przesłanek, na których się ono wspiera. Pojęcie alienacji zakłada własną, wewnętrzną istotę tego, co owej alienacji ulega, w tym przypadku *szaleństwo samo w sobie*. Zamiarem filozofa nie było wprawdzie dotarcie do tak rozumianej trans- czy ahistorycznej istoty. Szaleństwo jako takie zdefiniowane zostało jako „nieobecność dzieła”, nie może zatem uobecnić się w dziele Foucaulta. Pisanie historii wymaga od badacza, by nie „wychylał się” poza granicę swej dziedziny. Jeśli jednak interpretacja historii

³⁴ Por. także CUP, s. 115: „To, co nazywamy «chorobą umysłową», jest *wyalienowanym szaleństwem* - wyalienowanym w obrębie psychologii, którą samo umożliwiło”. Roland Barthes nawiązuje do tego w swoim eseju o *Historii szaleństwa*: „[...] to właśnie postęp lat współczesnych wydaje się zachowywać w tym miejscu najbardziej złą wiarę; zrzucając kajdany szaleńcom, przemieniając nierozum w alienację, Pinel (jest tu on tylko znamieniem epoki) [...] ukonstytuował szaleństwo jako przedmiot, to znaczy pozbawił je jego własnej prawdy [...] ” (R. Barthes, *Wiedza i szaleństwo*, przeł. B. Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 1, s. 137).

szaleństwa jako dziejów wyobcowania ma być czymś więcej niż perswazją, opartą w dodatku na tezie o charakterze metafizycznym (domniemana istota obłądu jest wszak pozbawiona wszelkich określeń i upodabnia się raczej do rzeczy samej w sobie), przed analizą staje poważne zadanie. Musi ona nie tylko opisywać następujące po sobie formy alienacji, ale także - poniekąd w tym samym ruchu - uchwycić alienujący gest wykluczenia, „docierać do decyzji wiążącej i zarazem oddzielającej rozum i szaleństwo”, „dążyć do wykrycia stałej wymiany, mrocznego wspólnego rdzenia, początkowego rozgraniczenia, które równie dobrze nadaje sens i jedności, i opozycji sensu i bezsensowności”³⁵. W końcu to właśnie wykluczenie okazuje się warunkiem możliwości *historii* szaleństwa (a nawet historii w ogóle), zaś to, co wykluczone, „nieobecność dzieła”, „odnawia się w każdym momencie, choć niezmiennie rozciąga swą nieuniknioną pustkę na cały [jej] bieg”³⁶.

Fakt wycofania starej przedmowy w drugim wydaniu dzieła, pozostawionego przecież w niezmienionej formie, skłania do nieco złośliwej refleksji. Czy sama książka nie „broni się”, ponieważ faktycznie realizuje zupełnie inny cel, o wiele skromniejszy od tego, który wyznaczył sobie jej autor? Jakkolwiek by było, warto wspomnieć o krytyce sformułowanego w ten sposób projektu, jaka wyszła spod pióra Jacquesa Derridy. Jest to nie tylko jeden z najciekawszych tekstów na temat *Historii szaleństwa*, ale poniekąd także bezpośrednia przyczyna usunięcia kontrowersyjnych tez.

³⁵ M. Foucault, *Szaleństwo i nierozum. Przedmowa do „Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu”*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 140.

³⁶ Tamże, s. 139. Barthes sądził wręcz, że szaleństwo jako takie *jest* właśnie samym tym podziałem i wykluczeniem: „Z analiz Michela Foucaulta można jednak wywnioskować [...], że szaleństwo (pojmowane oczywiście zawsze jako czysta funkcja rozumu) odpowiada pewnej *formie* permanentnej, by tak rzec, transhistorycznej; formy tej nie można mylić ze znamionami czy znakami szaleństwa [...]: chodziłoby, jeśli można tak powiedzieć, o *formę form*, inaczej mówiąc, o specyficzną strukturę; książka Michela Foucaulta sugeruje, jak mi się zdaje, na każdej stronie, że ta forma form, ta struktura byłaby *komplementarnością*, która na poziomie społeczeństwa globalnego przeciwstawia i łączy to, co wyłączone i to, co włączone” (R. Barthes, *Wiedza i szaleństwo*, dz. cyt., s. 135).

Derrida nie ułatwia sobie zadania i ponad zamiarem, by czyste szaleństwo uczynić podmiotem - „tematem książki i mówiącym podmiotem, autorem książki, szaleństwem mówiącym o sobie”³⁷ - zamiarem szalonym, którego absurdalność rozpoznał sam Foucault, krytycznie odnosi się przede wszystkim do wersji pozornie mniej radykalnej. Pod znakiem zapytania stawia mianowicie próbę dotarcia do „punktu zero” historii szaleństwa, do owego decydującego i wykluczającego gestu, jednocześnie umożliwiającego „wielkie dzieło historii” i stanowiącego jego ostateczną granicę. Historia szaleństwa, która miałaby oznaczać historię gestów-granic³⁸, konstytuujących każdorazowo określone pole historycznego doświadczenia, w rzeczywistości jest równie niemożliwa, jak oddanie głosu „szaleństwu jako takiemu”. „Tworzyć historię historyczności? Tworzyć historię początków historii? [...] Jeśli istnieje historyczność rozumu w ogóle, historia rozumu nigdy nie jest historią jego początku, bo z góry rozum zakłada, lecz historią jednej z jego określonych postaci”³⁹.

Wydaje się, że wszystkie paradoksy i trudności, które ujawniają się w tych sporach (w sporze Derridy z Foucaultem, w sporze Foucaulta z samym sobą) odsyłają do jednego fundamentalnego pytania o *prawdę szaleństwa*. Skoro historia brana dosłownie (słowa historycznej wiedzy o szaleństwie) nie może takiej prawdy ujawnić⁴⁰, to czy należy jej szukać poza historią? Równie dobrze można by utrzymywać, że istotowa prawda szaleństwa w ogóle nie istnieje, a sens obłędu wyczerpuje się w jego historycznych manifestacjach. Jednak Foucault pragnie ponad

³⁷ J. Derrida, *Cogito i „Historia szaleństwa”*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s.157.

³⁸ Pierwsze motto tekstu Derridy to powiedzenie Kierkegaarda: „Moment Decyzji jest Szaleństwem...”.

³⁹ Tamże, s. 167.

⁴⁰ „Psychologia nigdy nie pozwoli nam poznać prawdy o szaleństwie, albowiem to właśnie szaleństwo stanowi prawdę psychologii” (CUP, s. 114).

(lub pod) historycznym rozproszeniem i nieciągłością odkryć owo „[s]jedno, wciąż rozbijane” (HSz, s. 159); nie zadowala się również stwierdzeniem, że warunkiem możliwości historii jest samo wykluczenie, zaś to, co wykluczone („nieobecność dzieła”), stanowi jedynie pusty i nieuchwytny korelat rozdzielającego gestu. Istnieje wszak jego zdaniem *w samej historii* coś, co pozwala nam zbliżyć się do granicy, „usłyszeć temu, kto nadstawi uszy, głuchy hałas poniżej historii, uporczywy szmer języka, który mówi *całkiem sam*, bez mówiącego podmiotu i słuchacza [...]”⁴¹. Istnieją *dzieła* niejako na granicy milczenia, których paradoksalna *obecność* przywołuje zapoznaną prawdę, dzieła Nietzschego, Nerval’a, Artauda, Rousse’a czy Hölderlina. Znamienne, że Foucault każe owym depozytariuszom prawdy szaleństwa odgrywać rolę „renesansową” w dwojakim sensie tego słowa. Po pierwsze przywracają oni szaleństwu właściwy epoce renesansu *tragiczny* i kosmiczny wymiar, usunięty przez „ekskluzywne przywileje świadomości krytycznej” (por. HSz, s. 39). Zarazem jednak można u nich odnaleźć autentyczne doświadczenie nierozumu, ściśle: tej jego części, która sprawiała, że klasycystyczne próby sprowadzenia szaleństwa do jakiejś treści racjonalnej nigdy nie mogła powieść się w pełni. „[I]stota i żywa siła nierozumu” (tamże, s. 199) powraca pod postacią doświadczenia tragicznego. Czy stosunek Foucaulta do owych „bohaterów pozytywnych” pozwala w jakiś sposób wyjaśnić, co dla niego samego jest „prawdą szaleństwa”? Najłatwiej byłoby zapewne przypisać mu świadomość renesansową w sensie ścisłym, uczynić go apologetą wizji tragicznej. Być może jednak należy wziąć pod uwagę także drugie znaczenie, zgodnie z którym prawda szaleństwa to wieczny *powrót* pewnego doświadczenia, w formie „utajonej” (por. HSz, s. 39) towarzyszącej historii, której

⁴¹ M. Foucault, *Szaleństwo i nierozum*, dz. cyt., s. 139.

warunek stanowi właśnie ciągłe spychanie go do „podziemia”. Ostatecznie w jednym i w drugim przypadku ujawnia się, by tak rzec, renesansowe oblicze Foucaulta. Nie dość bowiem, że owo powracające doświadczenie jest właśnie doświadczeniem tragicznym, to jeszcze sam powrót i skryta obecność szaleństwa przywodzą na myśl „wielkie szaleństwo świata”. Konfrontacja „dialektyki historii” z „nieruchomymi strukturami tragiczności”⁴² niepostrzeżenie zmienia tę pierwszą w *danse macabre*.

Foucault nieraz powracał do *Historii szaleństwa*, dokonując czegoś w rodzaju retrospektywnej krytyki. Przy tym w zależności od „miejsca”, w którym akurat się znajdował, podkreślał różne aspekty tego najbardziej chyba „niepoprawnego” ze swoich dzieł. Jedynym stałym motywem, pojawiającym się we wszystkich niemal rozrachunkach, jest radykalne odrzuceniem założenia, jakoby pod historycznymi zjawiskami należałoby dopatrywać się *wykluczonej, stłumionej* istoty rzeczy, a więc tego, co wyżej określone zostało jako transhistoryczna prawda (w tym konkretnym przypadku - prawda szaleństwa). Zarówno projekt archeologii, jak i późniejsze, genealogiczne badania skupione wokół problemu władzy, wykluczają analizę w kategoriach negatywnych. Podejmując problem „relacji dyskursywnych”, Foucault nie będzie już próbował docierać do tego, co niewypowiedziane⁴³; interesować go będą faktycznie sformułowane wypowiedzi, a ściślej - prawa rządzące ich zjawianiem się, dyskursywne *regularności*. Dlatego też w przedmowie do *Les mots et les choses* pojawia się przeciwstawienie historii *tego samego* (którą właśnie zamierza stworzyć) i historii *innego* (którą zajmował się w pierwszej swojej

⁴² Tamże, s. 137.

⁴³ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 49. Dalej jako AW.

książce)⁴⁴. Z kolei w tekstach z lat siedemdziesiątych, gdzie niejako powraca problematyka relacji pozadyskursywnych (uwzględnionych w *Historii szaleństwa* w stopniu o wiele większym niż w *Słowach i rzeczach* czy w *Archeologii wiedzy*), często retrospektywne spojrzenie rzutuje wstecz pewną koncepcję władzy, później porzuconą i uznaną za nieadekwatną. Rozmawiając z Bernardem-Henry Lévym, Foucault odżegnuje się od czegoś, co nazywa „naturalizmem”, a co oznacza dla niego „dwie rzeczy: [po pierwsze] pewną teorię, wyobrażenie, iż poniżej poziomu władzy, jej podstępów i dokonywanych przez nią aktów przemocy, muszą zostać odnalezione rzeczy same w ich źródłowej żywotności: za murami azylu spontaniczność szaleństwa, poza systemem karnym żywy ferment przestępczości (*Delinquenz*), pod seksualnym zakazem czystość pragnienia. Po drugie zaś - pewien estetyczno-moralny wybór: władza jest tym, co złe, szpetne, nędzne, sterylne, monotonne, martwe, natomiast to, nad czym się władzę sprawuje - to jest dobre, autentyczne, wspaniałe”⁴⁵.

Kolejne rozdziały niniejszej pracy pokażą, czym jest Foucaultowska „pozytywna” (archeologiczna i genealogiczna) analiza. Z pewnością „zwrot”, dokonujący się na początku lat sześćdziesiątych w myśleniu Foucaulta, albo raczej pierwszy z nawiedzających jego dyskurs „kryzysów”, dotyczy czegoś więcej niż

⁴⁴ Por. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paryż 1966 (wydanie niemieckie: M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, przeł. U. Köppen, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971, s. 27.; dalej jako OD)

⁴⁵ M. Foucault, *Nein zum König Sex*, dz. cyt., s. 191. W innym wywiadzie (z Lucette Finas) usprawiedliwia do pewnego stopnia zastosowanie „czysto negatywnej koncepcji władzy” do szczególnego przypadku szaleństwa w klasycyzmie, zaznacza jednak, że w zasadzie uważa ją już za „nieadekwatną” (por. M. Foucault, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, „La Quinzaine littéraire” 1977, nr 241; wersja niemiecka: M. Foucault, *Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere*, przeł. J. Kranz, w: *Dispositive der Macht*, dz. cyt., s. 105). Pod tym względem interesujące są również jego komentarze do książki Thomasa S. Szasa *Fabrykacja szaleństwa*, w których określa szaleństwo jako „efekt władzy” (por. M. Foucault, *L'extension sociale de la norme*, „Politique hebdo” 1976, nr 212 oraz tegoż, *Sorcellerie et folie*, „Le Monde”, 23.04.1976; wersja niemiecka: M. Foucault: *Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. Ein Gespräch mit Pascale Werner*, oraz *Hexerei und Wahnsinn. Ein Gespräch mit Roland Jaccard*, przeł. W. Seitter, w: *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*, Merve Verlag, Berlin 1976, s. 83-92).

tylko wyrugowania hipotezy „czystego szaleństwa”; oznacza radykalną zmianę sposobu uprawiania historii, a tym samym również zmianę obrazu czasów współczesnych. Przywołując myśl z książki o Rousselu, można by rzec, iż niebezpieczeństwo nie kryje się w tym, że można zostać zwiedzionym przez tajemnicę, lecz w „świadomości, że istnieje jakaś tajemnica”⁴⁶. Poza historycznymi zjawiskami nie ma miejsca na tajemnicę *tego, co inne*. Zarazem jednak bardziej niepokojąca staje się sama historyczna pozytywność, dotąd ujmowana jako obszar wykluczenia czy deformacji sfery źródłowej. Podkreślanie nieciągłości „formacji dyskursywnych”, zmagania się w obrębie historii skonfliktowanych sił, wszystko to sprawia, że historia „tego samego” paradoksalnie w miejsce monotonnego wykluczenia wprowadza wymiar sporu i różnicy⁴⁷.

Czy przy tak głębokich przekształceniach zachowają swoją ważność zawarte w *Historii szaleństwa* i w rozprawie o „chorobie umysłowej” diagnozy dotyczące współczesności? Krytyka psychologii (lub „psychologizacji”) stanowi, jak się niebawem okaże, ważny wątek późniejszych tekstów Foucaulta, zwłaszcza *Słów i rzeczy* oraz *Nadzorować i karać*⁴⁸. Wpisuje się ona bowiem w szerszy kontekst archeologii i genealogii⁴⁹ nauk humanistycznych. Jednak przed krytycznym myśleniem, które odrzuca pojęcie alienacji (a jest to przecież jedna z konsekwencji „kryzysu”), otwiera się cały szereg nowych problemów. Trzeba będzie zbadać miejsce psychologii w nowoczesnej *episteme*, potem zaś ujawnić jej związek

⁴⁶ Por. M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paryż 1963 (wydanie niemieckie: M. Foucault, *Raymond Roussel*, przeł. R. Hörisch-Hellgrath, Suhrkamp, Frankfurt/M. s. 9-10).

⁴⁷ Por. T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1994, s. 139.

⁴⁸ Innym wątkiem, mającym swe źródło w *Historii szaleństwa*, jest rola nowoczesnej literatury. Podejmuje go Foucault w szeregu krytyczno-literackich esejów, głównie z lat sześćdziesiątych, oraz w *Słowach i rzeczach* (gdzie, jak się okaże, wyrażenie „literatura nowoczesna” jest właściwie pleonazmem).

⁴⁹ Por. s. 66-67 niniejszej pracy.

z mechanizmami „społeczeństwa dyscyplinarnego”. Pytanie o jej dalszy los, o jej ewentualne zniknięcie z pola wiedzy, stanie się pytaniem o możliwość wykroczenia poza tę *episteme* i poza ten model społeczeństwa.

2. W stronę analizy pozytywnej

Narodziny kliniki to jedna z niewielu prac Foucaulta, które za życia autora nawet w kręgach akademickich nie znalazły żadnego niemal oddźwięku⁵⁰. Również w późniejszych komentarzach nie poświęca się jej wiele uwagi. Wszelako z punktu widzenia logiki całego dzieła, będącej, jak się rzekło, swoistą logiką kryzysu, książka niewątpliwie na to zasługuje, i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze można ją bowiem czytać jako próbę wydobywania się z kryzysu związanego z odrzuceniem „hipotezy alienacji”. W miejsce dawnych, „negatywnych” pojęć wykluczenia, wyobcowania i zafałszowania wprowadzone zostają nowe, które unikają kłopotliwego odniesienia do ukrytej za zjawiskami istotowej prawdy. Jednocześnie badanie porusza się ciągle w obszarze, gdzie pozadyskursywne, instytucjonalne i polityczne praktyki mieszają się z praktykami dyskursywnymi, zarazem utrwalając i warunkując pewien typ wiedzy medycznej. Jeśli metodologiczne, czy też pojęciowe rozstrzygnięcia (przede wszystkim wprowadzenie „historycznego *a priori*”) okażą się kluczowe dla rozumienia pozytywnej analizy *episteme*, drugi kontekst, kontekst medycznej kontroli i normalizacji, wydaje się zapowiadać problematykę „biowładzy”, o której Foucault pisał w latach siedemdziesiątych. Oba wątki są tu ze sobą bardzo ściśle związane, zbiegają się bowiem w punkcie, który stanowi zasadniczy cel książki - w eksplikacji nowoczesnego, kształtującego się w okresie Rewolucji Francuskiej *doświadczenia klinicznego*.

„Archeologia spojrzenia medycznego” (podtytuł *Narodzin kliniki*, pominięty w polskim wydaniu) ma tedy za zadanie odtworzenie ruchu formowania się nowego typu wiedzy. Chodzi przy

⁵⁰ Por. D. Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paryż 1989 (wydanie niemieckie: D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie*, przeł. H. Henschen, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, s. 240.)

tym nie tyle o rekonstrukcję poszczególnych twierdzeń, konstytuujących jakiś korpus anatomii patologicznej, ile raczej o *warunki* ich akceptowalności⁵¹ i reguły rządzące konstrukcją takiego korpusu. U Foucaulta nie sposób doszukać się jednej, wszędzie obowiązującej definicji metody archeologicznej, określa ją on bowiem na różne sposoby w zależności od tego, czy przedmiot jego badań stanowią wyłącznie „formacje dyskursywne” (por. AW, s. 64) czy też relacje władzy/wiedzy. We wszystkich tych ujęciach istotny wydaje się jednak aspekt „systematyczny”. „Nic wszak nie może wystąpić jako element wiedzy, jeśli nie dopasuje się do systemu specyficznych reguł i przymusów [...]”⁵². Archeolog nie pyta o prawomocność, próbuje natomiast zrekonstruować system w jego faktycznym funkcjonowaniu. W jego skład wchodzić mogą elementy homogeniczne (np. dyskursywne), innym razem jawi się on jako swoisty splot elementów różnego rodzaju. Odpowiednio do tego zmienia się charakter i funkcja analizy archeologicznej. Zachowany zostaje za to główny postulat: ustalić warunki możliwości, dotrzeć do *a priori*. Od razu zaznaczyć trzeba, iż związki tak określonego projektu z transcendentalizmem i strukturalizmem wbrew pozorom nie są zbyt silne. System, o którym mowa, nie jest ugruntowany ani w podmiocie transcendentalnym, w „kategoriach” jego intelektu, ani w budowie ludzkiego mózgu lub jakiegokolwiek poza- i ahistorycznej strukturze. Poszukiwane *a priori* ma charakter *historyczny*, umożliwia zaś nie „wszelkie doświadczenie”, lecz doświadczenie ściśle określone, mające swój kontekst historyczny oraz instytucjonalny - na przykład „doświadczenie kliniczne”. Archeologia nowej postaci medycyny to zarazem archeologia jej „spojrzenia”. Między tym spojrzeniem (od pewnego momentu odpowiednio

⁵¹ M. Foucault, *Was ist Kritik*, dz. cyt., s. 34.

⁵² Tamże, s. 33.

„uzbrojonym”) a „przedmiotem”, na który się ono kieruje, zachodzi cały szereg stosunków, gra wyznaczająca każdorazowe, ulegające historycznym przekształceniom „struktury widzialności, w których pole i spojrzenie zostają połączone przez *kody wiedzy*”⁵³. System, wiążący niejako obserwatora z obserwowanym obiektem, nie mieści się ani po subiektywnej stronie podmiotu, ani po stronie obiektywności przedmiotowej - składają się na niego *pojęcia i praktyki*

W *Narodzinach kliniki* chodzi zatem o „warunki możliwości doświadczenia medycznego, takiego jakie stało się naszym udziałem w epoce współczesnej” (NK, s. 17). Foucault stara się opisać głęboką transformację, jaka u schyłku XVIII wieku doprowadziła do zdyskredytowania obowiązującego wcześniej schematu „nozologicznego”, klasyfikującego choroby, niczym osobliwe byty, według gatunków i rodzajów. Nowym przedmiotem, który stał się *widzialny* w wyniku tych przekształceń, jest *to, co jednostkowe*. Co jednak umożliwiło samą jego widzialność? Zmianie musiała ulec „relacja między chorobą a tym spojrzeniem, w którego polu się ona ujawnia” (tamże, s. 121), „zasadnicze kody percepcji, za jakich pomocą badano ciała chorych, pole przedmiotów, na które kierowała się obserwacja, powierzchwnie i głębokie przemierzane przez spojrzenie lekarza, cały system orientacyjny tego spojrzenia” (tamże, s. 79). Wydarzeniem o kluczowym znaczeniu było „otwarcie ciała”. Podobnie jak w przypadku psychologii, która docierała do normalności poprzez zjawiska patologiczne, istotę życia nowoczesna medycyna odkrywa, zdaniem Foucaulta, poprzez śmierć. Dopiero zwłoki ujawniają tajemnice żywego organizmu, a skalpel „otwierający ciało” otwiera zarazem oczy medyków na istotę

⁵³ M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 121. Dalej w tekście jako NK.

tego, co organiczne. Naturalnie gestowi temu towarzyszy, historycznie nawet niejednokrotnie go poprzedzając, cały szereg redefinicji, dotyczących choćby pojęcia „oznaki” czy „objawu”, nowe ujęcie „przypadku”, „wprowadzenie na obszar patologii struktur gramatyki i rachunku prawdopodobieństwa” (tamże, s. 139). Jednak ukonstytuowanie się doświadczenia klinicznego nie byłoby możliwe bez nowego ustalenia powiązań między życiem, chorobą i śmiercią. Aby ta druga przestała być patologicznym gatunkiem i nabrała charakteru jednostkowego, musiała pozostawać w stałym odniesieniu do śmierci. Z kolei jeśli choroba stanowi „wewnętrzne odchylenie życia” (tamże, s. 196), to tylko dlatego, że samo życie nieuchronnie do śmierci zmierza i w niej odnajduje swoją prawdę (por. tamże, s. 187). To zatem śmierć odciska na chorobie i życiu indywidualne piętno. „Stare arystotelesowskie prawo głoszące niemożliwość dyskursu o jednostce zostało wreszcie uchylone” (tamże, s. 214), odkąd dzieło choroby daje się zbadać w indywidualnym ciele podczas sekcji. Wszelkie odchylenia od patologicznej „klasyfikacji” stają się widoczne dla obserwatora, który ma do czynienia z konkretnymi organami atakowanymi zawsze w szczególny sposób. Nad zwłokami wykształca się też nowy język medyczny dostosowany do oddawania subtelnych różnic jakościowych, język metaforyczny i precyzyjny zarazem, czerpiący swoją siłę z „indywidualizującej” władzy śmierci.

Wszystkie te momenty - „otwarcie ciała”, nowe „kody wiedzy” (redefinicja podstawowych pojęć i relacji między nimi zachodzących), transformacja języka - ostatecznie składają się na „historyczne i konkretne *a priori* współczesnego spojrzenia medycznego” (tamże, s. 244). Poza nim istnieją jeszcze wcześniejsze, jak choćby *a priori* „nozologiczne”, które stanowi tło dla opisu „kliniki”. Foucault zawiesza pytanie o sensowność i

prawdziwość poszczególnych systemów⁵⁴, ich następstwa nie wykląda jako kumulacji wiedzy lub stopniowego przybliżania się do prawdy. Z drugiej strony nie zakłada również *nieuchwytniej* dla systemu *istoty* choroby. Dlatego, gdy określa doświadczenie kliniczne jako formę „*ukazywania się* rzeczy w ich prawdzie”, formę „*wtajemniczenia* w prawdę rzeczy” (tamże, s. 151), nie ujmuje najważniejszego wyrazu w cudzysłów. Unika więc odniesienia do prawdy „bez cudzysłowu” w sposób paradoksalny - właśnie unikając samego cudzysłowu, nadając za to pojęciu sens, by tak rzec, ironiczny. Prawda nie jest ukrytym rdzeniem, niedostępną rzeczą samą w sobie; faktycznie manifestuje się w historii, jednak nie tak, jak wyobrażają to sobie zwolennicy idei postępu poznania. Sens terminu „prawda” wyczerpuje się tu w rekonstrukcji historycznie usytuowanego systemu akceptowalności w obrębie danej dziedziny wiedzy pewnych twierdzeń *jako* prawdziwych. Ironię zaś pogłębia dodatkowo fakt, iż oprócz wiedzy i jej kodów, oprócz praktyk, jakimi się ona posługuje, by ukonstytuować swój przedmiot, ową „akceptowalność” warunkuje mnóstwo czynników, nie mających pozornie nic wspólnego ze szlachetną i ekskluzywną dziedziną prawdy.

Trudno powiedzieć, na ile „doświadczenie kliniczne” w ścisłym sensie stanowiło dla Foucaulta istotny element współczesnego świata. Z punktu widzenia „historii terażniejszości” ważne jest bowiem nie tyle (a w każdym razie nie przede wszystkim) istnienie samej anatomii patologicznej, co rozprzestrzenienie się właściwych jej „form widzialności” (umożliwiających percepcję tego, co jednostkowe) na inne dziedziny. Fakt ów nie wiąże się przy tym wyłącznie z wyjątkowymi walorami teoretycznymi medycyny klinicznej. Siła klinicznego spojrzenia odsyła bowiem do szerszego

⁵⁴ Por. H.L. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt., s. 73-76.

kontekstu „medykalizacji” społeczeństwa: „Zaczyna się odczuwać powszechną obecność lekarzy, których krzyżujące się spojrzenia tworzą sieć i w każdym punkcie przestrzeni, w każdej chwili, utrzymują nieprzerwany, zmienny, zróżnicowany nadzór” (tamże, s. 53). Polityczny status kliniki wiąże się oczywiście z jej funkcjonowaniem jako *instytucji* w ramach społeczeństwa ulegającego gwałtownym przemianom. Widać to zwłaszcza w burzliwych dyskusjach podejmowanych w okresie Rewolucji, gdzie jawi się ona jako „konkretne rozwiązanie problemu kształcenia lekarzy i tworzy definicję kompetencji lekarza” (tamże, s. 105). Stopniowo na drugi plan schodzą sprawy dotyczące konieczności zapewnienia niezbędnej liczby „oficerów medycznych”. Właściwym terenem, na którym medycyna sprawuje swą funkcję, staje się przestrzeń społeczna jako taka. Równoległe powstają dwie, pozornie ze sobą sprzeczne, wizje: wizja społeczeństwa ściśle nadzorowanego przez armię zawodowego „kleru medycznego” oraz utopijny sen o świecie doskonałym, gdzie „medycyna w końcu zniknie wraz ze swym przedmiotem i racją swego istnienia” (tamże, s. 54). Sprzeczność to pozorna, albowiem w jednym i w drugim przypadku manifestuje się podstawowe dla dziewiętnastowiecznej medycyny pojęcie *normy*.

Zasygnalizowana wyżej problematyka z perspektywy *Nadzorować i karać* czy *Woli wiedzy* wydaje się ważniejsza dla Foucaultowskiego opisu epoki współczesnej niż wszystkie rozważane wcześniej archeologiczne zawłości. Zwłaszcza zagadnienie „normalizacji” oraz kwestia kontroli sprawowanej nad „ciałem społecznym”, swego rodzaju transformacji społeczeństwa w wielką „klinikę”, gdzie jednostki poddane są nieugiętemu władztwu *spojrzenia*, powracać będzie w późniejszych pracach. Nowy typ organizacji, gdzie człowiek jest „zwierzęciem w polityce, w której

postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu”(HS, s. 125), władza skupiająca się na procesach biologicznych („rozmnażania, urodzin i umieralności, stanu zdrowia, ciągłości życia, długowieczności”; tamże, s. 122), w naturalny niejako sposób sprzymierza się z medycyną; umacnia ją, jednocześnie wykorzystując jej osiągnięcia. Jednak echa archeologicznej analizy, odkrywającej w doświadczeniu klinicznym warunki możliwości poznania zjawisk „jednostkowych”, odnaleźć można również tam, gdzie przedmiot badań stanowią procedury dyscyplinarne, obniżające „próg podległej opisowi indywidualności”, czyniące z tego opisu „środek kontroli i metodę dominacji” (NiK, s. 186)⁵⁵. Tam również nowy typ wiedzy (i władzy) wiąże się z narodzinami „nauk o człowieku”⁵⁶.

„Archeologia humanistyki”, której Foucault poświęci się w *Słowach i rzeczach*, w zasadzie abstrahuje od wszelkich kontekstów pozadyskursywnych. Dlatego nici łączącej to dzieło z *Narodzinami kliniki* nie da się po prostu przedłużyć, tak by ustanowiła ona jakąś ciągłość, sięgającą aż po genealogiczne rozważania o społeczeństwie dyscyplinarnym⁵⁷. Wszelako taka, nieco „krótsza”, nić istnieje, a jest nią właśnie wątek nauk humanistycznych i konstytutywnego dla nich, po-klasycznego rozumienia *skończoności*. Stwierdzając „znaczenie medycyny dla ukonstytuowania się nauk o człowieku” (NK, s. 249) Foucault zwraca uwagę na odwrócenie, jakie w doświadczeniu klinicznym,

⁵⁵ Na tej samej stronie przywołuje Foucault „historyczny problem wyłonienia się pod koniec XVIII wieku czegoś, co można by umieścić pod znakiem nauk «klinicznych»; problem pojawienia się jednostki (a nie gatunku) w obrębie wiedzy” (tamże).

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Przyczyny, dla których problem nauk o człowieku, wiedzy o tym, co jednostkowe, wraz z przejściem do „analitiki władzy” wydaje się tracić swą tożsamość, złożyć trzeba na karb kolejnego „kryzysu”. W wywiadzie z roku 1975 Foucault powie: „Archeologię nauk humanistycznych trzeba oprzeć na badaniu stosunków władzy, kolonizujących ciała, gesty i sposoby zachowania” (M. Foucault, *Pouvoir et corps*, w: „Quel corps?” 1975, nr 2; wersja niemiecka: M. Foucault, *Macht und Körper*, przeł. W. Garst, w: *Mikrophysik der Macht*, dz. cyt., s. 111).

dzięki jego specyficznemu stosunkowi do śmierci jako czynnika indywidualizacji, dokonało się w ramach opozycji: skończoność/nieskończoność. „Dla myślenia klasycznego skończoność określała się jedynie poprzez negację nieskończoności, gdy tymczasem myśl, która wykształciła się pod koniec XVIII wieku, nadaje jej moc pozytywności” (tamże). Nowoczesna *episteme* i prymat „antropologii” nie byłyby, zgodnie z Foucaultowskim opisem z *Les mots et les choses*, możliwe bez tego odwrócenia.

3. Nowoczesna *episteme*

Jeśli *Archeologia wiedzy* stanowi swego rodzaju „rozprawę o metodzie”, to „archeologii stosowanej”, do której owa rozprawa odnosi się w pierwszym rzędzie, szukać należy (z pewnymi, jak się okaże, zastrzeżeniami) w *Słowach i rzeczach*. Niezależnie od autokrytyki sformułowanej potem przez samego Foucaulta oraz od licznych zastrzeżeń komentatorów, piętnujących „iluzje” i ograniczoność perspektywy, zawężonej do badania relacji czysto dyskursywnych, pozostaje faktem, iż to właśnie prace z drugiej połowy lat sześćdziesiątych najkonsekwentniej rozwijają projekt *pozytywnej* analizy historycznego *a priori*. Ograniczony jest wprawdzie jej zasięg, poza którym znajdują się teraz wszystkie konteksty pozadyskursywne (społeczne, ekonomiczne, polityczne, instytucjonalne), jednak właściwy archeologii aspekt *systematyczny* dopiero tutaj ujawnia się w całej pełni. Z tego też powodu mówi się czasem o „strukturalistycznym” okresie autora *Nadzorować i karać*, wbrew jego własnym zastrzeżeniom, by nie łączyć go z panującą wówczas teoretyczną rewolucją⁵⁸.

Jeśli formułowanie twierdzeń lub teorii podlega specyficznym regułom⁵⁹, to zadaniem „archeologii wiedzy” jest odkrycie tych reguł, opisanie systemu, jaki one tworzą. Pytanie brzmi: „zgodnie z jakim schematem mogła ukonstytuować się wiedza, na gruncie jakiego historycznego *a priori* i w żywiole jakiej pozytywności pojawić się mogły idee, ukształtować nauki, doświadczenia - zostać poddane filozoficznej refleksji, jak powstać mogły [różne typy] racjonalności, by wkrótce być może znów ulec rozpadowi lub przeminąć” (OD, s. 24)? *Episteme* oznacza ni mniej ni więcej tylko owo „pole

⁵⁸ O wiązaniu jego dzieła ze strukturalizmem ironicznie mówi Foucault w przedmowie do niemieckiego wydania *Słów i rzeczy*, że jest to wprawdzie coś, co „sprawia mu zaszczyt”, na co jednak „nie zasłużył” (OD, s. 15-16).

⁵⁹ Por. s. 31 niniejszej pracy.

epistemologiczne”, warunkujące pojawianie się poszczególnych elementów wiedzy. Fundamentalna różnica między strategią Foucaulta a strukturalizmem znów tkwi w nacisku, jaki spoczywa w *Słowach i rzeczach* na wymiarze diachronicznym, choć specyficzne rozumienie dziejów sytuuje tę książkę poza starym sporem Lévi-Straussa z Sartre’em: struktura albo historia⁶⁰. Same struktury wprowadzone tu bowiem zostają w historyczny ruch, przy czym ten ostatni, nie będąc procesem akumulacji czy wzrastającej doskonałości poznania, ani nawet miejscem jakiegoś przekazywania sensu, podlega prawu zerwania i nieciągłości, tak że reguły konstruowania wiedzy na gruncie jednej *episteme* nie znajdują zastosowania w innym porządku. Każdy historyczny system wyznacza „warunki, w których dyskurs mówiący o rzeczach może zostać uznany za prawdziwy” (tamże, s. 204). To zaś, że następowaniem po sobie poszczególnych systemów, analizowanych „immanentnie” (bez podejmowania kwestii ich prawdziwości czy sensowności), nie rządzi żadna teleologia, nieuchronnie nadaje im, podobnie jak wyznaczającym ich granice cięciom, status „wydarzeń”⁶¹.

⁶⁰ Por. M. P. Markowski, *Anty-Hermes*, „Posłowie” do: M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. zbiorowe, FUNDACJA ALETHEIA, Warszawa 1999, s. 383. Lévi Strauss, który ostro krytykował Satri’owską, dialektyczną wizję historii (por. Cl. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969, rozdz. IX, zwłaszcza strony 384-404), sam nie postulował rzecz jasna wyeliminowania analizy diachronicznej. Pragnął natomiast podporządkować ją głównemu celowi, jakim było dla niego dotarcie do „nieuświadomionej struktury”, form, które można by uznać za „zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych” (por. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, wyd. 2, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 29, 28). Historia jawi się jako integralny składnik antropologii strukturalnej, o ile „ukazując przekształcające się instytucje, pozwala wydobyć strukturę utajoną pod różnymi ich postaciami i trwającą w następstwie wydarzeń” (tamże, s. 29).

⁶¹ Rzeczą interesującą byłoby prześledzenie kontekstów, w których termin „wydarzenie” (*événement*) pojawia się we współczesnej myśli francuskiej, oraz wpływu, jaki na tę myśl wywarła późna filozofia Heideggera z kluczowym dla niej pojęciem „Ereignis”. U Foucaulta „wydarzenie” odgrywa kluczową rolę zwłaszcza w *Archeologii wiedzy*; w wykładzie inauguracyjnym w Collège de France zostaje natomiast wprowadzone jako jedno z trzech podstawowych pojęć analizy dyskursu (por. M. Foucault, *L’ordre du discours*, Gallimard, Paryż 1971; wyd. niemieckie: M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, przeł. W. Seitter, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1991, s. 35; dalej jako ODis). Jako myślenie wydarzenia entuzjastycznie witał też filozof w 1970 roku Deleuze’a *Logikę sensu* (Paryż 1969) (por. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, „Critique” 1970, nr 282; wersja niemiecka: M. Foucault, *Theatrum*

Foucault podejmuje próbę opisu dwóch fundamentalnych wydarzeń-zerwań. Zachodzą one w dyskursywnym porządku wiedzy, dotyczą tedy - by posłużyć się trafnym spostrzeżeniem Canguilhema - „pojęć, nie ludzi”⁶². Chodzi o fakt, iż „pewna kultura w ciągu kilku lat przestaje myśleć tak, jak czyniła to do tej pory, zaczyna natomiast myśleć co innego i inaczej” (OD, s. 83). Podobnie jak w *Historii szaleństwa* mamy tu trzy (tym razem „epistemologiczne”) epoki: renesans, epokę klasyczną i nowoczesność. Podobnie jak tam, zerwania przypadają na połowę siedemnastego wieku w przypadku dwu pierwszych oraz na początek wieku dziewiętnastego. Właśnie owo drugie wydarzenie, oddzielające klasycyzm od „naszej epoki nowoczesnej” (podkr. moje - M.H.; OD, s. 25), jak również ogólna „budowa” ostatniej *episteme*, stanowić będzie przedmiot dalszych rozważań.

Porządek wiedzy poprzedzający epokę nowoczesną opierał się na zasadzie *przedstawienia*. Nie jest w tym miejscu możliwa szczegółowa rekonstrukcja klasycznej *episteme*, niech zatem wystarczy rzut oka na ten jej aspekt, który zdecydowanie odróżnia ją od wszystkiego, co miało, zgodnie z chronologią *Słów i rzeczy*, nastąpić później. Instruktywnym przykładem może być obraz Velesqueza *Las meninas (Panny dworskie)*, przez samego autora potraktowany jako swoista „esencja” klasycyzmu. Całą złożoną grę przedstawień uruchamia tu pewne „miejsce”, które kolejno zająć winien malarz, widz lub „portretowana” para królewska. W zależności od tego, kto znajdzie się w owym „miejscu króla”,

philosophicum, przeł. W. Seitter, w: G. Deleuze, M. Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Merve Verlag, Berlin 1977, s. 21-58).

W *Słowach i rzeczach* „wydarzenie” odnosi się przede wszystkim do zerwań oddzielających kolejne *episteme* (por. OD, s. 229, 245, 328, 356), nie pozostaje to jednak bez wpływu na rozumienie momentu „systemowego”, pogłębiając jeszcze specyficzną (nie-teleologiczną) „historyczność” każdego *a priori* (i tak odróżniającą projekt Foucaulta od metody strukturalistycznej, gdzie struktury nie „wydarzają się”, lecz *trwają*, warunkując zawsze zmienne i nietrwałe fenomeny).

⁶² G. Canguilhem, *Śmierć człowieka czy kres możliwości Cogito*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 242.

zmieniają się konfiguracje postaci, wprawianych w nieprzerwany ruch. Przedstawienie osiąga niezwykłą, suwerenną dynamikę dzięki niejednoznaczności i, by tak rzec, potencjalnemu (lub wirtualnemu) charakterowi władzy spojrzenia, mogącej znaleźć się w posiadaniu *każdego*, w rezultacie zaś nie będącej *niczyją* własnością. Działa pod nieobecność podmiotu o ustalonej tożsamości, wyznacza jedynie jego pozycję⁶³. „Ten podmiot właśnie - który jest «Tym właśnie» - został wyłączony”⁶⁴. Brak, jaki odkrywa patrzący „wstecz” filozof, w rzeczywistości nie jest żadnym brakiem, lecz warunkiem możliwości opisywanego porządku. Zachwieje nim natomiast krytyczna próba docieczenia reguł, na których wspiera się przedstawienie, próba oparcia przedstawienia na fundamencie innym niż ono samo, podsunięcia ludzkiego *podmiotu* na „miejsce króla”. Przedtem „bezpieczeństwo” tego miejsca była gwarancją suwerenności organizującej zasady, jego zajęcie zbiegnie się więc z postawieniem jej pod znakiem zapytania. Zmierzch klasycyzmu następuje, zdaniem Foucaulta, wraz z pytaniem „o warunki, pod którymi istnieć może wszelkie przedstawienie świata” (OD, s. 204), początek epoki nowoczesnej rozumieć można natomiast jako odnalezienie (albo „umieszczenie”) owych warunków możliwości w *człowieku* jako takim. To on będzie naczelną figurą, punktem, do

⁶³ Zgodnie z Foucaultowskim opisem, w epoce klasycznej tym, co wiązało rzeczy („naturę”) z poznającym je człowiekiem („naturą ludzką”), był doskonale przezroczysty *dyskurs*. (por. CS, s. 203-206). Stanowił on zarazem właściwy żywioł wiedzy, artykułującej się jako „tablica”, uporządkowany ciąg jasnych i wyraźnych idei - „przedstawień”. Obydwa człony, między którymi na pozór ów system znaków jedynie pośredniczył - przedstawiany byt i przedstawiający człowiek - pozostawały na obrzeżach klasycznego „Ładu”.

Obraz Velasqueza, projektujący wirtualne miejsce, którego zajęcie przez ten czy inny podmiot uruchamia każdorazowo nieco odmienny mechanizm reprezentacji, wskazuje, według Foucaulta, na fundamentalny rys klasycznego dyskursu. Dochodzi tu mianowicie do swoistego podwojenia, w którym współprzedstawione zostaje samo przedstawienie (por. OD, s. 99). Takie „przedstawienie przedstawienia” jest w obrębie dyskursu konieczne, by przebieg przedstawień, pojawiających się realnie w sposób chaotyczny, przetworzyć w „tablicę”, wpisać byt w „różnorodność charakterów, w mniej i bardziej ogólne cechy” (CS, s. 204), zgodnie z porządkiem identyczności i różnic. To rodzaj dyskursywnej *pamięci*, umożliwiającej (jak ludzka pamięć) „porównywanie nieaktualnych elementów” (por. CS, s. 203, 204) i zapobiegającej ich rozproszeniu.

⁶⁴ M. Foucault, *Las meninas*, przeł. A. Tatarkiewicz, „Studia Estetyczne” 1971, t.8, s. 234 (fragment *Słów i rzeczy*).

którego zmierzają wszystkie osie, wyznaczające prawa konstruowania nowoczesnej wiedzy. Kiedy Foucault, z właściwą sobie lekkością, formułuje następujący wniosek: „Przed końcem XVIII wieku *człowiek* nie istniał” (CS, s. 203), należy pamiętać, że kwestia dotyczy *pojęcia* człowieka, i to nie jakiegokolwiek bądź - istniały wszak wcześniej różne koncepcje na temat tego, co stanowi istotę człowieka, koncepcje odgrywające każdorazowo pewną rolę w systemach wiedzy (renesansowej i klasycznej), nigdy jednak nie doszło do tego, by w pojęciowej siatce epoki „człowiek” zajął centralną pozycję.

Momentem o decydującym znaczeniu dla narodzin nowoczesności było pojawienie się krytycznej filozofii Kanta. Kartezjański gest, pozornie ustanawiający epistemologiczny prymat ludzkiej świadomości, należy do starego porządku (stanowi wręcz istotny moment jego genezy; por. OD, s. 82-91). „Przejście od «myślę» do «jestem» dokonywało się w świetle oczywistości [...]. Nie można więc zarzucać owemu przejściu, że całość bytu nie zawiera się w myśleniu, ani też, że szczególny byt, określony przez «jestem», nie jest analizowany ze względu na siebie [...] Tak długo, jak trwał klasyczny dyskurs, pytanie o właściwy Cogito sposób istnienia nie mogło zostać wypowiedziane” (CS, s. 205-206). Dopiero Kant postawił to pytanie i udzielił na nie odpowiedzi. Czyniąc z przedstawienia „Myślę” coś, co „musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom [...]”⁶⁵, samo nie może być jednak wyprowadzone z żadnego innego przedstawienia⁶⁶, określając fundującą, transcendentalną funkcję podmiotu w ekonomii przedstawień, wskazał jednocześnie warunki możliwości owej

⁶⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 238.

⁶⁶ Por. tamże, s. 239-240.

ekonomii⁶⁷. Nie należy wszelako przypisywać Foucaultowi poglądu, jakoby „indeks autorski” Kanta *tłumaczył* dokonującą się w obszarze *episteme* dogłębną transformację⁶⁸. Wydarzenia dotyczą pojęć, nie ludzi - znaczy to między innymi, iż za zmianą struktur pojęciowych nie stoi autor i jego dzieło; aby ją zrozumieć, trzeba raczej skupić się na samych pojęciach, na pojęciowych konstelacjach tworzących skomplikowaną sieć, nie dających się przypisać jednej instancji. Spośród dwóch podstawowych kategorii, które wchodzi tu w grę, pierwsza - kategoria *skończoności* - wiąże się wprawdzie z myślą autora *Krytyki czystego rozumu*, jednak sensu, jaki nadaje jej Foucault, nie sposób do tego kontekstu zredukować. Była już mowa o inicjującym nowoczesną epokę odwróceniu stosunku pomiędzy skończonością i nieskończonością. Pozytywne ujęcie porządku skończonego manifestuje się na całym polu epistemologicznym, a zatem nie tylko w teoriach filozoficznych, lecz także (by nie rzec - przede wszystkim) w trzech głównych badanych przez Foucaulta dziedzinach - w nowoczesnej biologii, ekonomii politycznej oraz filologii. „Sposób istnienia Cogito” to jego skończoność; poza czynnością myślenia⁶⁹ obejmuje ona również inne aspekty egzystencji człowieka, będącego wszak istotą żyjącą, pracującą i mówiącą. Jako taka właśnie istota „człowiek” organizuje we

⁶⁷ Również „późny” Heidegger ujmuje epokę nowoczesną jako „panowanie tego, co subiektywne” (por. M. Heidegger, *Nietzsche*, T. II, dz. cyt., s. 136). Wyłonienie się nowej, antropologicznej zasady, w myśl której człowiek (świadomość, *ego*) jest podmiotem (*subiectum*) - w źródłowym sensie „leżenia u podstaw” wszelkiego bytu - wiąże on jednak wyraźnie z filozofią Kartezjusza i Leibniza (tamże, s. 226, 456). Już tu dostrzega bowiem moment ustanowienia swoistego prymatu człowieka w obrębie reprezentacji. Gdy ludzki byt staje się „bytem wyróżnionym” w sensie „przedstawiającego się przedstawienia” (tamże, s. 287), „*subiectum*, które w każdej chwili przedkłada się już we wszelkim przedstawianiu”, rzeczywistość tego, co jest, zaczyna oznaczać „przedstawioność (*Vorgestelltheit*) przez przedstawiający podmiot i *dla* niego” (tamże, s. 124).

⁶⁸ Por. T. Komendant, *Władze dyskursu*, dz. cyt., s. 124. Pewne światło na pojawiający się tu problem rzucają uwagi Foucaulta (również na temat *Słów i rzeczy*) z jego eseju *Kim jest autor* (w: M. Foucault, *Szaleństwo i literatura*, dz. cyt., s. 199-219).

⁶⁹ Zdecydowany nacisk na skończony charakter poznania u Kanta (rozumianego jako „przedstawianie”) kładł Heidegger (por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989). W odróżnieniu od poznania boskiego, które przedstawiając coś, zarazem „nadaje temu bytowi bycie, pomaga mu powstać” (s. 31), a więc niejako ów byt wytwarza, poznanie ludzkie jest skazane na byt

wspomnianych naukach poznanie różnego rodzaju zjawisk - fenomenu życia, zasad ekonomii i językowych reguł. Dochodzi do sytuacji paradoksalnej - „miejsce króla” zajmuje istota skończona, punkt odniesienia, bez którego nie jest odtąd możliwe żadne poznanie (znajomość procesów ekonomicznych - bez znajomości pracującego człowieka, ożywianego pragnieniem, wiedza o języku - bez uwzględnienia „mówiącego podmiotu” i jego „woli”, którą język „wyraża”; por. OD, s. 353), w samym tym poznaniu jawi się jako coś ograniczonego, więcej nawet - zagrożonego przez napierające zewsząd uwarunkowania.

Zdominowany przez życie, pracę i język - żyjący, pracujący i mówiący człowiek jest bytem skończonym. Jego skończoność zawsze oznacza jednak zarazem zanurzenie w *historii*, która stanowi „fundamentalny sposób istnienia” (OD, s. 271) analizowanych przez nowe nauki zjawisk. Odsłonięcie przez Cuviera „historyczności właściwej życiu” (tamże, s. 337), wprowadzenie do badań filologicznych wymiaru „diachronicznego” (tamże, s. 358), wreszcie umieszczenie w historycznej perspektywie problematyki pracy i produkcji - wszystko to nadaje istotnie dziejowy charakter „środowisku” człowieka. Antropologicznego wątku skończoności nie sposób oddzielić od wątku historii, co najlepiej widać w przypadku Marksa, nieodrodzonego syna dziewiętnastowiecznej *episteme*. Położenie jednostek ludzkich zepchniętych na poziom zaspokajania najbardziej elementarnych potrzeb, doświadczających w dramatyczny sposób rzekomo powszechnych i naturalnych ograniczeń, staje się zrozumiałe dopiero na gruncie wyjaśnienia historycznego, „to, co inni przypisują naturze albo spontanicznemu porządkowi rzeczy, zostaje

uprzednio „dany”. Receptywność ta stanowi jego najbardziej podstawowy rys i określa jego charakter jako poznania skończonego (por. s. 32).

rozpoznane jako rezultat historii i wyobcowanie skończoności” (tamże, s. 319). Tak oto skończoność człowieka najpełniej wyraża się w tym, iż nie może on nigdy w pełni zapanować nad trzema żywiołami, nad ich historycznością, w którą jest rzucony, tak że w końcu, uczestnicząc w historii życia, pracy czy języka, sam nie posiada historii naprawdę własnej: „o ile mówi, pracuje i żyje, w swoim właściwym bycie całkowicie wpłątany jest w szereg historii, które nie są ani homogeniczne w stosunku do niego, ani jemu podporządkowane” (tamże, s. 441).

Dwuznaczny status „człowieka”, zdaniem Foucaulta, wyraża się w specyficznym napięciu pomiędzy dwoma aspektami jego skończoności. Z jednej strony oznacza ona mianowicie opisane wyżej historyczne wyobcowanie, z drugiej zaś - stanowi pozytywny warunek *poznania* owych procesów ogarniających i przekraczających konkretną ludzką egzystencję, oraz - co jeszcze ważniejsze - samowiedzy człowieka jako istoty skończonej. „Każda z pozytywnych form, dzięki której człowiek pojmuje własną skończoność, jest mu dana na podłożu tej właśnie skończoności” (CS, s. 208) - na mocy faktu, iż sam posiada ciało, doświadcza pragnienia, używa słów. To, co *pozytywne*, przekształca się niepostrzeżenie w to, co *istotowe*. Właśnie owo przekształcenie odsyła nas znów do problematyki filozoficznej lub, ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, do problemu współczesnej filozofii. Jakkolwiek bowiem podtytuł książki sugeruje, iż mamy do czynienia z „archeologią nauk humanistycznych”, Foucault w istocie mówi o nich dopiero w ostatnim rozdziale. Rekonstrukcja ostatniej *episteme* zaczyna się od analizy wspomnianych trzech nauk pozytywnych, gdzie ujawniają się podstawowe fenomeny: życia, pracy i mowy. Jednak to, na jakiej zasadzie te ostatnie pełnią funkcję „quasi-transcendentalną” (por. OD, s. 307) (będąc czymś dostępnym

badaniu empirycznym, są zarazem warunkiem możliwości poznania), staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy wzrok archeologa kieruje się ku refleksji wprost wywodzącej się z samej idei transcendentalizmu. Nowego sensu nabiera tu Hegłowska definicja filozofii jako jej własnej epoki „ujętej w myślach”. Myśl nowoczesna ujmuje *episteme*, do której sama należy, swoją własną epokę, rozumianą jako epoka w dziejach wiedzy, przy czym - podobnie jak u Hegla - „ujęcie” owo nie posiada charakteru pełnej samowiedzy. W filozofii *ujawnia się* jedynie właściwe nowoczesności historyczne *a priori*, mechanizm, poza który nie może ona wykroczyć, którego też nie jest w stanie dostatecznie oświetlić, o ile jest on właśnie mechanizmem *jej* funkcjonowania⁷⁰.

Dwuznaczność cechująca nowe określenie skończoności (napięcie między tym, co pozytywne i tym, co istotowe; uznanie za podstawę wszelkiego pozytywnego poznania konkretnych form egzystencji, będących jednocześnie owego poznania przedmiotem) wiąże się z trzema pozostałymi momentami: „podwojeniem empiryczno-transcendentalnym”, odniesieniem Cogito do tego, co „niemyślane” oraz „wycofywaniem się i powrotem źródła”. To one wyznaczają system „reguł i przymusów”⁷¹ obowiązujących w nowoczesnej filozofii. Z chwilą, gdy „miejscem analizy nie jest już

⁷⁰ Osobnego rozważenia wymagać będzie kwestia miejsca, z którego Foucault rozwija swoją archeologię, *dystansu*, pozwalającego mu ustawić lustro odbijające porządek nowoczesnego dyskursu filozoficznego (por. s. 84-87 niniejszej pracy).

Mimo wszystko zagadkowy wydaje się natomiast status, jaki przypada w *Słowach i rzeczach* filozofii. Przypuszczeniu, jakoby to w niej odzwierciedlało się historyczne *a priori* nowoczesności jako takiej, przeczy fakt, iż sferze filozoficznej nie przyznaje się tu roli nadrzędnej w stosunku do nauk dedukcyjnych lub trzech „nowoczesnych” nauk o życiu, mowie i pracy. Foucault sceptycznie odnosił się do tego rodzaju idei, w jednym z wywiadów stwierdził wręcz, iż jego zdaniem „od stu pięćdziesięciu lat” „filozofia jako autonomiczna działalność już nie istnieje”, przestała być na gruncie kultury zachodniej miejscem fundamentalnych „wyborów” (M. Foucault, *Szaleństwo, literatura, społeczeństwo*, w: tegoż, *Szaleństwo i literatura*, dz. cyt., s. 238, 239). Z drugiej jednak strony „sen antropologiczny”, o którym mowa w przedostatnim rozdziale („Człowiek i jego sobowtór”), zgodnie z Foucaultowską diagnozą dotyczy całej *episteme*. W tym sensie filozofia, wraz z całym systemem ambiwalencji, w jaki z konieczności wikła się, będąc próbą postawienia skończonej istoty ludzkiej w „miejscu króla”, zachowuje z punktu widzenia archeologicznej *analizy* status poniekąd uprzywilejowany. Nawet jeśli nie jest obszarem pierwotnego rozstrzygnięcia, jej własna *pretensja* do „ugruntowywania” wiedzy pozytywnej wyróżnia ją jako przedmiot badań.

przedstawienie, lecz człowiek w swej skończoności” (CS, s. 211), pojawia się szereg strategii, gdy idzie o dociekanie warunków poznania. U Kanta „podmiot, który nie jest nigdy dany w doświadczeniu (ponieważ nie jest empiryczny), który jest jednak skończony (jako że nie istnieje intuicja intelektualna), w swojej relacji do obiektu X określa wszystkie formalne warunki doświadczeń w ogóle” (OD, s. 300). W myśli pokantowskiej rozprasza się niejako sama funkcja transcendentálna, bycie warunkiem możliwości doświadczenia. W wyniku wtargnięcia w obszar wiedzy wymiaru dziejowego, odkryte zostają historyczne, społeczne i ekonomiczne determinacje poznania (jest to tak zwana przez Foucaulta „dialektyka transcendentálna”; CS, s. 212). Z drugiej strony wykształca się sposób myślenia, umieszczający tę samą funkcję „po stronie przedmiotu” (także człowieka jako przedmiotu fizycznego). Tu powstaje pozytywizm w sensie „estetyki transcendentálnej” (tamże), badającej obiektywne (również fizjologiczne) uwarunkowania percepcji, opartej na założeniu, że istnieje „natura poznania ludzkiego, określająca jego formy, a przy tym możliwa do ujawnienia we właściwych mu treściach empirycznych” (tamże)⁷². Wreszcie pojawia się również filozofia życia, pracy i mowy, która mimo swego pozornie przedkrytycznego charakteru, stanowi „kres metafizyki”⁷³. Także ona przybiera formę „analizy skończoności”, za punkt wyjścia obierając trzy „quasi-transcendentalia”, dane jedynie w namyśle nad skończonym żyjącym, mówiącym i pracującym podmiotem. Próba pogodzenia

⁷¹ Por. s. 31 niniejszej pracy.

⁷² Użycie przez Foucaulta terminów zaczerpniętych z *Krytyki czystego rozumu* sugeruje, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z jakimś przedłużeniem filozofii Kanta (interpretację taką znaleźć można u Dreyfusa i Rabinowa, dz. cyt., s. 57). W innym miejscu pozytywizm, rozumiany ogólnie jako myślenie, które poszukuje czynników określających relacje między przedstawieniami „w samym bycie”, zostaje przeciwstawiony transcendentalizmowi (por. OD, s. 300-302)

⁷³ „W ten sposób myśl współczesna będzie przeciwstawiać się własnym skłonnościom metafizycznym [...]: filozofia życia wykrywa w metafizyce zasłonę iluzji, filozofia pracy uważa ją za wyalienowane myślenie i ideologię, filozofia mowy za kulturowy epizod” (CS, s. 210).

dwóch pierwszych perspektyw, podjęta, zdaniem Foucaulta, w fenomenologii nie prowadzi do usunięcia ambiwalencji. „Bez wątplenia nie jest możliwe nadanie empirycznym treściom wartości transcendentalnej, ani ich przemieszczenie w kierunku konstytuującej podmiotowości” (OD, s. 306). Fenomenologia nie może doprowadzić do pogodzenia wymiaru historycznego z wymiarem cielesności, podporządkowując zarazem obydwie sfery transcendentalnej funkcji *podmiotu*, i ostatecznie skazana jest na oscylowanie między tymi wymiarami oraz między faktycznością i idealnością⁷⁴. Jeśli przyznanie człowiekowi funkcji transcendentalnej (w sensie uczynienia go uprzywilejowanym miejscem, w którym skupiają się warunki możliwości doświadczenia) nie ma oznaczać jego całkowitej idealizacji, z konieczności czyni z niego swoisty „dublet transcendentalno-empiryczny”. Taka zaś idealizacja nie jest możliwa. Była już mowa o tym, że indywiduum jako przedstawiciel gatunku, użytkownik języka, istota wytwarzająca narzędzia, wreszcie jako podmiot poznania różny od *intuitus originarius*, nieodwołalnie pogrążone jest w skończoności (oraz w historii lub historiach związanych z dziejowym charakterem samych „transcendentaliów”) i właśnie *jako takie* ma stać się absolutnym punktem oparcia wiedzy. Dlatego też nie może się powieść wysiłek zachowania czystości podmiotu, przekształcenia go w czystą myśl: „Jeśli [...] w świecie człowiek jest miejscem podwojenia empiryczno-transcendentalnego, jeśli musi być paradoksalną figurą, w której dzięki empirycznym treściom poznania ujawnione zostają warunki ich możliwości, tym samym nie może być dany sobie w bezpośredniej i suwerennej przezroczystości Cogito” (CS, s. 215).

⁷⁴ Bernhard Waldenfels zwraca uwagę, iż Foucaultowska krytyka fenomenologii bardziej niż samego Husserla dotyczy Merleau-Ponty’ego, który zresztą rozpoznał i opisał wspomnianą ambiwalencję w *Fenomenologii percepcji* (por. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, s.525-526, 174-178).

Na płaszczyźnie archeologicznej współczesne Cogito i jego odwrotna strona - to, co niemyślne - są sobowótami. Suwerennemu głosowi wtóruje cały chór niepożądanych postaci. W świetle dotychczasowych analiz nie powinno się to wydawać czymś zaskakującym: czyż człowiek wplątany w tyle przekraczających go historii, w życie gatunku, historycznie określone stosunki społeczne, w strumień mowy, która zaczęła się przed nim i trwać będzie po jego śmierci, czyż człowiek ten może być w pełni przejrzysty dla samego siebie? To oczywiste, że w akcie refleksji odkryje formy nieświadomego, elementy, których źródła nie stanowi jego własna spontaniczność. W *Fenomenologii percepcji* Maurice Merleau-Ponty, powołując się na Husserla, pisał: „W tym, co nazywam moim umysłem lub moimi ideami, w każdym momencie - gdyby udało się rozwinąć ich wszystkie presupozycje - znalazłyby się zawsze doświadczenia, które nie zostały wyjaśnione, potężne osady przeszłości i terażniejszości, słowem cała „historia sedymentarna” [„une histoire sédimentée”], która dotyczy nie tylko *genezy* mojej myśli, ale także determinuje jej *sens*”⁷⁵. Jednak właśnie dlatego w myśl współczesną wpisany jest pewien *imperatyw*, by to, co dotąd leżało poza zasięgiem świadomości, przyswoić i włączyć w jej strukturę, by - używając słów Merleau-Ponty’ego - „rozwinąć wszystkie presupozycje”, „wyjaśnić” niewyjaśnione. Podmiot jest tedy wciąż na nowo podejmowanym zadaniem przyswojenia inności, którą znajduje w swoim wnętrzu. Według Foucaulta, aspekt heroiczno-etyczny to jeden z podstawowych wyznaczników współczesności: myślenie jest *działaniem* i aktem *niebezpiecznym*. Widać to również w ostatniej z nakreślonych przez niego figur, w problematyce „źródła”. Przed człowiekiem rzuconym w historię (w

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo IFIS PAN Warszawa 1993, s. 93.

historie), bytem, który „nigdy nie jest współczesny źródłu” (CS, s. 222), stoi zadanie odzyskania utraconej źródłowości. Może on tego dokonać tylko w ten sposób, że sam uczyni się źródłem „możliwości czasu” (tamże), w którym zakorzenione są otaczające go i wymykające się mu rzeczy. Wyraźnie zaznacza się tu motyw Heideggerowski (element „rzucenia” w świat i dzieje oraz próba ugruntowania historyczności jako takiej w ontologicznej strukturze *skończonego* bytu ludzkiego - *Dasein* - i w jego fundamentalnym odniesieniu do czasu, w trzech czasowych „ekstazach”⁷⁶). Konsekwencją tego rodzaju restytucji czasu fundamentalnego jest paradoksalne *wycofanie się* źródła. Jak bowiem doprowadzić do pojednania czasu źródłowego z rzeczywistym i empirycznym czasem historii? Można próbować osiągnąć to za pomocą figury „odysei”, „odzyskanej totalności”, można też (a czynią tak według Foucaulta Hölderlin, Nietzsche i Heidegger) dostrzegać jedyną szansę „w ostatecznym wycofaniu się źródła - tam, gdzie odwrócili się bogowie, gdzie rośnie samotność, gdzie *techne* narzuciła dominację swej woli” (CS, s. 226). „Domknięte pełnie” albo wsłuchiwanie się w głos źródła, które dopiero „draży swe nadejście” (tamże) (u Heideggera nieodłączne od spoglądania wstecz, ku „pierwszemu początkowi” epoki przedsokratejskich Greków) - wszystko to „każe myśleć o czymś takim, jak «To samo». Poprzez dziedzinę źródłowości, wypowiadającą ludzkie doświadczenia w czasie natury i życia, w historii, w nawarstwionej przeszłości kultur, myśl współczesna stara się dotrzeć do identyczności człowieka [...]” (tamże). O ile jednak skończoność człowieka, także w sensie jego odniesienia do źródła, cechuje nieusuwalna dwuznaczność (jego nie-źródłowe „rzucenie” w czas *pozytywnej* historii oraz *istotowa*

⁷⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza rozdziały: „Czasowość i powszedniość” oraz „Czasowość i dziejowość”.

moc fundowania samej historyczności), o tyle też źródło wciąż mu się wymyka i powraca jedynie jako horyzont, granica myślenia, wyznaczająca jego najbardziej pilne zadanie.

W tak zarysowanym porządku wiedzy *nauki humanistyczne* zajmują miejsce szczególne. Nie znajdują się one na tym samym poziomie, co nauki o życiu, pracy i mowie; nie należą też do filozofii. Posiadając swoistą formę, pozostają w obszarze przejściowym, pomiędzy granicami wyznaczonymi przez pozostałe dziedziny. Z tego względu stwarzają permanentne zagrożenie „psychologizmu”, „socjologizmu”, lub - szerzej - „antropologizmu”. „Najmniejsze odchylenie [...] wtrąca myślenie w obszar zajmowany przez nauki humanistyczne” (OD, s. 417). Dzieje się tak tym łatwiej, że - jak widzieliśmy - pewna „dyspozycja” antropologiczna od początku wpisana jest w nowoczesną *episteme* (w najmniejszym stopniu rzecz jasna w przypadku biologii, która ma do czynienia z istotami żywymi w ogóle, jednak już ekonomia i filologia zajmują się specyficznymi aktywnościami człowieka, filozofia zaś pogrążona jest w głębokim „śnie antropologicznym”). Z kolei sam przedmiot nauk o człowieku jedynie w niewielkim stopniu odróżnia się od przedmiotu nauk pytających o życie, pracę i język. Chodzi o niewielkie, choć bardzo istotne przesunięcie, prowadzące od człowieka żyjącego, pracującego i mówiącego do *tego samego* człowieka, który tworzy sobie pewien obraz, przedstawienie organicznego żywiołu życia, społecznych stosunków produkcji, sensu używanych przez siebie słów. Analiza obraca się w sferze „pomiędzy tym, czym jest człowiek w swej pozytywności (żywą, pracującą, mówiącą istotą)”, a tym, „co pozwala tej samej istocie wiedzieć (lub próbować dowiedzieć się), czym jest życie, na czym polega istota pracy i jakie są jej prawa oraz co pozwala człowiekowi mówić” (tamże, s. 424). Niedaleko stąd sytuuje się zatem również „analitka skończoności”,

wyjaśniająca, na jakiej zasadzie człowiek poznawać może byt, który determinuje jego sposób istnienia (por. tamże). Foucault, opisując „formę”⁷⁷ trzech nauk humanistycznych - psychologii, socjologii oraz dziedziny badań dotyczących „literatur i mitów” (tamże, s. 429), zwraca uwagę na ich związek ze strategią odzyskiwania tego, co niemyślane. Psychologiczne *normy, reguły* społeczne odkrywane przez socjologię, *system językowy*⁷⁸, wymykają się ludzkiej świadomości; dlatego zadaniem wszystkich nauk o człowieku jest jej maksymalne przybliżenie do „treści i form, dzięki którym [świadomość] powstała i które się w niej kryją” (tamże, s. 436)⁷⁹. Wreszcie, podobnie jak w każdej dziedzinie nowoczesnej wiedzy, kluczową rolę odgrywa tu również historia. „Antropologiczna” tendencja, by przywrócić człowiekowi historię, którą utracił na rzecz życia, pracy i mowy, paradoksalnie staje się jednak niebezpieczna dla nauk humanistycznych. Dochodzi wprawdzie do odwrócenia, jakie dało o sobie znać również przy okazji analiz filozoficznej problematyki źródłowości: „Historia dotyczy teraz bytu człowieka, okazuje się bowiem, że nie tylko posiada on historię wokół siebie, ale także sam, w swej własnej historyczności, jest tym, dzięki czemu toczy się historia ludzkiego życia, historia ekonomii i języków” (tamże, s. 443). Ostatecznie prowadzi to wszelako do poważnego ograniczenia uniwersalnych roszczeń psychologii czy socjologii. Ciągłą oscylacją między świadomością i tym, co nieświadome, przemieniająca naukę w nieskończone zadanie, uzupełnia związany z historyczną

⁷⁷ Jeden z podrozdziałów nosi tytuł „Forma nauk humanistycznych”.

⁷⁸ Ważny jest przy tym moment, kiedy pojęcia te stopniowo uzyskują przewagę nad pojęciem *funkcji, konfliktu* oraz *znaczenia*. Pole analizy zostało niejako ujednoczone, ukonstytuowała się ciągłość, poza dychotomią funkcjonowania prawidłowego i patologicznego, poza wyobrażeniem konfliktów, które domagają się zażegnania, wreszcie poza odróżnieniem sensownej mowy od pozbawionych znaczenia opowieści ludów „prymitywnych” (por. OD, s. 431-432).

⁷⁹ Człowiek nauk humanistycznych nigdy w pełni nie „przedstawia” sobie owych określających go treści i form. Możliwość przedstawienia widzi Foucault jedynie w odstepie między funkcją i normą, konfliktem i regułą, systemem i znaczeniem (por. OD, s. 433-434).

relatywizacją postulat „myślenia wciąż dalej”, jako że „wszystko, co pomyślane, będzie jeszcze myślane przez myśl, która jeszcze się nie pojawiła” (tamże, s. 446). Historycyzm, jako zasada tak rozumianej „perspektywy”, nie jest ani tym samym, co idea przyrostu wiedzy naukowej, ani też nie odpowiada filozoficznym koncepcjom (zakorzenionego w podmiocie) „czasu źródłowego” lub „odysei” ludzkiego ducha. Stanowi wewnętrzne zagrożenie (oraz integralny składnik) nauk humanistycznych, z zewnątrz zaś grozi pozostałym dziedzinom.

Foucaultowska rekonstrukcja nowoczesnego dyskursu filozoficznego oraz dyskursów powstających w obrębie nauk o człowieku z pewnością nie ma na celu interpretacji poszczególnych dzieł lub koncepcji. Ujawniona zostaje raczej sama logika albo system napięć, wprawiający myślenie w ruch po ściśle wytyczonych torach⁸⁰. I właśnie tę logikę, jeśli chodzi o nauki humanistyczne, za sprawą swoistego odwrócenia, doprowadzają zdaniem Foucaulta do końca psychoanaliza i etnologia. Pierwsza odwraca mianowicie (w porządku poznania) stosunek między świadomością, a tym, co nieświadome. Zamiast na drodze rozjaśniania dających się przedstawić elementów (funkcji, konfliktów, znaczeń) dążyć do odkrycia warunkujących je, ukrytych struktur, wychodzi ona „od nagiego faktu, że istnieje system (a zatem i znaczenie), reguła (a więc opozycja) i norma (a zatem funkcja)” (tamże, s. 448). W ten sposób dociera wprost do podstawowych form skończoności: do śmierci jako pewnego faktu, konstytuującego jednak byt ludzki w jego skończoności, do „niemyślanego” pragnienia, które ożywia

⁸⁰ Istnieją tedy dwie możliwości: można albo próbować uchwycić logikę samej tej rekonstrukcji, prowadzącą wprost do istotnej kwestii „śmierci człowieka”, albo na podstawie ogólnych sformułowań Foucaulta pokusić się odtworzenie całej drogi, jaka doprowadziła go choćby do idei opisanych wyżej „figur” epistemologicznych. Drugie rozwiązanie oznaczałoby *de facto* przemianę pracy o autorze *Słów i rzeczy* w „Zarys filozofii współczesnej”; musi zatem zostać odrzucone, choć swoją drogą tylko ono umożliwiłoby *rzetelną* ocenę, na ile zasadna jest zawarta w ostatnich rozdziałach książki diagnoza.

wszelką myśl, wreszcie do języka jako źródła znaczeń. Psychoanaliza nigdy nie stanie się ogólną teorią *człowieka* (antropologią), właściwym jej obszarem jest bowiem obszar warunków możliwości takich teorii, zwłaszcza tych stworzonych przez nauki humanistyczne. Nie posiada zresztą w ogóle statusu czystej teorii, o ile zakłada konfrontację lekarza z konkretną jednostką. Z kolei etnologia - według Foucaulta już z racji swego uwikłania w szczególną, dziejowo uwarunkowaną „pozycję zachodniej *ratio*” (tamże, s. 451) w stosunku do innych kultur włączona w porządek historyczności - doprowadza w jego obrębie do analogicznego odwrócenia. Faktycznie nie odnosi ona (na modłę „historycystycznego” relatywizmu) „empirycznych treści wydobywanych przez psychologię, socjologię oraz analizę literatur i mitów do historycznej pozytywności postrzegającego je podmiotu” (tamże). Wychodząc od systemu znakowego, norm i reguł społecznych próbuje za to ustalić charakterystyczny dla danej kultury „rodzaj historycznego stawania się” (podkr. moje -M.H.; tamże, s. 452). Tu również mamy do czynienia z granicą, do której nigdy nie zbliżają się inne nauki humanistyczne, mimo (lub właśnie z tego względu) że chodzi o ich własne granice. Dlatego „idea «psychoanalitycznej antropologii», idea jakiejś «natury» ludzkiej, która miałyby zostać przywrócona przez etnologię, są jedynie pobożnymi życzeniami” (tamże, s. 453). Podczas gdy nauki o człowieku starają się ująć go jako istotę żyjącą, mówiącą i pracującą, obie „przeciw-nauki” uparcie zmierzają w stronę *zewnątrznych* (nieświadomych, kolektywnych) warunków określających byt ludzki.

Od czasów Freuda (*Totem i tabu*) następuje wzajemne zbliżenie psychoanalizy i etnologii. Ostatecznie wspólnym gruntem, dziedziną dostarczającą im jednego modelu teoretycznego, staje się

lingwistyka. „Właściwa indywidualnemu doświadczeniu struktura w każdym momencie odnajduje w systemie społecznym określoną ilość możliwości do wyboru (oraz możliwości wykluczonych). I na odwrót - każdy z wyborów zawartych w społecznych strukturach napotyka na określoną ilość możliwych indywidualów (oraz takich, które nie wchodzą tu w grę) [...]” (tamże, s. 455). Model lingwistyczny, z jego rozróżnieniem na *langue* i *parole*, może stanowić tu ogólną matrycę, tym bardziej że w odróżnieniu od etnologii czy psychoanalizy, lingwistyka, jako nauka o „czystym języku”, jest „w pełni ugruntowana w porządku pozytywności wobec człowieka zewnętrznej” (tamże) i poddaje się formalizacji za pomocą zaczerpniętego z nauk ścisłych pojęcia struktury.

Domena „czystego języka” nie jest wszelako wyłącznie domeną badań lingwistycznych. Przez całą książkę przewija się jeszcze jeden wątek, którego uwzględnienie wydaje się tu konieczne: nieodzowny element nowoczesnej *episteme* stanowi mianowicie *literatura*. Foucault podkreśla specyficzną funkcję, jaką pełni ona w ostatnim etapie rekonstruowanej w *Słowach i rzeczach* historii języka. Każdej z epok właściwa jest specyficzna relacja między „słowami i rzeczami”, nie może być zatem w zasadzie mowy o języku jako takim. Jego funkcjonowanie zależy każdorazowo od historycznego *a priori*, od kodów wiedzy (w tym również wiedzy o języku), ustalających wspomnianą relację. Zmierzch klasycyzmu, gdzie język wpisuje się w ogólne prawa „przedstawiania”, gdzie zatem jawi się jako przezroczysty „dyskurs”⁸¹, system znaków, wiążących „znaczące ze znaczoną” (por. OD, s. 74), to radykalne rozproszenie „bytu języka”. Staje się on z jednej strony przedmiotem „formalizacji” (linia prowadząca do strukturalizmu oraz

⁸¹ Termin ten odnosi się w *Słowach i rzeczach* do języka w ujęciu „klasycznym”, zgodnym z „gramatyką ogólną” Port-Royal (por. OD, s. 76, 120).

do „analizy” w stylu Russella) (por. tamże, s. 364-365), z drugiej zaś - obiektem „interpretacji” (linia hermeneutyki). W tym kontekście łatwiej pojąć szczególny akcent położony na współczesną literaturę (czyli, zgodnie z określeniem Foucaulta, „literaturę jako taką”; tamże, s. 365), która w sposób bardziej radykalny i źródłowy przywracać ma utraconą jedność języka, „dziki i zniewalający byt słów” (tamże). Zapowiedź owego „powrotu” dostrzega Foucault już w dziele Cervantesa, gdzie „język zrywa swoje stare pokrewieństwo z rzeczami, by wkroczyć w ową samotną suwerenność, skąd znów ujawniać się będzie w swym zaskakującym bycie dopiero wtedy, gdy stanie się literaturą” (tamże, s. 81). Właśnie niekwestionowana „suwerenność” decyduje tutaj o różnicy w stosunku do *episteme* renesansowej, również nie podporządkowującej znaku funkcji „przedstawiania”, traktującej jednak język jako *rzecz* „złożoną w świecie”, sam zaś świat jako księgę zapisaną boskim pismem⁸². „W przyszłości wzrastać będzie język bez początku, bez punktu dojścia i bez obietnicy” (tamże, s. 77). Dopiero dzieła Blanchota, Artauda czy Mallarmégo zrealizują ów postulat, realizując tym samym przeznaczenie współczesnej literatury. Foucault deklaruje, iż nie ma pewności co do statusu, jaki należałoby przyznać temu wydarzeniu: „Odnalezienie wielkiej gry, którą toczy mowa, na jakimś jednym obszarze, mogłoby być równie dobrze rozstrzygającym krokiem ku całkowicie nowej postaci myślenia, jak zamknięciem pewnego typu wiedzy, zrodzonej w poprzednim stuleciu” (CS 201). Faktycznie bowiem „literatura jako taka” (OD, s. 365) wyłoniła się na progu epoki nowoczesnej i pełni (obok strategii „egzegetycznej” i „formalistycznej”) funkcję kompensacyjną w sytuacji „rozproszenia” języka. Nawet gdyby udawało jej się to w większym stopniu, na pozór nic nie upoważnia do przyjęcia pierwszej interpretacji.

⁸² Por. zwłaszcza fragment „Pismo rzeczy” (OD, s. 66-74).

A jednak w tę stronę zmierza przeważająca większość uwag na temat literatury ze *Słów i rzeczy*, podobnie jak „krytyczno-literackie” eseje Foucaulta z lat sześćdziesiątych. Decydującym momentem nie jest tu zerwanie z przedstawieniem ani - tym bardziej - dystans wobec modelu renesansowego. Nie jest wszak możliwy żaden „powrót” w sensie restauracji od dawna już „nieaktualnego” historycznego *a priori*. Jeśli literatura wykracza poza ukształtowaną w XIX wieku filologię, jeśli stanowi pierwszy „krok ku całkowicie nowej postaci myślenia”, to dzieje się tak ze względu na jej rozbrat z „mówiącym podmiotem”. To w nim „zakorzenia się” język w epoce po-klasycznej. „Podobnie jak działanie”, wyraża jego „głęboką wolę” (OD, s. 353). W tekście poświęconym Blanchotowi Foucault pisał: „Stajemy więc oto nad otchłanią, która przez długi czas była dla nas niewidoczna: byt języka jawi się tylko w zniknięciu podmiotu”⁸³. I dalej: „Język, który nie jest mówiony przez nikogo: każdy podmiot rysuje w nim tylko fałd gramatyczny”⁸⁴. To samo dałoby się pewnie powiedzieć o inspirowanych strukturalizmem próbach formalizacji⁸⁵, jednak literatura zajmuje miejsce szczególne. Suwerenność języka osiąga tu punkt szczytowy, nie jest on przedmiotem badania, lecz wstępuje w „przestrzeń autoprezentacji i podwojenia”⁸⁶, przegląda się w samym sobie - „w środku samego dzieła tkwi obrotowe lustro, *psyche*”⁸⁷. Nie chodzi przy tym o zachwyt nad „narcyzmem”

⁸³ M. Foucault, *Myśl zewnętrzna*, w: tegoż, *Szaleństwo i literatura*, dz. cyt. s. 176.

⁸⁴ Tamże, s. 195.

⁸⁵ Por. tamże, 174.

⁸⁶ M. Foucault, *Język bez końca*, tamże, s. 69.

⁸⁷ Tamże, s. 71. W tym miejscu pojawia się pytanie, na ile literatura odsłania właściwy „byt języka”, byt języka *jako takiego* (w jego *prawdzie*), i czy nie jest to sprzeczne z radykalnie dziejową perspektywą Foucaulta. Nawet jeśli jego własne analizy (anonimowość dyskursu, anonimowość owego „mówi się”, cechująca także samą Foucaultowską „historię języka”) w istocie wykorzystują na przykład rozwiązania Blanchotowskie - bo czyż język mógłby „powrócić”, gdyby nie był już jakoś obecny w formie ukrytej, czyż człowiek mógłby tworzyć „fałd gramatyczny” gdyby anonimowy szmer języka nie wyprzedzał wszelkiego dyskursu podmiotowości, tworząc jego przestrzeń - otóż nawet wówczas, jako moment *historyczny*, zarazem stanowiący chwilę absolutnej *przejrzystości* (języka) *dla samego siebie*, moment „powrotu” pozostaje zagadkowy.

literatury (w istocie Foucault podkreślał właśnie więź łączącą ją ze śmiercią, szaleństwem czy erotyzmem, jednocześnie poza schematem przedstawienia i „ekspresji”), lecz o możliwość doniosłego wydarzenia w obrębie wiedzy, o zakwestionowanie prymatu „człowieka”.

Czym byłoby „nadchodzące myślenie” (CS 233) - na to pytanie próżno szukać odpowiedzi w *Słowach i rzeczach*. Zaznacza się tu jedynie w samej współczesności pewien rozstęp między epoką nowoczesną, do której, zdaniem Foucaulta, ciągle jeszcze należymy (por. tamże, s. 231), a nieokreśloną przyszłością, gdzie sprawdzi się przeczucie Nietzschego o głębokiej przynależności człowieka i Boga, gdzie „śmierć drugiego jest synonimem zaniku pierwszego” (tamże, s. 233)⁸⁸. Oznaczałoby to przebudzenie myśli z antropologicznego snu, „powrót i brzask filozofii” (tamże). Ostatnia sugestia nie stanowi bynajmniej wezwania do produkcji „filozoficznych analiz” dzieł literackich (filozofia jako analiza języka współczesnej literatury). To raczej sam „byt języka” dokonać ma przeobrażenia filozofującego podmiotu, uświadomić mu „że istnieje wokół niego język, który mówi, a którego nie jest on panem; język który wysiła się, spełza na niczym i milknie, i którego nie można już wprawić w ruch; język, którym on sam mówił onegdaj, a który teraz odłączył się od niego i grawituje w coraz bardziej milczącej przestrzeni”⁸⁹.

⁸⁸ Ten Nietzscheański wątek rozwija Gilles Deleuze w tekście *Śmierć człowieka i nadczłowiek* (por. G. Deleuze: *Foucault*, Éditions de Minuit, Paryż 1986; wydanie niemieckie: G. Deleuze, *Foucault*, przeł. H. Kocyba, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987, s. 175-189). Uzupełnia on niejako rozważania Foucaulta na temat literatury (język) o prognozy związane z biologią molekularną (życie) i maszynami nowej generacji (praca). Nowa forma, nie będąca ani Bogiem, ani człowiekiem, bardziej się tu, by tak rzec, ucieleśnia - choć nie ma już mowy o istnieniu czysto organicznym (w innym miejscu wspomina o systemach *człowiek-maszyna*; por. tamże, s. 124).

⁸⁹ M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, w: tegoż, *Szaleństwo i literatura*, dz. cyt., s. 57.

4. Kryzys

Postulat analizy pozytywnej wyklucza ujęcie faktycznie zaistniałych, historycznych dyskursów jako deformacji czy zakrycia ponadhistorycznej prawdy. Wyklucza też takie rozumienie dziejów (w tym przypadku dziejów wiedzy), w którym „miejsce” każdego dyskursu określone jest przez - wciąż rosnącą lub malejącą - odległość, dzielącą go od owej prawdy utraconej albo przybliżającej się w nieskończonym ruchu. Uchwycić jakiś fenomen w jego pozytywności oznacza zatem: zrozumieć, iż nie pojawia się on zamiast jakiegoś innego fenomenu, nie stanowi jego „zapowiedzi”, ani sam nie jest zapowiedziany. Przyjąć należy także, iż jego wystąpienia nie wyprzedza żaden odrębnie istniejący system. Nie zapowiadające niczego i niezapowiedziane, pojawiające się w swej jednostkowości - oto jeden z możliwych opisów *wydarzenia*. Czy jednak *Słowa i rzeczy* realizują do końca tę strategię? Jeśli chodzi o ostatni wymóg, wydaje się, że już Foucault miał co do tego wątpliwości; w jedynej jego pracy o charakterze „metodologicznym” odnaleźć można nie tylko bardziej dobitnie sformułowany program pozytywnej archeologii, ale i szereg autokomentarzy, odniesień do dzieł wcześniejszych. Szczególnie odwołania do analizy *episteme* posiadają charakter swoistej „interpretacji”, dają się odczytać jako próby podporządkowania *ex post* własnych tekstów w pełni dojrzałej oraz - co bodaj jeszcze ważniejsze - zradykalizowanej metodzie.

Najwięcej trudności nastęrcza samo pojęcie *episteme*. W *Archeologii wiedzy* czytamy, iż nie ma nic „bardziej uciesznego, ale i bardziej nieścislego, niż wyobrazić sobie owo *a priori* historyczne jako *a priori* formalne wyposażone w historię - jako wielką, nieruchomą i pustą figurę wynurzającą się pewnego dnia na powierzchni czasu, sprawującą nad myślą ludzką tyrańską władzę, której nikt umknąć nie może, wreszcie znikającą w jakowymś

zaćmieniu, którego nie zapowiadało żadne zdarzenie: jako synkopowaną transcendencję, grę migoczących form” (AW, s. 163). Zaiste, trudno oprzeć się wrażeniu, że następujące po sobie „epoki” były właśnie czymś w rodzaju przebłysków transcendencji, odrębnych form, odcinających się w żywiole historii i zamazujących się wraz z nadejściem kolejnego wydarzenia, kosmicznej niemal katastrofy. Na wszelkie konstrukcje syntetyzujące pada teraz podejrzenie. Bo czy niewinne na pozór określenie: „epoka” (jej „oblicze”) nie odsyła skrycie do jakiejś wyższej, „duchowej” jedności, do „ducha epoki” albo „dziejów”? W istocie duch Foucaulta jest raczej duchem podejrzliwości, który zapobiega wszelkim tego rodzaju skojarzeniom, nawet jeśli miałyby one brać się - jak zresztą sugeruje (por. AW, s. 42) - jedynie z nieporozumienia. Rezygnacja z operowania „całościami kulturowymi” prowadzi do jeszcze bardziej radykalnego sformułowania założeń analizy pozytywnej. Należy unikać nie tylko teleologii, ale wszelkiego rodzaju *podwojenia*, każącego pod tym, co faktyczne dopatrywać się systemu, determinującego zbioru reguł usytuowanego na *innym* poziomie⁹⁰. Z początku naszym oczom jawi się tedy obraz absolutnego rozproszenia, „zbiór wszystkich rzeczywistych wypowiedzi (zarówno mówionych jak pisanych), w ich zdarzeniowym rozproszeniu i w jednostkowym zjawianiu się, które jest im właściwe” (tamże, s. 50-51)⁹¹. Jednak taktyka Foucaulta polega na czym innym; chodzi o to, by wydobyć na jaw inne formy regularności, umieścić niejako reguły na tym samym poziomie, co „podlegające im” dyskursywne

⁹⁰ Foucault, za Nietzschem i równocześnie z Deleuzem (zwłaszcza z *Logiki sensu*), występuje tym samym przeciw „głębi”, która okazuje się być *efektem* „powierzchniowej” gry sił, lub - jak pisze w jednym z tekstów - „fałdą na powierzchni”. (Por. M. Foucault, *Nietzsche, Marks, Freud*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 255-256).

⁹¹ W rzeczywistości Foucaulta interesowały wypowiedzi *pewnego typu*. Dreyfus i Rabinow nazywają je „poważnymi aktami mowy”, które cechuje „poważne roszczenie do prawdy” (H.L. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt. s. 71, 72). Sam Foucault zaś wskazuje na *wiedzę* jako „zespół elementów, uformowanych w sposób regularny przez praktykę dyskursywną i nieodzownych do powstania jakiejś nauki, choć niekoniecznie przeznaczonych do jej wprowadzenia” (AW, s. 221).

jednostki - wypowiedzi⁹². Tu mają swoje źródło kłopoty ze zdefiniowaniem tych ostatnich: wypowiedź nie jest „aktem mowy” (w sensie *speech act*⁹³), jej tożsamość nie opiera się na formie zdania; stanowi elementarną jednostkę dyskursu, choć nigdy nie występuje niezależnie od (zapełnionego innymi wypowiedziami) pola, w którym się pojawia; zarazem widzialna i niewidzialna (por. tamże, s. 141-145) - nie jest ani ideą, ani bytem czysto jednostkowym. Tu wszelako spoczywa także merytoryczny punkt ciężkości całej książki⁹⁴.

Rozwiązania z *Archeologii* nie zostały zastosowane w dalszych badaniach. Swoisty radykalizm tej koncepcji ma, jak się zdaje, dwa aspekty. Pierwszy wiąże się z próbą wykrycia regularności bez opuszczania obszaru dyskursu. Foucault, nie negując bynajmniej istnienia rzeczywistości pozadyskursywnej, *bierze ją w nawias*; przedmiot, do którego odnosi się wypowiedź, oraz podmiot, który ją „wypowiada”, chce traktować w kategoriach „korelatu” samej wypowiedzi i „pozycji”, jaką ona wyznacza (por. AW, s. 120-125)⁹⁵. W ten sposób, po wyróżnieniu kolejnych „modalności” („pojęcia” i „strategie”), dochodzi do jednostek wyższego rzędu, które nazywa „formacjami dyskursywnymi”. Tworzą je grupy wypowiedzi o „podobnym systemie rozproszenia” (tamże, s. 164). Ostatnie sformułowanie odsyła do drugiego aspektu. Otóż,

⁹² Por. G. Deleuze, *Foucault*, dz. cyt., s. 14: „Wypowiedź nie jest ani lateralna, ani wertykalna, jest ona transwersalna, a jej reguły leżą na tym samym poziomie, co ona sama”.

⁹³ Nawiązanie do koncepcji Searla pojawia się w tekście *Archeologii* (s. 111-112). Szczegółowo rozpatrują tę kwestię Dreyfus i Rabinow, przytaczając nawet fragment listu Foucaulta do autora *Czynności mowy* (dz. cyt., s. 70,71, 313-314)

⁹⁴ W rozdziale zatytułowanym „Metodologiczne niepowodzenie archeologii” (H.L. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt. s. 105-127), amerykańscy komentatorzy dowodzą, iż zamiar nie do końca się Foucaultowi powiodł. W wielu przytaczanych przez nich fragmentach widać, jak powraca *podwojenie*, system, który w stosunku do *pozytywności* wypowiedzi pełni rolę tego, co *istotowe*, determinujące (por. tamże, s. 107). Tym samym odwracają oni strategię Foucaulta - krtykują *Archeologię wiedzy* przy pomocy narzędzi dostarczonych przez *Słowa i rzeczy*.

⁹⁵ W innym miejscu sama wypowiedź zdefiniowana zostaje jako modalność pozwalająca w ogóle jakiemś „zbiorowi znaków [...] wiązać się z pewną dziedziną przedmiotów, wymagać określonej pozycji dla wszelkiego możliwego podmiotu, sytuować się pośród innych realizacji werbalnych i wreszcie posiadać materialność powtarzalną” (AW, s. 139).

jeśli reguły nie mają być czymś, co, kryjąc się „za” lub „pod” powierzchnią, nadaje spójność i łączy w większe całości rozproszone „zdarzenia dyskursywne”, jeśli rzeczywiście nie zachodzi żadne podwojenie, odkryte regularności okażą się w zasadzie produktem pracy archeologa - przynajmniej w tym sensie, że gdyby wybrał inne „grupy wypowiedzi”, odnalazłby też inne „formacje dyskursywne”. W tę stronę zmierza jeden z owych retrospektywnych komentarzy do *Słów i rzeczy*, gdzie analizy sprzed paru lat zostają przedstawione jako ilustracja metody; autor swoim zwyczajem pyta sam siebie „[...] zestawieś gramatykę ogólną z historią naturalną i analizą ekonomiczną; dlaczego nie z historią - taką, jaką uprawiano w tej samej epoce, z krytyką Biblii, z retoryką, z teorią sztuk pięknych? Czy nie odkryłbyś wówczas zupełnie innego pola interpozytywności? Jakiż przywilej ma to, które opisałeś? - Nie ma żadnego: stanowi tylko jeden z możliwych do opisanego zespołów” (tamże, s. 295)⁹⁶.

Powstaje zatem również problem statusu diagnozy dotyczącej współczesności. Wszystko wskazuje na to, że przy nowym podejściu do historii⁹⁷ nie da się utrzymać spójnej wizji epoki współczesnej ze *Słów i rzeczy*. Zakwestionowana zostaje przydatność i moc eksplikacyjna samego pojęcia epoki. Choć punktem dojścia archeologii nie jest żaden chaos, lecz - przeciwnie

⁹⁶ W jedynym miejscu, gdzie pojawia się w *Archeologii wiedzy* pojęcie *episteme*, czytamy, iż jest to „zespół stosunków, jakie można odkryć dla danej epoki między naukami, kiedy bada się je na poziomie regularności dyskursu” (podkr. moje - M.H.; tamże, s. 23).

⁹⁷ W pierwszym rozdziale *Archeologii wiedzy* Foucault prezentuje własną metodę historyczną na tle przekształceń, które od jakiegoś już czasu dokonywały się w obrębie historiografii. Jako swoich prekursorów wymienia z jednej strony Bachelarda i Canguilhema, z drugiej zaś badaczy spod znaku „długiego trwania”. Warto podkreślić tutaj, iż Foucaultowska metoda nie stoi w sprzeczności z koncepcją Fernanda Braudela, co mogłaby sugerować podejmowana często przez tego ostatniego krytyka tzw. „historii wydarzeniowej” (por. F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 49-52). W „wykładzie inauguracyjnym” czytamy: „Właśnie dzięki zwróceniu się ku najdrobniejszym wydarzeniom [...] dostrzeżono poza bitwami, dekretami, dynastiami i uroczystymi zgromadzeniami masywne fenomeny rozciągające swe trwanie na setki lat” (ODis, s. 35-36). Sam Braudel entuzjastycznie odnosił się do prac autora *Historii szaleństwa*, wspierał też jego kandydaturę w Collège de France w 1970 roku (por. D. Eribon, dz. cyt. s. 280-281).

- polega ona właśnie na ustalaniu regularności, to jednak regularności wyłaniające się w obszarze „rozproszonych” wypowiedzi nie muszą wcale pokrywać się z układem „nowoczesnej *episteme*”. Zjawisko porządku posiada teraz charakter lokalny; wielość współistniejących porządków, krzyżujących się ze sobą albo i nie, zastępuje ową „synkopowaną transcendencję” - następowanie po sobie odrębnych całości. Foucault opowiada się przeciw „historii globalnej” lub - ściślej - przeciw „opisowi globalnemu”, który „koncentruje wszystkie zjawiska wokół jednego ośrodka - zasady, znaczenia, ducha, wizji świata, całościowej formy” (tamże, s. 35). Dotyczy to w tej samej mierze konstrukcji teleologicznych, co posługującej się kategorią „nieciągłości” analizy *episteme* z jej syntetyzującymi zasadami (renesansowe „podobieństwo”, klasycystyczne „przedstawienie”, wreszcie prymat „antropologii”). W miejsce spektakularnych „wydarzeń”, jakimi były dogłębne zmiany kodów, globalne reorganizacje dziedziny wiedzy, wkraczają transformacje o charakterze wielopoziomowym. Dyskursem nie rządzi jeden rodzaj czasowego następstwa, „zerwanie” nie dokonuje się w ten sam sposób we wszystkich formacjach dyskursywnych. „Równoczesność różnych transformacji nie oznacza wcale ich dokładnej zbieżności chronologicznej: każde przekształcenie może mieć inny wskaźnik «ciągłości» czasowej” (tamże, s. 213).

Nie powstała nigdy żadna praca Foucaulta, którą można by uznać za realizację zarysowanego w *Archeologii* projektu. Wątpliwe jest także, czy wcześniejsze jego książki są - jak próbował przedstawić to sam filozof - takimi właśnie realizacjami; być może w grę wchodzi tu raczej swego rodzaju „złudzenie perspektywiczne”. Tak czy inaczej, ów projekt został ostatecznie zarzucony, natomiast kolejna zmiana optyki, jaka dokonuje się niedługo później, każe umieścić go raczej na końcu pewnej drogi, wpisać w dramaturgię

kryzysu. Do sytuacji kryzysowej należy bowiem szereg momentów, a jednym z nich jest właśnie „kulminacja”, poprzedzająca *krytyczny* moment przesilenia. Kulminuje tu mianowicie pewna strategia, którą zazwyczaj określa się jako ustanowienie prymatu dyskursu, kosztem relacji pozadyskursywnych⁹⁸. Foucault, nie będąc nigdy „tekstualistą” (cokolwiek miałoby znaczyć to słowo), nie przeczył istotnej roli pozadyskursywnego „środowiska”, w którym każdy dyskurs się pojawia. Widać to wyraźnie nie tylko w *Historii szaleństwa*, ale i w tekstach z lat sześćdziesiątych, łącznie z samą *Archeologią wiedzy*, gdzie często powracają uwagi na temat konieczności uwzględnienia w pełnym opisie instytucjonalnego kontekstu „wypowiedzi” (por. AW, s. 53, 72, 96; OD, s. 414). Faktycznie jednak stopniowo coraz mniej uwagi poświęcał owym zagadnieniom, obecnym jeszcze przecież w *Narodziinach kliniki*. Historyczne *a priori* stawało się systemem coraz bardziej jednolitym, reguły i przymus, jakim podporządkować się muszą elementy wiedzy, zdawały się zależeć od „władz” samego dyskursu.

Wszelako to właśnie pytanie o regularność, która rządzi pojawianiem się wypowiedzi, o *porządek* wyłaniający się z „pyłu rozproszonych faktów” (AW, s. 53), umożliwia Foucaultowi wykroczenie poza dotychczasową strategię. Okazuje się bowiem, że mechanizmy, jakim podlega produkcja wiedzy, nie są wyłącznie mechanizmami „immanentnymi” wobec obszaru dyskursywnego. Bardziej niż o pozadyskursywne *tko* idzie przy tym o rzeczywiste *instancje kontroli*, nadające dyskursowi określony kształt. W wykładzie inauguracyjnym z Collège de France wyróżnione zostają trzy takie zewnętrzne procedury: zakaz („[t]abu przedmiotu, rytuał

⁹⁸ Por. G. Deleuze, *Foucault*, dz. cyt. s. 96-97. Dreyfus i Rabinow piszą o „iluzji autonomicznego dyskursu” (dz. cyt., s. 12), zaś tezę, „w myśl której praktykom dyskursywnym przysługuje pewien priorytet”, uznają za „jedno z najważniejszych, lecz najmniej dyskutowanych twierdzeń *Archeologii*” (tamże, s. 88)

okoliczności, przywilej albo wyłączone prawo podmiotu mówiącego”; ODis, s. 11), przeciwstawienie rozumu i szaleństwa oraz opozycja prawdy i fałszu⁹⁹. Mają one rzecz jasna status historyczny; od formy, jaką przybierają (że są to formy historycznie zmienne, wykazał Foucault - przynajmniej dla drugiego odróżnienia - w *Historii szaleństwa*), zależy każdorazowo postać wiedzy.

Z perspektywy późniejszych tekstów najistotniejsza wydaje się kwestia rozróżnienia prawda/fałsz, odsyła ono bowiem wprost do problemu *genealogii*. Pojęcie *episteme* mogło sugerować, iż warunki, które musi spełniać dyskurs, by mógł „zostać uznany za prawdziwy” (por. OD, s. 204), dają się odnaleźć w nim samym. Nowa optyka wprowadza tu dodatkowe odniesienie. W 1981 roku, w jednym z wywiadów, Foucault powiedział: „Czymże jest filozofia, jeśli nie rodzajem refleksji nie tyle nad tym, co jest prawdziwe, a co fałszywe, lecz nad naszym stosunkiem do prawdy”¹⁰⁰. Ten stosunek w *Porządku dyskursu* jawi się jako *wola prawdy*, wsparta z konieczności na pewnej „bazie instytucjonalnej”, „zarazem wzmocniana i stale odnawiana przez cały splot praktyk” (ODis, s. 15). Historia owej woli prawdy będzie tedy historią instytucji, nie zaś „archeologią wiedzy”. Będzie to również historia demaskująca, odsłaniająca podłoże, ukryte „pochodzenie” prawd. Zawieszenie pytania o prawdę na rzecz pytania o historyczne *a priori* zyskuje nowy sens. „Jest tak, jakby wola prawdy z jej zwrotami zakryta była dla nas właśnie przez prawdę i jej konieczny proces” (tamże, s. 16-17).

Nie należy sądzić, jakoby Foucault, mówiąc o „woli prawdy”, ugruntowywał anonimowy dyskurs w jakiejś rzeczywistości

⁹⁹ Dalej wymienia Foucault także procedury wewnętrznej regulacji: prawa komentacza, pozycję autora i podział na dyscypliny.

¹⁰⁰M. Foucault, *Le philosophe masqué*, „Le Monde” 06.04.1980; wersja niemiecka: M. Foucault *Der maskierte Philosoph*, przeł. P. Gente, w: *Von der Freundschaft*, dz. cyt., s. 22.

psychologicznej. Podobnie jak później w przypadku „stosunków władzy”, istotny jest tu wymiar strategiczny, owa niesubiektywna intencjonalność¹⁰¹, która *porządkuje* dyskurs zgodnie z historycznie określoną taktyką. Genealogia nie jest tym samym, co poszukiwanie „źródła”¹⁰². Ma ona uchwytywać wydarzenia w ich jednostkowości, „faktyczne powstawanie dyskursu” (ODis, s. 41) umieścić tam, gdzie nieustannie splatają się ze sobą *siły*, tworząc skomplikowane systemy relacji. W przeciwieństwie do źródła, pochodzenie zawiera element brutalności, *pudenda origio*, zawsze odsyła do stosunków sił. „Jako analiza pochodzenia genealogia stoi zatem w miejscu, w którym spotykają się ciało i historia”¹⁰³. Dotyczy to również pochodzenia samej prawdy, która - zgodnie z diagnozą Nietzschego, twórcy tak rozumianej genealogii, prekursora nowego sposobu rozumienia i uprawiania historii - jest „sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiękzone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są [...]”¹⁰⁴.

Odkrycie genealogii Nietzscheańskiej z pewnością wyznacza ważny moment w logice kryzysu, jednak prawdziwe przesilenie dokonuje się, kiedy Foucault, nie tracąc wprawdzie z oczu autora *Wiedzy radosnej*, uprawia własną genealogię, poza metafizyką Nietzschego. Nie zakłada bowiem istnienia ostatecznego podłoża lub zasady wyjaśniającej „niezbędność” fałszu, istnienia takiej czy innej postaci „woli prawdy”¹⁰⁵. Interesuje go raczej sam kontekst,

¹⁰¹ Por. przypis 110 niniejszej pracy.

¹⁰² Por. M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, dz. cyt., s. 70-73.

¹⁰³ Tamże, s. 75.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, przeł. B. Baran, w: tegoż, *Pisma pozostałe 1862-1875*, inter esse, Kraków 1993, s. 189.

¹⁰⁵ Dokładne rozważenie tej kwestii wymagałoby osobnej interpretacji Nietzscheańskiej koncepcji „woli mocy”. W myśl potocznej opinii wspomnianą zasadą jest tu oczywiście *życie*: „[...] siła poznania nie leży w jego stopniu prawdy, lecz w jego starości i w jego wcieloności, jego charakterze warunku życia. Kiedy zdawało się, że życie i poznanie sobie przeczą, nigdy nie walczone poważnie; przeczenie i wątplenie

okoliczności, lub - by użyć jego własnego sformułowania - rytuał: „Rytuał definiuje kwalifikacje, jakie muszą posiadać mówiące indywidua [...]; definiuje gesty i sposoby zachowania, okoliczności oraz wszystkie znaki, które muszą towarzyszyć dyskursowi; wreszcie ustala on również zakładaną lub wymuszaną skuteczność słów, ich oddziaływanie na adresatów oraz granice ich przymuszającej siły” (ODis, s. 27). W ten sposób genealogia zbliża się do czegoś, co Foucault już niedługo nazwie „analityką władzy”, a ściślej: do analizy zakładającej nierozdzielny *splot* formułowanej w dyskursie wiedzy ze stosunkami sił. Albowiem genealogiczna historia skupiona na ciałach i siłach nie wyklucza archeologii; dokonuje się tu raczej przesunięcie akcentów. Być może „porządek dyskursu”, który uległ radykalnemu rozproszeniu w wyniku odrzucenia pojęcia *episteme*, nie mógł zostać odtworzony (nawet w jakiejś innej, o wiele bardziej złożonej formie) zgodnie z programem *Archeologii wiedzy*. Teraz na horyzoncie pojawia się jednak porządek innego rodzaju, zrazem odrębny i pozwalający odnaleźć dla samego dyskursu nową zasadę syntetyzującą. Fakt, że jakiś fragment historii posiada własne „oblicze”, nie musi koniecznie wiązać się z istnieniem „ducha epoki”, bierze się natomiast stąd, że w każdym społeczeństwie stosunki sił tworzą mniej lub bardziej trwałe konstelacje, splecione z określonymi konstelacjami wiedzy. W przypadku *nowoczesnych* społeczeństw europejskich byłaby to konstelacja „społeczeństwa dyscyplinarnego”, „biowładzy” oraz związanych z nimi dyskursów.

uchodziły wtedy za szaleństwo” (F. Nietzsche, *Wiedza radosna* («*La gaya scienza*»), przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 154). O wiele szerszą wykładnię daje Deleuze w swojej monografii o Nietzschem z 1962 roku, gdzie określa wolę mocy jako „żywioł genealogiczny siły” (por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1977, s. 55-58). Dodatkowo pojawia się pytanie o status „psychologii”, z której Foucault stara się oczyścić analizę genealogiczną. Nawet jeśli, jak chce Deleuze, perspektywa woli mocy wyklucza wszelki antropomorfizm (tamże, s. 57), głównym pytaniem genealogii Foucaultowskiej pozostaje „jak?” (zgodnie z jakimi strategiami, przy wykorzystaniu jakich środków itd.), nie zaś „kto?”.

5. Dyscyplina, biowładza, seksualność

Przy okazji rozważań na temat „archeologii spojrzenia medycznego”

zasygnalizowany został związek pomiędzy „doświadczeniem klinicznym”, naukami o człowieku, oraz pewną strategią władzy, nazywanej przez Foucaulta władzą dyscyplinarną¹⁰⁶. Punktem wspólnym miała tu być *jednostkowość*, rozumiana jako fenomen dostępny na gruncie konkretnego historycznego *a priori* - dzięki określonym kodom wiedzy oraz w obrębie odpowiednio zorganizowanej przestrzeni. Fakt, iż - w myśl założeń archeologii - to, co jednostkowe, jako przedmiot poznania, nie istnieje poza kontekstem współczesnej wiedzy (klinicznej lub psychologicznej), że właściwie jest ono tam dopiero *wytwarzane*, otóż fakt ten pojawia się teraz w nowym świetle. Jeśli sam dyskurs, wraz ze swym przedmiotem, czy - ściślej - dyskursywna produkcja, wyłanianie się w polu wiedzy pewnych przedmiotów, podlega regulacji ze strony mechanizmów pozadyskursywnych, jeśli organizacja przestrzeni poznawczej ma (jak w przypadku kliniki) charakter instytucjonalny, należy przyjąć, iż efekt wszystkich tych operacji będzie czymś więcej niż tylko „wymyślonym” bytem teoretycznym. Indywidualna dusza, przedmiot poznania wytworzony na gruncie psychologii, jest zarazem bytem najzupełniej realnym, o ile sama psychologia wpisuje się w pewien społeczny mechanizm, którego cel stanowi właśnie *wytwarzanie* indywidualności. „Twierdzenie, że dusza jest złudzeniem albo ideologicznym produktem, to błąd. Ależ ona istnieje, posiada jakąś realność, jest ciągle produkowana wokół ciała, na jego powierzchni i wewnątrz niego [...]” (NiK, s. 30). Archeologia wiedzy o tym, co jednostkowe, musi zostać uzupełniona o genealogię indywiduum, genealogię, której

właściwym obszarem jest styk cielesności i historii. Określone sposoby oddziaływania na ciało, pewien typ władzy sprawowanej nad ciałem, pewna konstelacja stosunków sił, ukażą „pochodzenie” fenomenów rzekomo „odkrywanych” przez poszczególne dziedziny wiedzy (rzekomo istniejących uprzednio i czekających niejako na wydobyć na jaw). Zbadany zostanie również genealogiczny kontekst samych tych odkryć - nierozzerwalny związek wiedzy z władzą.

Tak samo, jak w przypadku archeologii, obowiązuje tu postulat analizy *pozytywnej*. Foucault nie odnosi się ani do „prawdziwej” jednostkowości poza mechanizmami władzy dyscyplinarnej, jednostkowości ulegającej następnie alienacji, wypaczeniu i zafałszowaniu, ani do „prawdziwej” wiedzy, oderwanej od tych mechanizmów, wiedzy przeciwstawionej ideologii. „W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji” (NiK, s. 189). Rezygnacja z negatywnych pojęć ideologii czy zniewolenia¹⁰⁷ sprawia, że dyskurs ten z trudem daje się włączyć w nurt bardziej tradycyjnego myślenia *krytycznego*, choćby w stylu Szkoły Frankfurckiej¹⁰⁸. Nowe pojęcia służą Foucaultowi do wypracowania całkiem innej optyki, w której będzie można dostrzec *produktywny* charakter stosunków władzy, i która jednocześnie pozwoli na sformułowanie genealogii samego dyskursu krytycznego - również tego opartego na „hipotezie represji”. Krokiem o decydującym znaczeniu jest tu rzecz jasna nadanie nowego sensu samemu pojęciu władzy, której mechanizmy, właśnie wskutek dominacji tradycyjnego modelu, „nigdy nie zostały przebadane. Zajmowano

¹⁰⁶ Por. s. 35-36 niniejszej pracy.

¹⁰⁷ Por. M. Foucault, *Wahrheit und Macht*, dz. cyt., s. 34-35.

się ludźmi, którzy dysponowali władzą. Była to anegdotyczna historia królów i generałów. Przeciwstawiano jej historię procesów, infrastruktur ekonomicznych. Z kolei tej przeciwstawiano historię instytucji, to znaczy tego, co uważa się za nadbudowę w stosunku do ekonomii. Tymczasem władza w strategiach, ogólnych i subtelnych zarazem, nigdy nie została przebadana¹⁰⁹. Ujęciu negatywnemu, w którym władza jawi się jako instancja zakazująca, wykluczająca, tłumiąca, towarzyszy zdaniem Foucaulta wyobrażenie, jakoby była ona jakąś tajemniczą potęgą, skupioną w ręku jednostek, grup społecznych, instytucji lub państwa. Analiza „nominalistyczna”, jaką sam proponuje, zakłada jedynie wielość stosunków sił, władzę traktując wyłącznie jako „nazwę używaną złożonej sytuacji strategicznej w danym społeczeństwie” (HS, s. 84). Słowo „strategia” nie odsyła przy tym do żadnego „sztabu generalnego” (HS, s. 85) (do żadnej pojedynczej lub zbiorowej subiektywności); wiąże się ono tylko z pewną intencjonalnością władzy, o ile w grę wchodzi tu zawsze działania nakierowane na jakiś cel, zgodne z określoną taktyką¹¹⁰. Tak rozumiane „stosunki władzy” nie pozostają czymś zewnętrznym wobec relacji innego rodzaju, w szczególności zaś nie da się ich oddzielić od relacji poznawczych. Dlatego Foucault występuje przeciw mitowi poznania czystego, nie tylko oderwanego od swego konkretnego, historycznego *a priori* w obrębie samej wiedzy (obojętne, czy chodzić będzie o *episteme*, czy o „formacje dyskursywne”), ale i nie posiadającego „pochodzenia”. Problem nie polega na tym, że wiedza, z konieczności uwikłana w stosunki sił, jest fałszywą ideologią. Idzie nie o to, „czy coś jest prawdą, czy fałszem, czy jest

¹⁰⁸ Pytanie o status Foucaultowskiej krytyki zostanie rozważone w następnym rozdziale.

¹⁰⁹ *Gry władzy. Rozmowa z Michelelem Foucaultem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 318.

¹¹⁰ Dlatego Foucault pisze, iż „stosunki władzy mają zarazem charakter intencjonalny i niesubiektywny” (HS, s. 85)

uzasadnione, czy nieuzasadnione, rzeczywiste, czy iluzoryczne, naukowe, czy ideologiczne, prawomocne, czy oparte na nadużyciu. Należy zbadać, jakie związki dają się ustalić między mechanizmami przymusu i elementami poznania [...]”¹¹¹. Właśnie miejsce korelacji określonych postaci wiedzy i władzy¹¹², historyczny splot technik *dyscypliny*, jakiej poddaje się ciała, oraz pewnej „wiedzy o jednostkach” (NiK, s. 123), stanowi zarazem miejsce narodzin współczesnego indywiduum. Mamy tu do czynienia ze swoistymi „urządzeniami”¹¹³, w których splatają się elementy dyskursywne, różnego rodzaju formy „widzialności”¹¹⁴ (w przypadku „Panoptikonu” byłaby to szczególna forma architektoniczna umożliwiająca stały nadzór, możliwość obserwowania, samemu nie będąc obserwowanym), wreszcie także stosunki sił. Dwa z nich opisał Foucault szczegółowo w *Nadzorować i karać* i w *Woli wiedzy - dyscyplinujące urządzenie panoptyczne*, gdzie proces indywidualizacji skorelowany zostaje z nową strategią karania, oraz *urządzenie seksualności*, w którym konstytuuje się „człowiek pragnienia” (HS, s. 146-147).

Mogłoby się zdawać, iż przy takim ujęciu władzy, wskutek jej odróżnienia od instytucji, aparatu państwowego, mechanizmów „sprawowania władzy” w potocznym sensie, znów tracimy szansę na wydzielenie jakiegokolwiek historycznej konstelacji, a tym samym - na uchwycenie specyfiki współczesności. Ginie (podobnie jak w *Archeologii wiedzy*) zasada jednocząca lokalne taktyki, pozostają

¹¹¹ M. Foucault, *Was ist Kritik*, dz. cyt. s. 31.

¹¹² Mamy do czynienia z korelacją ścisłą, by nie rzec „istotową”, jako że „nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy” (NiK, s. 29). Wydaje się natomiast, że w jej obrębie władzy przypada pewien prymat (por. tamże oraz G. Deleuze, *Foucault*, dz. cyt., s. 114).

¹¹³ Tak przekłada T. Komendant Foucaultowski termin „dispositif” (por. T. Komendant, *Władze dyskursu*, dz. cyt., s. 189).

¹¹⁴ Por. G. Deleuze, *Was ist ein Dispositiv?*, przeł. H.-D. Gondek, w: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, s. 153-154 (org. w: *Michel Foucault, philosophe*, Éditions du Seuil, Paryż 1989).

jedynie nietrwałe i rozproszone „stosunki sił”. Jest to jednak złudzenie; Foucaultowska pasja poszukiwania regularności, wydobywania *porządku* z „pyłu rozproszonych faktów”, ujawnia się tu bowiem wyraźnie w opisach określonych „sytuacji strategicznych”, *stylów* funkcjonowania władzy. Rytuał „kaźni”, przedstawiony w pierwszym rozdziale *Nadzorować i karać*, „prawo śmierci” z ostatniego fragmentu *Woli wiedzy*, wskazują na taki właśnie przed-nowoczesny styl władzy suwerennej, skupionej wokół osoby władcy, działającej jako „instancja pobierania haraczu, mechanizm ściągania daniny, prawo przywłaszczania sobie części bogactw, wymuszania produktów, dóbr, usług, pracy i krwi. Było to przede wszystkim prawo łupu rzeczy, czasu, ciała i wreszcie życia; kulminację tego prawa stanowił przywilej zawładnięcia celem zgładzenia” (HS, s. 119). Z kolei właściwy przedmiot analiz stanowi model dyscyplinarny oraz „władza nad życiem”, strategię, których symbolicznym początkiem jest Rewolucja Francuska (dekapitacja suwerena), mające však swoje źródła jeszcze w epoce klasycznej¹¹⁵. W miejsce potęgi i jej rytuałów wkracza zapobiegliwa kalkulacja, nastawiona nie tyle na unicestwienie albo na „łup”, co raczej na organizację, maksymalne wykorzystanie tkwiącego w społecznym ciele potencjału, doprowadzenie wszystkich sił do maksimum produktywności, jest to władza o charakterze „kapilarnym”, „przenika najdrobniejszą jednostkę, sięga ich ciała, wciela się w ich gesty, postawy, przyzwyczajenia, w ich codzienne życie”¹¹⁶. „Zamiast bezwarunkowo i w całości naginać wszystko, co jej podlega, dzieli, analizuje, dokonuje rozróżnień i doprowadza swe metody dekompozycji aż do koniecznych i wystarczających

¹¹⁵ Przełom datuje Foucault zazwyczaj na koniec XVIII i początek XIX wieku; istotną rolę odgrywa tu powstanie państwa napoleońskiego (por. M. Foucault, *Des supplices aux cellules*, „Le Monde”, 21.05.1975; wersja niemiecka tego wywiadu: M. Foucault, *Von den Marten zu den Zellen. Ein Gespräch mit Roger-Pol Droit*, przeł. W. Seitter, w: *Mikrophysik der Macht*, dz. cyt., s. 48.)

¹¹⁶ *Gry władzy. Rozmowa z Michelelem Foucaultem*, dz. cyt., s. 309.

elementów jednostkowych” (NiK, s. 167). Trudno nie dostrzec związku, jaki łączy owe dwa sposoby funkcjonowania władzy z bardziej tradycyjnie rozumianymi formacjami typu ekonomicznego - feudalizmem i kapitalizmem. I rzeczywiście, chociaż Foucault nie utożsamia relacji władzy ze stosunkami ekonomicznymi, każdorazowy styl - pewna jednolitość tego stylu, „linia generalnej siły” (HS, s. 85) - niewątpliwie bierze się z istnienia szeregu (również pozaekonomicznych - politycznych i instytucjonalnych) determinacji. Władza nie jest wprawdzie tym samym, co panowanie klasowe czy wyzysk ekonomiczny (wobec wszelkiego typu relacji pozostaje natomiast immanentna; por. HS, s. 85), jednak faktu „dojścia do władzy” burżuazji z jej etosem pracy i produktywności nie sposób zlekceważyć przy badaniu fenomenu dyscypliny. Z drugiej wszelako strony całości, jaką tworzy społeczeństwo dyscyplinarne, nawet w aspekcie jego dziewiętnastowiecznej genezy, nie sposób ująć adekwatnie, wychodząc od czystej ekonomii politycznej albo od koncepcji „walki klas”, o ile chodzi właśnie o pewną formację *władzy* - o coś więcej i coś mniej zarazem, pewne „jak”, przenikające najdrobniejszy szczegół zachowania jednostki, nie będące jednak żadną totalną dominacją ani panowaniem. Ten powszechny i „anonimowy” (NiK, s. 173) styl bada Foucault w dwu jego zasadniczych aspektach (dyscypliny i biowładzy), jako model¹¹⁷ wybierając dwa „urządzenia”: więzienie-Panoptikon oraz „urządzenie seksualności”. Z nowym typem władzy „kapilarnej” łączy się nowy typ dyskursu, którego przedmiotem są zjawiska jednostkowe, gromadzone w archiwach, aktach, sprawozdaniach sądowych, protokołach przesłuchań. Odślania się tu „nieczyste pochodzenie” nauk o człowieku (przede wszystkim

¹¹⁷ Określenie to stosuje się zwłaszcza do Panoptikonu, będącego „wykresem mechanizmu władzy sprowadzonego do postaci idealnej”, „formą technologii politycznej, którą można i należy rozpatrywać

psychologii): „Sieć karceralna stanowi jedną z armatur tej władzy-wiedzy, która jest historycznym warunkiem możliwości narodzin humanistyki. Poznawalny człowiek (dusza, indywidualność, świadomość, zachowanie, mniejsza o to) jest wytworem-objektem tego analitycznego blokowania i tej dominacji-obszerności” (tamże, s. 300). Drugie urządzenie, przy udziale wiedzy skupionej na zjawiskach dotyczących „populacji”, ale też nie bez wsparcia teorii doszukujących się „prawdy” o jednostce w sferze jej seksualności (psychoanaliza), wytwarza „człowieka pragnienia”.

Historia konstelacji, jakie tworzą mechanizmy władzy i struktury wiedzy nie jest, jak się rzekło, historią instytucji. Również samego „urządzenia” nie należy zatem utożsamiać z jakąś określoną instytucją, nawet z taką, z którą pozostaje on w istotnym (np. „genetycznym”) związku. W urządzeniu rzecz najważniejsza to *sposób jego funkcjonowania*. Dlatego też Panoptikon, choć pomyślany został przez Benthama jako idealne więzienie, skoro analizuje się go z punktu widzenia narodzin nowej strategii władzy, wykracza poza wąski kontekst swojej własnej genezy¹¹⁸. Właściwy przedmiot Foucaultowskiej „analizy” czy też „mikrofizyki” władzy stanowi sama dyscyplina jako pewien sposób „sprawowania władzy” nad ciałem, *jednocześnie* podporządkowujący je „urządzeniu” i indywidualizujący, wyposażający w „duszę”. Tę właśnie strukturalną równoczesność oddaje francuskie „assujettissement”, które tłumacz

niezależnie od konkretnego użytku” (NiK, s. 200).

¹¹⁸ Nie oznacza to, iż Foucaulta nie interesuje wcale więzienie jako konkretna instytucja. Przeciwnie, w *Nadzorować i karać* zajmuje się właśnie, o czym mówi już sam podtytuł książki, jego „narodzinami”. Cały czas chodzi tu jednak o genealogię pewnej formy o charakterze bardziej ogólnym (genealogię, na którą oprócz „narodzin więzienia” składają się zresztą także inne konteksty, jak choćby dyscyplinarne techniki stosowane w miastach w czasie epidemii *dżumy*), albo - inaczej rzecz ujmując - formy będącej swoistym uogólnieniem „schematu panoptycznego” (por. NiK, s. 202). W tym sensie więzienie jako takie zajmuje miejsce genealogicznie uprzywilejowane. Stoi w obszarze przejściowym pomiędzy karą, nie tracącą wszak nigdy do końca charakteru brutalnej zemsty (nie mogącą tedy absolutnie zerwać ostatnich związków, jakie łączą ją z przednowoczesną „karnością”), a społeczną dyscypliną (której podstawowe techniki wypracowane zostały w obrębie okalających go murów). Jest ono elementem karceralnego „continuum” społeczeństwa dyscyplinarnego (rozciągającego się „nieprzerwanie od najdrobniejszych

Nadzorować i karać trafnie przekłada jako „ujarzmienie”¹¹⁹. Poddanie ciała dyscyplinie polega nie tylko na stosowaniu odpowiednich technik nadzorowania indywidualu; wiąże się również z odnoszeniem ich zachowań do stale obecnego, choć zmieniającego się w zależności od kontekstu wzorca, do *normy*. Wynikająca stąd normalizująca homogenizacja faktycznie, „pozwalając mierzyć odstępstwa od normy, określając poziomy, ustalając specjalności i spożytkowując różnice przez ich wzajemne dopasowanie - indywidualizuje” (tamże, s. 180).

Proces indywidualizacji przez ujarzmienie, o ile zakłada właśnie istnienie normy (jako warunku strategicznej syntezy dwóch pozornie sprzecznych porządków: homogenizacji i ujednostkowienia), nie może jednak zachodzić w oderwaniu od *dyskursywnych* relacji w obrębie „wiedzy o tym, co jednostkowe”¹²⁰. Należy bowiem z jednej strony ustalić i skodyfikować normę w oparciu o poznanie zachowań, dyspozycji czy możliwości, jakie człowiek zdolny jest realizować na każdym etapie „osobniczego rozwoju”, z drugiej zaś - rozpoznać i określić miejsce każdego indywidualu ze względu na jego odległość od wzorca-granicy¹²¹. „Dyscyplina, precyzyjnie sankcjonując postęпки, szacuje «wewnętrzną prawdę» jednostek” (tamże, s. 177). Dyscyplinarny „schemat panoptyczny”, „najogólniejsza funkcja” (tamże, s. 202) nowej formy społeczeństwa, realizuje nową strategię władzy, która - inaczej niż władza suwerenna, opierająca się na prawie (które z kolei samo w najczystszej postaci objawia się jako wspomniane

przymusów po karne uwięzienie”; tamże, s. 299), zarazem stanowiąc jego „najogólniejszą funkcję” (tamże, s. 202).

¹¹⁹ Por. odpowiedni fragment z „Posłowie tłumacza” (NiK, s. 310).

¹²⁰ Foucault twierdzi, że sama, by tak rzec, esencja ludzkiej indywidualności, „dusza”, będąca w istocie skutkiem lub efektem ujarzmienia, stanowi „element łączący skutki pewnego typu władzy z referencjami wiedzy, przekładnię, dzięki której stosunki władzy stwarzają możliwość wiedzy, a wiedza przedłuża i wzmacnia skutki władzy” (tamże, s. 30).

¹²¹ Procedurę służącą temu rozpoznaniu nazywa Foucault „egzaminem” (por. NiK, s. 180-189)

wcześniej „prawo śmierci”) - biorąc na siebie „odpowiedzialność za życie”, „wymaga mechanizmów ciągłych, regulacyjnych i naprawczych” (HS, s. 126). Panoptyczne „urządzenie”, wiążące techniki nadzoru z systemem gromadzenia wiadomości, szczegółowej wiedzy na temat jednostek, zapewnia właśnie ową ciągłość dzięki swej doskonałej organizacji przestrzennej. Ciała skazańców schwytane zostają w pułapkę, którą okazuje się sama widzialność: „Ile klatek, tyle teatrzyków, gdzie każdy aktor jest sam, doskonale zindywidualizowany i bezustannie widoczny” (tamże, s. 195). Każdy podlega stałej kontroli, albowiem nawet jeśli w wieży strażniczej nie zasiada żaden obserwator, więzień nigdy nie może mieć pewności; „pilnuje” tedy sam siebie, staje się swoim własnym nadzorcą¹²². Historycznie pierwszym podmiotem, wytworzonym zgodnie z tym wzorem, jest skazaniec odsiadujący wyrok, człowiek, dla którego włączenie w mechanizm panoptyczny oznacza *karę* za czyn skierowany przeciw społeczeństwu. Foucault postrzega jednak same „narodziny więzienia” jako głęboką zmianę w sposobie penalizacji. Za osławioną „łagodnością kar” dopatruje się transformacji karania w *korekcję*, co z kolei odsyła do kontekstu normalizacji. Stosunek między więzieniem a społecznymi *relacjami władzy/wiedzy* daleki jest w *Nadzorować i karać* od jednoznaczności, jedno wszelako wydaje się jasne: zdaniem Foucaulta podstawowa struktura, konstelacja utworzona z technik nadzoru oraz procedur pozyskiwania wiedzy o jednostkach, nawet jeśli pierwszy raz pojawiła się w zakładach karnych, stanowi strukturę nowoczesnego społeczeństwa. Pytanie o rodzaj „uogólnienia”, jakie mogłoby tu wchodzić w grę, jest natomiast o tyle istotne, o ile wiąże się z pytaniem o genealogię nauk

¹²² W tym sensie struktura „assujetissement” zawsze już zawiera w sobie moment „samujarzemia” (por. tamże, s. 198).

humanistycznych, w szczególności zaś o genealogię wiedzy psychologicznej.

Indywidualizacja zbrodniarza, „sposób różnicowania, który odnosi się do samego złoczyńcy, do jego osobowości, do jego sposobu życia i myślenia, do jego przeszłości, do «jakości» jego woli” (tamże, s. 97), stanowi jeden z najważniejszych aspektów transformacji pojęcia kary i samej praktyki penalizacji w epoce klasycznej. Jeśli w porządku „kaźni” indywidualnością w ścisłym sensie mógł być jedynie władca, który z daleka, rękami katów, demonstrował swą miażdżącą przewagę nad skazanym, ten ostatni stawał się jednostką tylko na chwilę - w momencie największego cierpienia, na oczach ludu, odczytującego z reakcji ciała przyszłe losy jego nieśmiertelnej duszy. Teraz, po dekapitacji suwerena, zbrodniarz staje się pełnoprawnym depozytariuszem indywidualności, „odkrywanej” w sposób ciągły przez towarzyszących mu, zwłaszcza jako podejrzanemu, więziennych psychologów. Czy oznacza to, że narodziny psychologii pokrywają się z „narodzinami więzienia”, albo że pierwsze stanowią jedynie jakiś refleks tych ostatnich¹²³? Foucault pisze jedynie: „kiedyś w praktyce karnej wiedza psychologiczna zajmie miejsce orzecznictwa kazuistycznego” (tamże). Właściwe narodziny „naukowej psychologii” , za „historykami nauk humanistycznych” (tamże, s. 291) umieszcza natomiast w innym okresie. Chodzi tu dokładnie o ów proces „uogólniania” mechanizmu dyscyplinarnego, symbolicznie streszczający się w urządzeniu zakładu Mettray, mającego w sobie jednocześnie coś z klasztoru, więzienia, gimnazjum i regimentu (por. tamże, s. 289), oraz będącego decydującym krokiem w stronę „znormalizowania”, skodyfikowania

samych technik normalizacji (por. tamże, s. 291). Kiedy „mowa o powstawaniu i rozwoju psychologii, pojawienie się owych fachowców od dyscypliny, normalności i ujarzmiania zasługuje bez wątplenia, by właśnie tu wyznaczyć punkt przekroczenia masy krytycznej” (tamże, s. 292). Genealogia ta nie dotyczy zresztą wyłącznie psychologii, obejmuje także inne nauki humanistyczne: „Nauki owe, którymi od przeszło stulecia szczyli się nasz «humanizm», mają swój techniczny wzorzec w złośliwej i pedantycznej dokładności dyscyplin i w ich badaniach” (tamże, s. 219), w szczególności zaś nigdy nie oderwały się one od procedury egzaminu, który „[d]otąd stanowi integralny element dyscypliny” (tamże).

Mimo wielu wskazówek, dotyczących genealogii nauk o człowieku, ich narodzin z ducha społeczeństwa dyscyplinarnego, Foucault właściwie nie podejmuje w *Nadzorować i karać* dokładnej analizy genealogicznej, nie śledzi kontekstu pojawiania się konkretnych teorii czy dzieł. Co więcej - unika nawet wymieniania nazw dziedzin i dyscyplin, tak że nie wiadomo, jaką funkcję należałoby w opisywanym przez niego „urządzeniu” panoptycznym przyznać takim postaciom wiedzy, jak socjologia, antropologia albo historia idei, zaliczonym w *Słowach i rzeczach* do nauk humanistycznych (por. OD, s. 245). Wyjątek stanowi psychologia, choć tu również mamy raczej do czynienia z pewną sugestią: informacje gromadzone przez „psychologów” więziennych są nieodzownym składnikiem funkcjonowania nowej, opartej na normalizacji i korekcji, strategii karania (jako że zabiegi korekcyjne muszą być dostosowane do każdego „przypadku”, z uwzględnieniem specyficznej, indywidualnej historii oraz

¹²³ Dreyfus i Rabinow, odrzucając taką interpretację, wskazują na „wspólną historyczną matrycę” oraz na „technologie władzy/wiedzy, obejmujące [również] więzienie”, z którymi związane było powstanie nauk

predyspozycji czy cech każdego „delikwenta”); z kolei rozszerzenie dyscyplinarnego schematu na całe społeczeństwo wyznacza moment powstania „naukowej” psychologii, dostarczającej niezbędnej wiedzy o indywiduach, których życie (w tym: możliwości, wrodzone uzdolnienia, osobowość itd.), zgodnie z kształtującą się nowoczesną konstelacją stosunków władzy (pozostająca, jak pamiętamy, w ścisłym związku z rozwojem kapitalizmu), powinno zostać wykorzystane, skanalizowane, popchnięte w odpowiednim kierunku, wprzęgnięte w proces produkcji - słowem: poddane odpowiedniej „dyscyplinie”. Ostatnia kwestia, kwestia „życia”, odsyła przy tym do jeszcze innego aspektu Foucaultowskiej wizji świata współczesnego, do spraw związanych z seksualnością, w tym także z *wiedzą* o seksualności człowieka (*scientia sexualis*), gdzie istotną rolę odgrywa inny rodzaj dyskursu, włączonego przez Foucaulta w obręb nauk humanistycznych - psychoanaliza. Pytanie, na ile wpisuje się ona w porządek „panoptyzmu”, tworząc kolejny splot, w którym „władza wiedza wprost się ze sobą wiążą” (NiK, s. 29), można będzie jednak postawić dopiero po rozważeniu innego „bieguna” (HS, s. 122) samej władzy, docierającej wszak do indywiduów nie tylko poprzez techniki dyscyplinarnej indywidualizacji.

Ów drugi biegun, w odróżnieniu od dyscypliny, „odnosi się do wielości ludzi nie jako do wielości rozkładającej się na wiele ciał, lecz, przeciwnie, o tyle, o ile tworzy ona globalną masę, której dotyczą ogólne procesy właściwe życiu, takie jak narodziny, śmierć, reprodukcja, choroba itd.”(TS, s. 240). Znow dociera Foucault do punktu, „w którym spotykają się ciało i historia”¹²⁴, tym razem jednak w grę wchodzi nie pojedyncze ciało lub wielość

humanistycznych (H.L. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt., s. 191).

¹²⁴ Por. s. 64 niniejszej pracy.

pojedynczych ciał, ale „ciało mnogie, wielogłowe, jeśli nie nieskończone, przynajmniej z konieczności niezliczone” (TS, s. 241) - ciało *populacji*. Wyraźniej niż w przypadku praktyk dyscyplinarnych, posiadające bardziej „globalny” charakter strategii biowładzy w zasadzie nie dają się oddzielić od „władzy” w potocznym sensie, zwłaszcza od aparatu państwowego¹²⁵. Regulacja procesów związanych z biologicznym życiem człowieka wymaga ingerencji właśnie tak wąsko rozumianej władzy, choć cel, jakiemu podporządkowane są te strategii - „dostosowanie zjawisk populacyjnych do procesów ekonomicznych” (HS, s. 123) - wskazuje nie na państwo jako takie, lecz na nowoczesne państwo kapitalistyczne (por. HS, s. 123), w sposób produktywny i racjonalny pożytkujące „ludzkie zasoby”. Foucault (podobnie jak Hannah Arendt) postrzega epokę nowoczesną jako wkroczenie *życia* w obszar tego, co polityczne¹²⁶. Dotychczasowy „nacisk biologii na historię” objawiał się, jego zdaniem, głównie w sposób negatywny (np. w czasie zarazy), „pod znakiem śmierci” (tamże, s. 124), podobnie jak przeddyscyplinarny model władzy był w istocie prawem śmierci i dopiero w jej zadawaniu w pełni się manifestował. Teraz, gdy stosunki władzy przenikają samo życie, gdy cel stanowi „dystrybucja pierwiastków życia w dziedzinie wartości i pożytku” (tamże, s.126)¹²⁷, „pierwiastek biologiczny znajduje odzwierciedlenie

¹²⁵ W wykładzie z 17 marca 1976 Foucault dokonał rozróżnienia na „organo-dyscyplinę instytucji” oraz „bioregulację przez państwo”, dodając przy tym, iż opozycji między państwem i instytucją nie uważa za „absolutną” (TS, s. 247).

¹²⁶ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, ALETHEIA, Warszawa 2000. Pomimo rzucającej się od razu w oczy analogii, istnieją wszelako między Arendt i Foucaultem radykalne różnice, dotyczące tej kwestii - różnice, których pobieżne choćby omówienie wykraczałoby poza ramy niniejszych rozważań. Z punktu widzenia autora *Nadzorować i karać* nie sposób na przykład sformułować twierdzenia - na którym opiera się poniekąd *patos* dzieła Arendt (w źródłowym sensie tego słowa) - twierdzenia, jakoby wskutek rzeczonoego wkroczenia dochodziło w świecie nowoczesnym do jakiegoś *upadku* sfery politycznej.

¹²⁷ Być może tu właśnie należałoby dopatrywać się momentu narodzin niektórych nauk społecznych, Foucault znów jednak nie doprowadza swej genealogii do końca, a w tym przypadku właściwie tylko zaznacza możliwy kierunek analizy, wspominając „demografię, szacowanie proporcji między zasobami a mieszkańcami, zestawianie bogactw z ich obiegiem, żywotów z prawdopodobnym czasem ich trwania: prace Quesnaya, Moheau, Süßmilcha” (HS, s. 122-123).

w polityce” (tamże, s. 124-125) w pozytywnym sensie państwowej regulacji procesów życiowych (wskaźnik urodzeń, śmiertelność, choroby) za pomocą środków politycznych (wystarczy pomyśleć o tym, do jakiego stopnia wintegrowane w politykę państwową są wszystkie zagadnienia dotyczące tzw. służby zdrowia). Konkluzja brzmi: „człowiek jest zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu” (tamże, s. 125).

Miejsce „urządzenia seksualności” w nowoczesnej ekonomii władzy i wiedzy to punkt, w którym łączą się opisane wyżej dwie podstawowe strategie: „z jednej strony zachowanie seksualne jako zachowanie ściśle cielesne znalazło się w zasięgu kontroli dyscyplinarnej, indywidualizującej, mającej postać stałego nadzoru [...]; z drugiej zaś strony życie seksualne wpisuje się i poprzez prokreację wpływa na powszechne procesy biologiczne, które dotyczą już nie ciała jednostki, lecz tego żywiołu, tej mnogiej jednostki, jaką stanowi populacja” (TS, s. 248-249)¹²⁸. Foucault również i tu dostrzega ekonomiczne oraz polityczne implikacje, wiążąc moment, w którym seksualność stała się przedmiotem publicznej troski (zwłaszcza w przypadku „problemu seksu dzieci i młodzieży”; por. HS, s. 107), z nastaniem porządku burżuazyjnego. Jednak analiza pozytywna, nie dopuszczająca żadnych założeń na temat „prawdziwej” indywidualności, zniewolonej jakoby przez urządzenie dyscyplinarne, ulegającej alienacji, którą utrwalają i kodyfikują teorie psychologiczne, analiza, której ponadto nie interesuje sam gatunkowy, „naturalny” aspekt ludzkiego bytu, lecz raczej splot biologii z historią i polityką, otóż analiza ta zachowuje także tutaj swój pozytywny charakter. Dlatego nie może być mowy o seksualności *jako takiej*, podporządkowanej jakiemuś systemowi zewnętrznego przymusu. „Urządzenie” służy przede wszystkim do

wytwarzania i konstytuuje dopiero człowieka jako istotę wyposażoną w seksualność, ową tajemniczą siłę, drzemącą w każdym indywiduum, będącą jednak zarazem punktem oparcia dla zabiegów regulacyjnych. Nawet jeśli funkcjonuje ono początkowo tylko w obrębie jednej klasy - burżuazji - sama burżuazja jest, przynajmniej w pewnym aspekcie, pierwszym wytworem tego urządzenia. Jej dominacja objawia się natomiast paradoksalnie w fakcie rozprzestrzenienia się urządzenia seksualności „na cały organizm społeczny” (tamże, s. 109), a więc w swoistym zniesieniu „różnicy klasowej”. Foucault podejmuje próbę pozytywnej genealogii „człowieka pragnienia” (por. HS, s. 146), co oznacza zdecydowane odrzucenie „hipotezy represji”, zgodnie z którą seksualność miałaby być w nowoczesnym społeczeństwie systematycznie tłumiona i zniewalana. Przeciwnie, główne zadanie polega na tym, by odkryć rzeczywiste mechanizmy, służące „nieograniczonej ekspansji siły, tężyzny, zdrowia, życia” (tamże, s. 111). Wszelako, inaczej niż w *Nadzorować i karać*, gdzie daje się zauważyć pewien prymat władzy, gdzie zaledwie naszkicowany został problem genealogii nauk humanistycznych (zwłaszcza wiedzy psychologicznej), w pierwszym tomie *Historii seksualności* na pierwszy plan wysuwa się problem „dyskursywizacji” (tamże, s. 20). Samym technikom nadzoru czy globalnej regulacji poświęca się tu mniej miejsca niż owej produkcji *dyskursu* o seksie, charakterystycznej dla nowoczesnej cywilizacji zachodniej¹²⁹. Jednocześnie „nie chodzi o rozstrzygnięcie, czy efekty mówienia i wpływy władzy prowadzą do formułowania prawdy o seksie lub do kłamstw zaciemniających jego

¹²⁸ Podkreślają to również Dreyfus i Rabinow (dz. cyt., s. 170).

¹²⁹ Historycznie rzecz biorąc owa nowoczesna „dyskursywizacja” korzysta z technik wypracowanych dużo wcześniej, zwłaszcza z procedury „wyznania” (por. HS, s. 57-61), wywodzącej się z chrześcijańskiego średniowiecza. Prócz tego sprawy płci włączone były w sieć (odmiennych, rzecz jasna) relacji władzy i wiedzy w starożytności, z czego zdają sprawę dwa kolejne tomy ostatniego dzieła Foucaulta. *Wola wiedzy* odnosi się jednak do epoki nowoczesnej, do niej też należy „urządzenie seksualności” oraz wchodzące w jego skład dyskursy.

istotę, lecz o uchwycenia «woli wiedzy», która służy im zarazem za podstawę i narzędzie” (tamże, s. 20-21). Ta wola wiedzy, będąca jednocześnie pewną „wolą prawdy”, sama wytwarza wręcz pojęcie seksu jako tajemniczej siły przenikającej człowieka i określającej jego istotę, w rzeczywistości zaś stanowiącej „najbardziej wyspekulowany, najbardziej idealny, a także najbardziej wewnętrzny element urządzenia seksualności” (tamże, s. 136). „Człowiek pragnienia”, którego narodziny analizuje Foucault, to człowiek, który nie tylko domaga się prawdy o seksie, ale i wiąże z jej odkryciem dotarcie do swojej własnej prawdy, prawdy o samym sobie (por. HS, s. 67). Pojawia się swoisty splot, „gry prawdy i seksu”, w których „z seksu uczyniono stawkę prawdy” (por. tamże, s. 55)¹³⁰.

Czy psychoanaliza, przyznająca tak ważną rolę zagadnieniu ludzkiej seksualności, czyniąca z niej klucz do zrozumienia jednostki, nie musi jawić się jako z konieczności uwikłana w owe „gry”? I czy nie stosuje ona tej samej techniki „wyznania”, na której bazuje urządzenie seksualności, ów „aparat do produkcji prawdy” (tamże)? Niewątpliwie stosunek Foucaulta do Freuda i psychoanalizy zawsze daleki był od jednoznaczności¹³¹ i pozostał taki aż do końca. W latach siedemdziesiątych daje się jednak zauważyć pewną zmianę akcentów, związaną może z faktem, iż przedmiotem Foucaultowskiej krytyki w coraz mniejszym stopniu

¹³⁰Por. także M. Foucault, *L' Occident et la vérité du sexe*, „Le Monde”, 05.11.1976 (wersja niemiecka: M. Foucault, *Das Abendland und die Wahrheit des Sexes*, przeł. U. Raulf, w: *Dispositive der Macht*, dz. cyt., s. 99). W tym kontekście zrozumiałe jest stwierdzenie Foucaulta w jednym z wykładów, iż „seksualność, podmiotowość i prawda są ze sobą ściśle powiązane” (M. Foucault, R. Sennett, *Sexuality and Solitude*, London Review of Books, 21.05-03.06. 1981; wersja niemiecka: *Sexualität und Einsamkeit. Michel Foucault und Richard Sennett*, przeł. M. Karbe, w: *Von der Freundschaft*, dz. cyt., s. 45). Nie oznacza to jednak, iż właściwa epoce współczesnej konstelacja tych trzech elementów odzwierciedla jakąś ponadczasową strukturę. Aby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać dwa pozostałe tomy *Historii seksualności*.

¹³¹ Pokazuje to wyraźnie Jacques Derrida, śledząc miejsce twórcy psychoanalizy w kolejnych dziełach Foucaulta, od *Historii szaleństwa* aż do *Woli wiedzy* (por. J. Derrida, „*Etre juste avec Freud*”. *L' histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, w: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paryż 1992, s. 141-195; wersja niemiecka: J. Derrida, „*Gerecht sein gegenüber Freud*”. *Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse*, w: tegoż, *Vergessen wir nicht - die Psychoanalyse!*, przeł. H-D Gondek, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998, s. 59-127).

jest sam autor *Marzeń sennych*, w coraz większym zaś - rozmaite nurty psychoanalizy, wpisujące się w ogólny schemat „hipotezy represji”. Skoro tedy owa hipoteza, która zakłada istnienie „seksu” - zarazem siły domagającej się wyzwolenia i żywiołu „prawdy” indywiduum - stanowi część „urządzenia”, produkującego nowoczesny dyskurs seksualności, staje się natychmiast podejrzana także o udział w należących do tego samego urządzenia stosunkach władzy. We fragmencie poświęconym Reichowi czytamy: „cała związana z seksem «rewolucja», cała «antyrepresyjna» walka nie była niczym więcej, ale też niczym mniej - i to było już bardzo ważne - niż taktycznym przesunięciem i odwróceniem w wielkim urządzeniu seksualności” (tamże, s. 117). Stosunek jest ambiwalentny, choć przeważa strategia „podejrzeń” - zwłaszcza, gdy mowa o psychoanalizie jako o pewnej *praktyce*, o jej funkcji społecznej. Jako praktyka, „jako terapia, jako medyczna interwencja [...] jest ona częścią sieci medycznej kontroli, która się wszędzie utrwała”¹³². Służy społeczeństwu dyscyplinarnemu, dostarczając wiedzy na temat jednostek (w tym sensie łączy się z „uogólnieniem” schematu panoptycznego, skoro wnika głęboko w organizm społeczny, wykraczając poza wąski kontekst psychopatologii „więziennej”); „lecząc”, *przywraca* również same te jednostki społeczeństwu, umożliwia reintegrację, ponowne włączenie w „karceralne continuum”. Z drugiej jednak strony - „i to już było bardzo ważne” - genealogia psychoanalizy ujawnia pewne jej aspekty krytyczne. Foucault podkreśla na przykład, iż od samego początku zrywała ona z „neuropsychiatrią zwyrodnienia”, przez co „znalazła się w teoretycznej i praktycznej opozycji wobec faszyzmu” (tamże, s. 131). W państwie faszystowskim dochodzi do sprzęgnięcia zasady władzy suwerennej („prawo śmierci”) z

¹³² M. Foucault, *Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm*, dz. cyt., s. 86.

biowładzą. Miejscem ich spotkania jest rasizm. „Czym jest bowiem rasizm? Jest to przede wszystkim sposób wprowadzenia pewnego cięcia do dziedziny życia, którą zajęła się władza: cięcia między tym, co powinno żyć, i tym, co powinno umrzeć” (TS, s. 252). Cięcie to przeprowadzono przy zastosowaniu całej administracyjnej, policyjnej i wojskowej aparatury. Foucaultowi nie idzie o nienawiść rasową ani o rasistowską ideologię; wskazuje on natomiast na moment, w którym rasizm stał się kwestią polityki państwa, jednocześnie służąc celom biowładzy, albowiem w myśl tej polityki: „śmierć innego, śmierć złej, niższej rasy (albo degenerata, albo kogoś nienormalnego) czyni życie zdrowszym w ogóle; zdrowszym i czystszy” (tamże, s. 253). Dystansując się wobec teorii opartych na pojęciu „zwyrodnienia” i „degeneracji”, konstruując swój własny dyskurs wokół pojęcia „prawa” (por. HS, s. 74), psychoanaliza nie dawała się pogodzić z rasistowską teorią i praktyką, przynajmniej w historycznym kontekście nazistowskich Niemiec¹³³. Czy jednak stanowi zaporę przed grą suwerenności i biowładzy, grą, która, zdaniem Foucaulta, jako pewna możliwość „jest faktycznie wpisana w funkcjonowanie wszystkich państw” (TS, s. 257)? Czy oprócz tego stanowi skuteczną strategię oporu wobec „urządzenia seksualności”, w którym biowładza sprzęga się z dyscypliną? Istnieją powody po temu, by o tym wątpić. Przede wszystkim należałoby pozbyć się przekonania o istnieniu *tajemnicy* (znów przypomina się cytaty z *Raymonda Rousseła*¹³⁴), tajemniczego centrum, seksu, kryjącego się za wszystkim, co przytrafia się ciału. „W kontrataku na urządzenie seksualności nie seks-pragnienie ma być punktem oparcia, lecz ciała i przyjemności” (HS, s. 138), a

¹³³ Rozważania na temat opozycji psychoanalizy wobec faszyzmu wieńczy stwierdzenie, iż „owa postawa [...] wiązała się z doraźną koniunkturą historyczną” (HS, s. 131).

¹³⁴ Por. s. 28 niniejszej pracy.

ściślej: ich „inna ekonomia” (tamże, s. 139), nie podporządkowana „surowemu królowaniu seksu” (tamże)¹³⁵.

¹³⁵ W następnym rozdziale zostanie między innymi poruszona kwestia Foucaultowskich „strategii oporu” wobec władzy. Co do „ciała i przyjemności”, pewne światło na intencje Foucaulta rzuca wywiad, zatytułowany *Sade, kapral seksu* (przeł. B. Bansiak, w: M. Foucault, *Szaleństwo i literatura*, dz. cyt., s. 267-271), gdzie „organicznemu i zhierarchizowanemu” ciału u Sade’a, dla którego „hierarchi nie wyznacza, jak w starej bajce, głowa, lecz seks” (s. 268), przeciwstawia się zupełnie inną, pozbawioną, by tak rzec, centrum erotykę: „Z ciała, ich organów, powierzchni, zagłębień i krągłości trzeba wydobyć erotyzm niedyscyplinarny: erotyzm ulotnych i przelotnych ciał, przypadkowych spotkań i darmowej rozkoszy” (s. 271).

6. Miejsce Foucaulta

Istotnym pytaniem, jakie narzuca się w czasie lektury tekstów filozoficznych, jest pytanie o „miejsce”, z którego „przemawia” autor. W szczególności za problematyczną uznać trzeba często samą *możliwość* sformułowania danego dyskursu w świetle tego, co ów dyskurs głosi. Nie rozstrzygając kwestii, na ile kłopoty z wyznaczeniem takiego miejsca (wraz z warunkami jego możliwości) dyskwalifikują określoną koncepcję jako niespójną (albo jako fantastyczny „widok znikąd”), można potraktować szereg wyłaniających się tutaj problemów jako hermeneutyczne wskazówki, pozwalające lepiej zrozumieć całość, uchwycić jej specyficzną dynamikę¹³⁶. Nie inaczej rzecz ma się w przypadku Foucaulta. Przyjęcie takiej perspektywy jest tu nawet podwójnie uzasadnione. Po pierwsze bowiem autor *Słów i rzeczy* - nawet jeśli nie zawsze mówił o tym wprost, albo wręcz nie potrafił udzielić jednoznacznej odpowiedzi - od samego początku zagadnienie owo włączał w obręb swojej refleksji. Stąd prześledzenie kolejnych, przerywanych nagłymi kryzysami, etapów jego myśli pod kątem sposobu, w jaki wyznaczał „pozycję” własnego dyskursu (ewentualnie pod kątem przyczyn, dla których nie było to możliwe), mogłoby stanowić jakieś dopełnienie rekonstrukcji przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy. Po drugie zaś, a jest to teza, którą rozjaśnią i uzasadnią dalsze wywody, problem „miejsca” Foucaultowskiego dyskursu wprost wiąże się z problemem tego, co aktualne czy - ściślej - z „Michela Foucaulta wizją współczesności”.

W przedmowie do *Historii szaleństwa*, przedmowie odrzuconej w drugim wydaniu dzieła, pada, pod sam koniec, takie oto zdanie:

„Tu, w prostym problemie wypowiedzenia, leżała największa trudność przedsięwzięcia: należało wydobyć na powierzchnię języka podział i spór, których miejsce jest oczywiście gdzie indziej, bo język ów nabiera sensu tylko ponad tym podziałem i sporem”¹³⁷. Czy faktycznie mamy tu do czynienia jedynie z „trudnością”, którą dałoby się przewyciężyć, na przykład konstruując jakiś rodzaj języka „transgresyjnego”? Jacques Derrida, który pierwszą część swojej polemiki z Foucaultem poświęcił niemal wyłącznie owemu „problemowi wypowiedzenia”, pokazuje, że w istocie trudność sięga o wiele głębiej. Stawia on kłopotliwe pytanie o to, „kto pisze i kto powinien słuchać tej historii szaleństwa”¹³⁸, a także o to, jak w ogóle możliwe jest uprawianie historii czegoś, co odrzucone przez rozum, skoro „logos” stanowi „atmosferę”, którą „oddycha” wszelki dyskurs (w tym również dyskurs Foucaulta)¹³⁹. Ostatecznie projekt dotarcia do „punktu zero”, do granicy czy gestu wykluczającego obłąd poza obszar dziejów, zostaje uznany za niewykonalny, i to właśnie ze względu na niemożliwość znalezienia *miejsca* dla jego realizacji. Niepodobna ani oddać głosu samemu szaleństwu, stojącemu niejako „po drugiej stronie” granicy, ani pisać jego historii, przebywając po stronie porządku i rozumności. O ile zaś piszemy, zawsze znajdujemy się, zdaniem Derridy, w obrębie pewnego „Ładu”, którego granice badać możemy jedynie od wewnątrz¹⁴⁰. Do tej konkluzji, w świetle rozważań podjętych w pierwszym rozdziale, wypada dodać jeszcze jedną uwagę. Jeśli ze względu na miejsce, z którego mówi jej autor, książka Foucaulta jest książką „niemożliwą” (w dosłownym znaczeniu), wiąże się to z przyjęciem „hipotezy

¹³⁶ Taka hermeneutyczna strategia wydaje się płodniejsza od strategii „dyskwalifikującej”, zwłaszcza że trudno jest oprzeć się wrażeniu, iż bardzo wiele koncepcji filozoficznych ostatecznie popada w trudność, o której tu mowa.

¹³⁷ M. Foucault, *Szaleństwo i nierozum*, dz. cyt., s. 142.

¹³⁸ J. Derrida, *Cogito ...*, dz. cyt., s. 161-162.

¹³⁹ Tamże, s. 163.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 159, 160.

alienacji” (ściśle: z przekonaniem o istnieniu szaleństwa *jako takiego*, ulegającego wyobcowaniu). Ona to bowiem czyni dopiero zrozumiałym pojęcie „wykluczenia” - gestu, mającego być właściwym przedmiotem niemożliwej „historii szaleństwa”.

Porzucenie owej hipotezy na rzecz „analizy pozytywnej” nie usuwa jednak bynajmniej problemu, lecz prowadzi do jego przemieszczenia. Nie chodzi już wprawdzie o to, by - pisząc historię - wykroczyć poza wszelki ład, pozostaje natomiast pytanie, „skąd” (z jakiego miejsca) rekonstruuje się porządek określonego „historycznego *a priori*”, przy założeniu, iż każdy taki porządek pozostaje wobec innych w stosunku radykalnej nieciągłości. W przypadku *a priori* konstytuującego „doświadczenie kliniczne”, ale też w przypadku czysto „epistemologicznych” porządków ze *Słów i rzeczy*, znów pojawia się pytanie o status Foucaultowskich analiz. Skoro nie da się myśleć poza jakimkolwiek historycznym „kodem wiedzy”, pozostają dwie możliwości. Albo analizuje się *episteme* inną, odległą w czasie - i wtedy trudność polega na tym, że z konieczności stosuje się w tej rekonstrukcji własny kod, albo pozostaje się na gruncie tej, do której samemu się należy - co z kolei czyni adekwatną rekonstrukcję równie wątpliwą, jako że brak tu niezbędnego *dystansu*¹⁴¹. Sytuację Foucaulta, który faktycznie staje w obliczu obydwu tych problemów, o ile zajmuje się zarówno *episteme* klasyczną (czy renesansową), jak i „naszą epoką nowoczesną” (OD, s. 25), zwięźle ujął Georges Canguilhem w eseju o *Les mots et les choses*: „Aby *episteme* epoki klasycznej stała się przedmiotem należało zająć miejsce w *episteme* XIX wieku na tyle odległe od chwili jej narodzin, by *widzieć* zerwanie z wiekiem XVIII, i

¹⁴¹ W *Archeologii wiedzy* Foucault wyraźnie stwierdził, że „nie jesteśmy w stanie opisać naszego własnego archiwum, ponieważ mówimy wewnątrz jego reguł, ponieważ ono właśnie udziela temu, co możemy powiedzieć - i samemu sobie jako przedmiotowi naszego dyskursu - określonych trybów ukazywania się, form istnienia i współistnienia, systemu kumulacji, historyczności i zanikania” (AW, s. 186).

na tyle bliskie wydarzeń zwiastujących jej kres, by móc sobie wyobrazić, że *przeżyjemy* inne zerwanie, po którym Człowiek, jak uprzednio Ład, pojawi się jako przedmiot”¹⁴². Miejsce dyskursu, który jest w stanie odtworzyć nowoczesny porządek wiedzy, abstrahując od jego własnego roszczenia do prawdziwości (rekonstruuując jedynie immanentne wobec tego porządku „warunki akceptowalności”), to miejsce pęknięcia w obrębie *episteme* nowoczesnej. Foucault, ciągle jeszcze do niej należąc (por. OD, s. 273), jednocześnie przeczuwa nadchodzące wydarzenie „śmierci człowieka”, kolejną wielką reorganizację, w wyniku której przerwany zostanie wreszcie „antropologiczny sen”. W *Słowach i rzeczach* o bliskości owego wydarzenia świadczy przede wszystkim pojawienie się *literatury*, zrywającej zarówno z przedstawieniem, jak i z zasadą „ekspresji”, wyrażania w języku wewnętrznych stanów czy przeżyć (wystarczy wspomnieć tu choćby o tekstach Roussela¹⁴³); „powrót” suwerennego języka, manifestującego się wreszcie w swoim własnym bycie¹⁴⁴. O wiele rzadziej pisał natomiast Foucault o filozofii, choć i tu niektóre jego teksty, zwłaszcza te poświęcone Deleuze’owi¹⁴⁵, ożywia nadzieja jakiejś głębokiej transformacji, z której wyłoni się w przyszłości nowa forma myślenia. Można tedy rzec, iż owo pęknięcie, „wrażenie dopełnienia i końca” z jednej strony, z drugiej zaś „głuche przeczucie [...], że ma się rozpocząć coś nowego” (OD, s. 459-460), stanowi pod koniec lat sześćdziesiątych właściwy żywioł Foucaultowskiego dyskursu. Jednak takie sformułowanie, choć wskazuje w sposób

¹⁴² G. Canguilhem, dz. cyt., s. 245. Słowo „Ład” użyte tu zostało w sensie, w jakim używa go Foucault w *Słowach i rzeczach*, gdy pisze o episteme klasycznej (por. OD, s. 82-91).

¹⁴³ Roussel sam wyjaśnia zresztą metodę, zgodnie z którą napisał „niektóre ze swych książek”. Chodzi tu o pewien mechanizm czysto językowy, wychodzący - jak powiedziałby Foucault - od „nagiego bytu słów”, nie podporządkowany zasadniczo ani intencji przedstawiania określonych zdarzeń, ani wyrażaniu „życia wewnętrznego” postaci lub (tym bardziej) autora (por. R. Roussel, *W jaki sposób napisałem niektóre z moich książek*, przeł. B. Banasiak, „Sztuka i Filozofia” 1999, 16, s. 87-103).

¹⁴⁴ Por. przypis 87 niniejszej pracy

¹⁴⁵ Por. zwłaszcza M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, dz. cyt..

jednoznaczny „miejsce, z którego się mówi”, nie wyjaśnia jeszcze, jaki *status* należy przyznać dokonywanej z owego miejsca historycznej rekonstrukcji; rekonstrukcji, obejmującej wszak nie tylko epokę nowoczesną. Nawiązując do zacytowanego wyżej stwierdzenia Canguilhema, można by spytać: dlaczego takie usytuowanie wobec *episteme* dziewiętnastowiecznej, zarazem „odległe od chwili jej narodzin” i „bliskie wydarzeń zwiastujących jej kres”, jest usytuowaniem poznawczo uprzywilejowanym? Może nie jest to wyłącznie kwestia „odległości”, lecz jakiegoś bardziej fundamentalnego *przywileju*, przysługującego nowemu myśleniu? Skoro bowiem teksty Blanchota poświadczają, że „byt języka jawi się tylko zniknięciu podmiotu”¹⁴⁶, niewykluczone, iż w archeologii wiedzy, badającej samo „pole epistemologiczne”, bez odwoływania się do podmiotów jako „konstruktorów” porządku, wreszcie wychodzi na jaw historia dyskursu w jej *faktycznym* przebiegu, wyzwolona od schematów idealistycznych czy teleologicznych...

Wszelako w tym samym momencie, w którym Foucault postanawia skodyfikować archeologiczną metodę, wytyczyć obszar jej zastosowania, uściślić terminologię, traci historyczny punkt oparcia. Odrzucenie pojęcia *episteme* sprawia, że jego własne „miejsce”, niejako pomiędzy dwoma porządkami, znów staje się problematyczne. Autor szczególnego „dyskursu o dyskursach”, quasi-pozytywista, badający swój przedmiot z zewnątrz, nadający własnym wywodom charakter analiz obiektywnych, dość nieoczekiwanie pod sam koniec oświadcza: „Oto bowiem w tej chwili - a nie umiem jeszcze przewidzieć kresu tego stanu - mój dyskurs nie tylko nie określa miejsca, skąd przemawia, ale wręcz unika gruntu na którym mógłby się oprzeć” (AW, s. 244). Grunt ten, ściśle rzecz biorąc, usunął się Foucaultowi spod nóg, gdy tylko

¹⁴⁶ Por. s. 55 niniejszej pracy.

pozbawił się on zakorzenienia w rekonstruowanej przez siebie historii¹⁴⁷. Trudno powiedzieć, czy ów gest oznaczał automatycznie zajęcie pozycji poza obszarem dziejów; przytoczony właśnie cytat świadczy raczej o wątpliwościach co do istnienia jakiegokolwiek „gruntu” w całkowicie ahistorycznym zewnątrz. Tak czy inaczej, możliwość udzielenia odpowiedzi na pytanie o „miejsce” własnego dyskursu filozof odzyskuje dopiero wraz z rewizją poglądów na samą historię, z nadaniem większego, by tak rzec, ciężaru odkrywanym w niej regularnościom - wraz ze wprowadzeniem genealogicznej osi władzy¹⁴⁸.

W pewnym sensie dokonuje się to nawet niezależnie od samego Foucaulta - jako bezpośrednia ingerencja tego, co polityczne. Wydarzenia maja 68' (w których filozof nie brał osobiście udziału) stały się bowiem nie tylko decydującym bodźcem do późniejszego, praktycznego zaangażowania w walkę przeciw „społeczeństwu dyscyplinarnemu”, ale też wydobyły na jaw strategiczną i polityczną funkcję wszelkiego dyskursu. Odtąd nie sposób już upatrywać własnego „miejsca” wyłącznie na przecięciu dyskursywnych porządków wiedzy; Foucault zdaje sobie sprawę z tego, że również jako filozof, jako autor różnych - archeologicznych i genealogicznych - historii, wplątany jest w złożoną sieć stosunków sił. Świadomości tej dawał zresztą wyraz wprost w licznych wywiadach, zaś w sposób pośredni, lecz przez to nie mniej

¹⁴⁷ Inną kwestią jest to, na ile Foucault faktycznie, nawet pisząc *Archeologię wiedzy*, był „archeologicznie” współczesny innym myślicielom, którzy w tym samym czasie próbowali „formalizować bez antropologizowania” (CS 233).

¹⁴⁸ Jako punkt zwrotny znów jawi się inauguracyjny wykład z Collège de France. Foucault zapowiada wprawdzie, że będzie badał porządek dyskursu „z zewnątrz” (por. ODis, s. 9), zarazem jednak pragnie stanąć niejako po stronie dyskursu i - wbrew „głębokiej logofobii” (tamże, s. 33) filozofii, operującej takimi pojęciami, jak „podmiot” czy „doświadczenie” (por. tamże, s. 31,32) - odstąpić to, co w nim „gwałtowne, nagłe, wojownicze, nieuporządkowane i niebezpieczne”, „przywrócić mu jego wydarzeniowy charakter” (tamże, s. 33), wreszcie - za rzekomo ujawniającą się w nim prawdą dostrzec wolę prawdy i stosunki sił. Zwłaszcza ostatnia kwestia, uwzględnienie relacji władzy, pozwoli Foucaultowi na odnalezienie punktu zaczepienia dla własnych demaskatorskich analiz genealogicznych w historii, tym razem pojętej jako *pole walki*.

wymowny, wplótł ów wątek „strategiczny” w swoje wykłady w Collège de France z roku 1976. Przedstawiona tam genealogia dyskursu, zwanego przez Foucaulta „politycznym historycyzmem” (TS, s. 116) lub „historyczną wiedzą o walkach” (tamże, s. 20) to rodzaj autoportretu. Ten, kto „w tym dyskursie przemawia, który mówi «ja» albo «my» nie może, i zresztą wcale się o to nie stara, zajmować pozycji prawnika albo filozofa, to znaczy pozycji uniwersalnego, totalizującego lub neutralnego podmiotu. W tej ogólnej walce, o której mowa, ten, kto mówi prawdę, kto opowiada historię, kto odświeża pamięć i pokonuje zapomnienie, ten ktoś należy nieuchronnie do jednego albo do drugiego obozu: prowadzi bitwę, ma przeciwników, pracuje na rzecz partykularnego zwycięstwa” (TS, s. 60). Oczywiście Foucault uczestniczy w innej „wojnie” niż Boullainvilliers, którego pisma podaje właśnie jako doskonały przykład „politycznego historycyzmu”. Jednak sam sposób uprawiania historii czyni z obrońcy przywilejów szlacheckich jego niespodziewanego sprzymierzeńca. Oto okazuje się, że walczą po tej stronie przeciw zakusom dialektyki i filozofii historii, gdzie historyczna wiedza o walkach, z całą ich brutalnością, zostaje umieszczona „w perspektywie pewnego ostatecznego uspokojenia” (tamże, s. 216), włączona w „logikę sprzeczności” (tamże, s. 67). Foucault, przypominając ów odważny dyskurs, który posiada świadomość faktu, iż „mówienie prawdy o historii jest równoznaczne z zajmowaniem decydującej pozycji strategicznej” (tamże, s. 173), sam zajmuje określoną pozycję; występuje przeciw tradycyjnemu „antyhistorycyzmowi burżuazji” (tamże, s. 211), przeciw wizji historii, z której kpił już Karol Marks w rozważaniach o „tak zwanej akumulacji pierwotnej”: „Jak wiadomo, w historii rzeczywistej wielką rolę odgrywa podbój, ujarzmienie, morderstwo rabunkowe, słowem:

gwałt. Natomiast w łagodnej ekonomii politycznej od niepamiętnych czasów panowała sielanka”¹⁴⁹.

Można teraz pokusić się o wstępną odpowiedź na pytanie o *miejsce* Foucaulta. Wiele wskazuje na to, iż da się je zlokalizować w obrębie pola, odślanianego przez sam Foucaultowski dyskurs. Jeśli zastosować tu regułę, która odnosi się do rzeczywistości „stosunków sił”, zasadę głoszącą, „że tam, gdzie jest władza, istnieje też opór, i że pomimo to, a raczej wskutek tego, nigdy nie znajduje się on na zewnątrz władzy” (HS, s. 86), miejsce owo jawi właśnie się jako jeden z mnogich, ruchomych punktów oporu - oporu wobec określonej postaci *władzy*, ale i wobec form *wiedzy*, sprzęgniętych z tymi pierwszymi, tworzących wraz z nimi jedną, *nowoczesną* konstelację. Ani rekonstrukcja nowoczesnej *episteme*, ani „mikrofizyczny” opis społeczeństwa dyscyplinarnego, nie pochodzą z jakiegoś obszaru całkowicie zewnętrznego wobec zastanego porządku, mimo iż służą właśnie jego podkopywaniu. Wszelki opór jest immanentny dziedzinie, w której się zawiązuje. Ściśle rzecz ujmując, postulat immanencji neutralizuje w tym przypadku samą opozycję wnętrza i zewnątrz. Opozycję tę zastępuje różnica pomiędzy stosunkami sił niejako skodyfikowanymi, zastygłymi za sprawą szeregu determinacji (ekonomicznych, politycznych itp.) oraz przeciw-siłami, które stanowią subwersywną moc, wprawiającą całość w nieprzerwany ruch, czyniącą z niej pole bitwy¹⁵⁰.

¹⁴⁹ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 771. Zarzut posługiwania się taką „sielankową” wizją dziejów nie dotyczy, rzecz jasna, (również u Marksa) dialektyki Hegłowskiej. Foucault krytykuje jednak Hegla jako filozofa wspomnianej „logiki sprzeczności”, przyjmującego perspektywę „pojednania”.

¹⁵⁰ Deleuze wykląda ową całość w terminach *zewnętrzności*, która jednak nie odnosi się do żadnego wnętrza. Wyróżnia on trzy „korelatywne instancje”: „zewnątrz [*le dehors*] jako nieuformowany żywioł sił”, a zarazem właściwe źródło wszelkiego oporu, dalej „to, co zewnętrzne [*l'extérieur*], jako środowisko konkretnych urzędzeń, w których aktualizują się stosunki sił”, oraz „formy zewnętrzności [*formes d'extériorité*]”, będące formami owych aktualizacji (Por. G. Deleuze, *Foucault*, dz. cyt., s. 64, 65, 125). W tym świetle bardziej zrozumiała staje się Deleuzjańska interpretacja Foucaulta, nieoczekiwanie akcentująca kwestię „życia”, którego „wyzwolenie” (tamże, s. 129) ma być rzekomo podstawowym celem

Taką właśnie przeciw-siłą miał być dyskurs Foucaulta, niezależnie od akcji politycznych podejmowanych przez niego choćby w ramach organizacji G.I.P., której był jednym z założycieli¹⁵¹. Niezależną - nie w sensie jakiegoś radykalnego rozdziału między praktyką i teorią, lecz ze względu na różnicę strategicznego celu, stosowanych środków oraz ich zasięgu. Albowiem, podobnie jak władza nie jest monolitycznym systemem i nie funkcjonuje zgodnie z jakąś jedną zasadą (np. zasadą wyzysku ekonomicznego albo dominacji politycznej), tak też i opór nie tworzy żadnego jednolitego frontu i nie da się sprowadzić do jednego wymiaru (np. „walki klas”). Foucault oświadcza w jednym z wywiadów, że pisanie interesuje go „tylko o tyle, o ile jako instrument, taktyka, wyjaśnienie uczestniczy w prawdziwej walce”¹⁵². Nie wyobrażał sobie wszelako swojej roli jako czegoś w rodzaju „duchowego przewodnictwa”. Zgodnie z jego określeniem, intelektualista, w tym także filozof, to ktoś, „kto swoją wiedzę, kompetencję, swój stosunek do prawdy włącza w sferę walk politycznych”¹⁵³. W grę wchodzi tu jednak wiedza *szczegółowa*, teoria zaś to jedynie „*regionalny* system tych zmagania”¹⁵⁴ (podkr. moje - M.H.).

Czy w ten sposób nie dochodzi jednak do „projekcji”, gdzie strategiczne usytuowanie dyskursu Foucaulta, które ten skłonny był uznawać w pewnym momencie, odniesione zostaje do całości jego

strategii oporu. Jeśli „aktualizacja” oznacza pewnego rodzaju zastygnięcie, to ruchliwość „nieuformowanego żywiołu” zewnątrz można ostatecznie kojarzyć się z „życiem”.

¹⁵¹ „Groupe d’information sur les prisons”, powołana 9 lutego 1971 roku.

¹⁵² M. Foucault, *Sur la salette*, „Les Nouvelles Litteraires”, 17.03.1975; wersja niemiecka: M. Foucault, *Die fröhliche Wissenschaft des Judo*, przeł. W. Seitter, w: *Mikrophysik der Macht*, dz. cyt., s. 129. W innym wywiadzie czytamy: „Wszystkie moje książki to [...] małe skrzynki z narzędziami. Jeśli ludzie zechcą je otworzyć i to czy inne zdanie, tę czy inną ideę lub analizę użyć jako śrubokręta, by zaatakować, zdemontować albo rozsądzić systemy władzy, łącznie być może z tymi systemami, z których wywodzą się te moje książki - no cóż, tym lepiej” (M. Foucault, *Von den Martern zu den Zellen*, dz. cyt., s. 53).

¹⁵³ M. Foucault, *Wahrheit und Macht*, dz. cyt., s. 47.

¹⁵⁴ *Intelektualiści a władza. Rozmowa między Michelelem Foucault a Gilles Deleuze’em*, przeł. S. Magala, „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 10-11, s. 174.

dzieła? Z jednej strony świadomość bezpośrednio politycznego sensu *własnej* twórczości pojawia się u filozofa dość późno, znacznie później niż świadomość korelacji zachodzących między formami wiedzy a stosunkami społecznymi (korelacji obecnych wszak już w *Historii szaleństwa*). Z drugiej zaś - trudno nie dostrzec we *wszystkich* jego dziełach silnej intencji krytycznej. Wbrew temu, co mówi się czasem o „liberalizmie” tzw. późnego Foucaulta, fakt, iż w dwóch ostatnich tomach zajął się bliżej problemem podmiotu lub - by użyć sformułowania Deleuze’a - „sposobów upodmiotowienia”¹⁵⁵ w starożytności, nie świadczy jeszcze o tym, że zmienił, i to o sto osiemdziesiąt stopni, pogląd na świat współczesny¹⁵⁶. Bo czy mianem „liberalizmu” można określić postawę wobec świata, który nie istnieje od setek lat? Nigdy nie marzył się też Foucaultowi żaden „powrót” do Grecji¹⁵⁷. Dodanie do władzy i wiedzy skorelowanego z nimi wymiaru „podmiotowości” stanowi, rzecz jasna, istotną modyfikację metodologiczną; włącza w obręb analizy nowe zjawiska, wcześniej pozostające poza jej zasięgiem - np. fenomen starożytnej „estetyki egzystencji”. Jednak sposobów upodmiotowienia właściwych epoce nowoczesnej autor *Nadzorować i karać* nigdy po tym „zwrocie” nie przebadał. Jego dzieło jest w tym sensie niedokończone, albowiem obraz z pewnością różniłby się od nakreślonego w *Użytku z przyjemności i Trosce o siebie*.¹⁵⁸ Biorąc pod uwagę obydwie te kwestie, można

¹⁵⁵ Por. G. Deleuze, *Unterhandlungen 1972-1990*, dz. cyt., s. 163-168. Sam Foucault mówił o „formach subiektywizacji” (por. HS, s. 168).

¹⁵⁶ W tę stronę zmierza interpretacja Komendanta, który we wstępie do *Historii seksualności* pisze o ostatniej książce Foucaulta: „Jej pierwszy tom został napisany pod znakiem permanentnej goszystowskiej rewolucji; dwa następne tomy niedawny liberyn napisał pod znakiem liberalizmu” (HS, s. 8)

¹⁵⁷ W ostatnim wywiadzie z Foucaultem można przeczytać następującą wymianę zdań: „Czy pańskim zdaniem Grecy nie są zachwycający? / Nie / Ani godni naśladowania, ani zachwycający / Nie / Jacy się panu wydali? / Całkiem przeciętni.” (*Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926-1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 326).

¹⁵⁸ We „Wprowadzeniu” do drugiego tomu czytamy: „Te «sztuki życia» i te «zabiegi koło siebie» niewątpliwie straciły wiele na ważności i autonomii, gdy włączono je w chrześcijaństwie w sprawowanie wiedzy duchowej, później zaś w praktyki typu wychowawczego, medycznego czy psychologicznego” (HS, s. 150).

sformułować wniosek następujący: w zależności od metodologicznych rozstrzygnięć i od sposobu, w jaki Foucault badał to, co każdorazowo określał jako własną współczesność, różny sens wiązał z „oporem” - oporem wobec „psychologizacji” i „alienacji” szaleństwa, wobec „antropologii” czy „społeczeństwa dyscyplinarnego” i jego taktyki „ujarzmienia”. Zawsze jednak chodziło o sprzeciw, a tym samym - o jakieś inne formy wiedzy, inne konstelacje władzy, inne sposoby upodmiotowienia¹⁵⁹.

Tak oto autor *Woli wiedzy* jawi się jako krytyk nowoczesności¹⁶⁰. Wydaje się przy tym, że jego prace wiele łączy z krytyką Marksowską oraz z koncepcjami spod znaku Szkoły Frankfurckiej. Dyskurs Foucaulta jest przede wszystkim rekonstrukcją, diagnozą; zarazem jednak - i to również łączy go z innymi dyskursami, uznającymi się za „krytyczne” - każde zjawisko jawi się w nim w świetle *historii*; filozof wzbrania się uznać zastaną rzeczywistość i rządzące nią prawa za coś danego niejako z góry i , co za tym idzie, nieprzekraczalnego¹⁶¹. Cechujący Foucaultowską archeologię i genealogię duch „podejrliwości”, posiada wszelako także własną specyfikę, która zdecydowanie odróżnia analizę pozytywną od tradycyjnych ujęć, skupionych wokół pojęć takich, jak wyzysk, panowanie, represja, alienacja czy ideologia. O ile jeszcze hipoteza *wyobcowania* obłądu w procesie jego „psychologizacji” pozwala wiązać krytyczną intencję autora z jego pragnieniem

¹⁵⁹ Tak interpretuje Deleuze Foucaultowski zwrot ku starożytności. Chodziło o to, by - wskazując inne sposoby upodmiotowienia poza schematem dyscyplinarnym - pobudzić do tym gwałtowniejszego sprzeciwu, choć bez marzeń o „powrocie” (por. G. Deleuze, *Foucault*, dz. cyt., s. 162, 163). Jak pisał Paul Veyne: „Pokrewieństwo między Foucaultem a moralnością antyczną sprowadza się do wyłożenia tej samej karty w zupełnie innym rozdaniu: tą kartą jest praca nad sobą, podmiotowa estetyzacja w zupełnie innych społeczeństwach i różnej moralności” (P. Veyne, *Ostatni Foucault i jego moralność*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 322).

¹⁶⁰ W posłowie do książki Dreyfusa i Rabinowa Foucault stwierdził, że „zadanie filozofii, polegające na tym, by uprawiać krytyczną analizę naszego świata, nabiera coraz większej wagi [..] Przy czym cel stanowi dzisiaj nie tyle zrozumienie, ile raczej odrzucenie tego, czym jesteśmy” (H. L. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt., s. 250).

mówienia „w imieniu” milczącego szaleństwa, które trwa poniżej poziomu historii, tak później, wraz ze zmianą optyki, ów punkt oparcia znika całkowicie. Czy w tej sytuacji możliwe jest uprawianie krytyki? Nawet twórcy *Dialektyki oświecenia*, u których alternatywa dla demaskowanego „systemu panowania” nie pojawia się nigdy wprost, zakładają przecież istnienie wewnętrznej i zewnętrznej *natury*, poddawanej represji, domagającej się przeto wyzwolenia¹⁶². Dlatego ich radykalną tezę, zbliżoną istotnie do tego, co przeczytać można w *Nadzorować i karać*, tezę głoszącą, iż „jaźń nie ma charakteru pierwotnego, lecz powstaje w historii, wraz z panowaniem”¹⁶³, dopełnia niejako wizja podmiotowości właściwej. Nawet rygory „dialektyki negatywnej” Adorna nie wykluczają możliwości, iż poza mechanizmem ofiary¹⁶⁴ mógłby ukonstytuować się podmiot, którego tożsamość nie będzie opierać się już na stłumieniu „naturalnych” dążeń. „Przesłanką jego tożsamości jest kres tożsamości z przymusu”¹⁶⁵. Postulat „pozytywności”, który wyklucza powoływanie się na „naturę” czy „autentyczność”¹⁶⁶, z tego punktu widzenia paradoksalnie prowadziłby do swoistego „negatywizmu”, zawieszenia krytyki w próżni¹⁶⁷. Foucault nawołuje wprawdzie do przebudzenia z „antropologicznego snu”, jednak nie demaskuje nauk humanistycznych jako fałszywej *ideologii*.

¹⁶¹ Zdaniem Foucaulta radykalnie historyczna perspektywa jest czymś, co z konieczności zbliża go do autora *Kapitału*: „W końcu można zastanawiać się, jaka różnica może dzielić status historyka i status marksisty” (*Gry władzy. Rozmowa z Michelelem Foucaultem*, dz. cyt., s. 320).

¹⁶² Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt.: „Mit przechodzi w oświecenie, a natura w czystą obiektywność. Ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują” (s. 25)

¹⁶³ Tamże., s. 68.

¹⁶⁴ Por. tamże, s. 65-74.

¹⁶⁵ Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 391. Owo tajemnicze „coś”, jednocześnie dające podstawę krytyce i usprawiedliwiającej nadzieję (również nadzieję na „tożsamość” poza jakimkolwiek przymusem), pojawia się już to pod postacią pojednanej „natury”, już to - zwłaszcza u Adorna - jako „mimesis” (por. tamże, s. 24, 28, 67).

¹⁶⁶ Stąd też wyraźnie odróżnia własne stanowisko od stanowiska Sartre’a, z jego retoryką „autentyczności” i „bycia sobą” (por. M. Foucault, *Sex als Moral*, dz. cyt., s. 80-81).

¹⁶⁷ Zarzut ten, dobitnie sformułowany, znaleźć można w niektórych tekstach z jedyne go, jak dotąd, wydanego u nas zbioru poświęconego Foucaultowi (M. Kwiek [red.], *Nie pytajcie mnie, kim jestem...*)

Występuje przeciw określonym relacjom władzy, jej samej nie rozpatrując wszelako w kategoriach monolitycznego i globalnego *panowania*, którego należałoby się wreszcie pozbyć. Jeśli za pożądany uważa „kontratak na urządzenie seksualności”, to nie dlatego, aby postulował ostateczne „wyzwolenie seksualne”. Również historia nie jest dla niego jakimś *continuum* katastrofy czy upadku, rozciągającym się „od Homera po modernizm”¹⁶⁸, lecz obszarem nieciągłym, gdzie każdy porządek ma ponadto charakter lokalny i nie odsyła do żadnej „totalności”. Dlatego też zmiana aktualnego porządku, mimo iż może radykalnie przekształcić kody wiedzy i „sytuację strategiczną” w społeczeństwie, nie musi dla Foucaulta przybierać postaci rewolucji. Jego zdaniem właśnie to, czy jest ona czymś pożądanym, stanowi dziś problem; walka odbywa się jednocześnie na wielu frontach i nie sposób sprowadzić jej do jednego celu czy jednej naczelnej zasady¹⁶⁹.

Sceptycyzm w stosunku do idei rewolucji oraz rezygnacja ze schematu „klasowego” nie decydują jeszcze rzecz jasna o zerwaniu z tradycją krytyczną; są to dylematy, wobec których stanęło wielu kontynuatorów Marksa, w tym również Szkoła Frankfurcka. Wydaje się, że właściwy problem stanowi tu raczej

Michel Foucault dzisiaj, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998; por. zwłaszcza teksty M. Walzera, D.C. Hoy’a i Ch. Taylora).

¹⁶⁸ M. Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 47. Zdaniem Adorna „nie sposób negocjować jedności, która zespala nieciągłe, chaotyczne fazy historii i która od opanowywania przyrody przechodzi w panowanie nad ludźmi i, wreszcie, nad ich wewnętrzną naturą”, historii powszechnej, „która prowadzi od procy do megatonowej bomby” (Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 447).

¹⁶⁹ Zagadnienie ewentualnej jedności po stronie „oporu” pojawia się, i to poniekąd symetrycznie w stosunku do pytania o jedność po stronie skodyfikowanych stosunków władzy (por. M. Foucault, *Wahrheit und Macht*, dz. cyt., s. 40). W rozmowie z Deleuze’em Foucault wiąże na przykład akcje, jakie podejmują „kobiety, więźniowie, poborowi, pacjenci szpitalni i homoseksualiści”, z „rewolucyjnym ruchem proletariatu” (*Intelektualiści a władza*, dz. cyt., s. 179). Nie chodzi jednak o to, by wszystko sprowadzić do „walki klas”. To, co łączy poszczególne jednostki i grupy, będące lokalnymi punktami oporu, jest trudno uchwytnie i nie odsyła do żadnej „realności socjologicznej” (M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies*, „Les révoltes logiques” 1977, nr 4; wyd. niemieckie: M. Foucault, *Mächte und Strategien*, przeł. H.-J. Metzger, w; *Dispositive der Macht*, dz. cyt., s. 204); jest to coś „plebejskiego”, co stale „wymyka się relacjom władzy”, wprawiając je w ruch, wywołując ferment (por. tamże, s. 204, 205). Z tej „nieortodoksyjnej” pozycji podejmuje Foucault spór z tymi, „którzy uważają się za marksistów, ponieważ

kwestia *uprawomocnienia* krytycznej teorii i praktyki¹⁷⁰. Odmowa oparcia się na niewzruszonym fundamencie „natury”, „pragnienia” czy „stosunków wolnych od panowania”, radykalne, by tak rzec, uhistorycznienie, obejmujące, prócz samych fenomenów, będących przedmiotem analiz, także sam dyskurs Foucaulta i „miejsce, z którego przemawia” - wszystko to wystawia „archeologię wiedzy” i „mikrofizykę władzy” na zarzut *relatywizmu*. Nie dziwi zatem fakt, że Habermas, jedyny kontynuator Teorii Krytycznej, który podjął bezpośrednią polemikę z „francuskim neostrukturalizmem” (filozof wrażliwy skądinąd właśnie na kwestię „legitymizacji”), oskarżając Foucaulta, poza „relatywizmem”, także o „prezentyzm [*Präsentismus*]” i „kryptonormatywizm”¹⁷¹, pragnął w ten sposób zdyskredytować go jako prawomocnego krytyka nowoczesności. Wysuwane przez autora *Teorii działań komunikacyjnych* argumenty posiadają tym większą wagę, że w swoim własnym projekcie filozoficznym (który z oczywistych względów nie może być tutaj przedmiotem sporu) do pewnego stopnia również dystansuje się on wobec tradycyjnego słownika krytycznego. W istocie trzy wspomniane zarzuty wynikają bowiem nie tyle z niechęci wobec postawy „negatywnej” (tzn. negowania owego absolutnego punktu oparcia dla krytyki) - co mogłoby prowadzić do oskarżenia o „nihilizm” - ile raczej z dostrzeżenia u Foucaulta jednego, podstawowego napięcia, które zostaje następnie zinterpretowane jako „aporia”. Chodzi mianowicie o napięcie między

wykorzystują [...] reguły gry, które nie są marksistowskie, lecz komunistologiczne, to znaczy określone przez partie komunistyczne [...]” (*Gry władzy. Rozmowa z Michelelem Foucaultem*, dz. cyt., s. 320).

¹⁷⁰ W wykładzie z maja 1978 roku Foucault wskazał na zapoczątkowane przez samego Kanta przesunięcie w obrębie dyskursu krytycznego, od samego początku umieszczające krytykę w kontekście poznania oraz problemu legitymizacji. Sens swojego własnego (archeologicznego i genealogicznego) przedsięwzięcia wyłożył przy tym jako próbę przesunięcia akcentów, zwrot w stronę problematyki władzy i „rządzenia” oraz strategii oporu, które to strategię powiązał z innym, również Kantowskim postulatem, by wydobyć się ze stanu „niedojrzałości” (por. M. Foucault, *Was ist Kritik*, dz. cyt., s. 21-41).

¹⁷¹ Por. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, s. 325-336.

„deskryptywnym” i „preskryptywnym” wymiarem Foucaultowskiego dyskursu, między *opisem*, w którym autor rości sobie pretensje do obiektywności i prawdy, a *zaangażowaniem*, do którego się sam przyznaje. Dlaczego jednak jawne przyznanie się filozofa do uczestnictwa w „walce” ma wiązać się z *kryptonormatywizmem*? Dlaczego uwikłanie w aktualny konflikt - określone jako „prezentyzm” - ma być czymś, co z góry dyskwalifikuje teorię? Spór dotyczy tu, jak się zdaje, kwestii zasadniczej - mianowicie samego pojęcia prawdy, lub - ściślej - istoty wszelkiego *roszczenia* do prawdziwości. Zdaniem Habermasa roszczeniu takiemu po prostu *nie może* towarzyszyć przekonanie myśliciela o własnym udziale w „grach władzy”. Teoria nie powinna być agitacją, a skoro już nią jest - musi ten fakt starannie ukrywać. Jeśli Foucault przyznaje, że jego teksty są narzędziami walki (jak „koktajle Mołotowa”¹⁷²) - tym gorzej dla niego, jeszcze wyraźniej wychodzi bowiem na jaw sprzeczność, w jaką się wikła. Przedstawiając własne historyczne rekonstrukcje jako prawdziwe, jednocześnie głosi tezę o istnieniu „politycznej ekonomii prawdy”¹⁷³, uznaje prawdę za zbiór dyskursywnych i pozadyskursywnych reguł, „zgodnie z którymi to, co prawdziwe, oddzielone zostaje od tego, co fałszywe”¹⁷⁴, i tym samym *relatywizuje* ją do historycznie określonych konstelacji władzy/wiedzy.

Jeśli argumentacja Habermasa rzeczywiście ugruntowana jest w zupełnie innym pojmowaniu przezeń zagadnienia prawdziwości czy roszczenia do prawdy, to trudno nie spostrzec, iż klarowność jego wywodu cierpi wskutek wymieszania dwóch różnych ujęć - tego, które przypisuje swemu adwersarzowi, oraz innego, co do którego nie sposób nawet orzec, czy jest jego własnym, nie

¹⁷² M. Foucault, *Die fröhliche Wissenschaft des Judo*, dz. cyt., s. 129.

¹⁷³ M. Foucault, *Wahrheit und Macht*, dz. cyt., s. 51.

precyzuje bowiem swego stanowiska. Tezę Foucaulta głoszącą, iż prawdy (w znaczeniu wyżej wspomnianym) nie sposób oddzielić od historycznych transformacji, jakie dokonują się w obrębie dyskursu oraz w ekonomii „stosunków sił”, krytykuje on poprzez wykazanie rzekomej sprzeczności, zachodzącej między tą tezą a wysuwany przez samego Foucaulta roszczeniem do prawdy. Wszelako konstruując drugi człon owej sprzeczności, ma najwyraźniej na myśli jakąś prawdę *oderwaną* od owego kontekstu. Dlatego też bez wahania określa Foucaultowską próbę, by wyznaczyć własne strategiczne „miejsce” w obrębie nowoczesnej konstelacji władzy/wiedzy, jako „relatywistyczne samozaprzeczenie [*relativistisches Selbstdementi*]”¹⁷⁵.

W tym sensie zasadny byłby wniosek, iż powyższy zarzut w ogóle nie trafia w tego, przeciw komu został skierowany. Czy można poprzestać na takiej konkluzji? Otóż wydaje się, że - niezależnie od niezbyt udanego sformułowania problemu przez Habermasa - sprawa domaga się jednak wyjaśnienia. Pytanie brzmi: jakiego rodzaju roszczenie wysuwa w istocie Foucault, pragnący wszak *przekonać* czytelnika do swoich „historii”? Na samym wstępie należy chyba odrzucić przypuszczenie, jakoby tezy o powstaniu u schyłku XVIII wieku „społeczeństwa dyscyplinarnego” albo o istnieniu czegoś takiego, jak „*episteme* klasyczna”, były w intencji ich autora równoznaczne ze stwierdzeniem obiektywnych „faktów”. Do sfery faktów należy otwarcie zakładu w Mettray 22 stycznia 1840 roku oraz opublikowanie *Rozprawy o metodzie* - reszta jest interpretacją,

¹⁷⁴ Tamże, s. 53.

¹⁷⁵ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, dz. cyt., s. 330. Szczegółowo polemikę autora *Teorii działań komunikacyjnych* z Foucaultem omawia D. Janicaud w tekście zatytułowanym „Racjonalność i władza” (por. D. Janicaud, *Rationalité, puissance et pouvoir*, w: *Michel Foucault, philosophe*, dz. cyt.; wersja niemiecka: D. Janicaud, *Rationalität und Macht*, przeł. H.-D. Gondek, w: *Spiele der Wahrheit*, dz. cyt., s. 251-276). W szczególności wykazuje, iż nieporozumienie wokół problemu prawdy związane jest ze stereotypową i upraszczającą lekturą Nietzschego przez Habermasa (por. tamże, s. 263-270).

dokonywaną, jak każda interpretacja, z pewnego „punktu widzenia”¹⁷⁶. Ten ostatni posiada z kolei szereg wyznaczników; określa go zarówno filozoficzny wybór, by analizować fakty ze względu na dwie podstawowe „osie” wiedzy i władzy (wraz ze wstępnymi założeniami metodologicznymi), jak i pewien wybór natury „strategicznej”. Ujmując zaś rzecz bardziej ogólnie, *perspektywę* Foucaulta wyznacza jego „miejsce” w ramach owej „teraźniejszości”, której „historię” pragnie napisać, teraźniejszości przez niego samego, rzecz jasna, również jakoś interpretowanej. „Nagie fakty” nie przesądzają o przyjęciu takiego czy innego punktu widzenia. Żadna obiektywna rzeczywistość nie przemawia na przykład za tym, by zamiast prawdziwością lub fałszywością jakichś twierdzeń, zajmować się historycznymi warunkami ich „akceptowalności”¹⁷⁷. Skoro jednak filozof podejmie taką decyzję, nie pogrąży się tym samym w jakiejś samowoli; w konstruowaniu interpretacji obowiązuje go *rzetelność*, bez której pozostałby przecież nieprzekonujący. Ostatecznie to właśnie chęć przekonywania, narzucenia własnej perspektywy, nie zaś, jak sugeruje Habermas, samoznoszące się roszczenie do prawdy obiektywnej, leży u źródeł Foucaultowskiego dyskursu.

Tu pojawia się kolejny problem. Rzetelność w obrębie jakiejś interpretacji (np. rzetelna rekonstrukcja „gier prawdy”, albo właściwych jakiemuś społeczeństwu „stosunków władzy”) zapewne może być czymś przekonującym, ale jak *przekonać* kogokolwiek do samej perspektywy? Odpowiedź na tak postawione pytania brzmiałaby następująco: Foucault przekona jedynie tych, którzy,

¹⁷⁶ Dreyfus i Rabinow nazywają metodę Foucaulta „pragmatycznie zorientowaną historyczną interpretacją” (H. L. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt., s. 150).

¹⁷⁷ Warto zauważyć, że fakty również w żaden sposób nie wymuszają postępowania odwrotnego. Nawet jeśli zakłada się, że nowoczesna biologia, w przeciwieństwie do klasycznej „historii naturalnej”, dociera do rzeczywistości „obiektywnej”, nie jest to jeszcze argument przeciw historycznemu badaniu „epistemicznych” kontekstów różnych teorii z jednego i drugiego okresu.

podobnie jak on, nie akceptują zastanej rzeczywistości społecznej (o ile jest to ta sama lub przynajmniej „podobna” rzeczywistość) i którzy, jak on, czują, że oto właśnie wyczerpuje się pewien sposób myślenia, uznający Człowieka (z jego „przeżyciami”, „wolnością” itd.) za rzecz najbardziej ze wszystkich godną namysłu. Tylko taka wyjściowa bliskość wobec „miejsca Foucaulta” jest, jak się zdaje, przesłanką względnej choćby akceptacji, a kto wie, czy nawet nie zrozumienia tego, co jako filozof proponuje on pod nazwą archeologii wiedzy i mikrofizyki władzy. Potrzeba podobnego wstępnego rozpoznania sytuacji, jaką jest sama współczesność, rozpoznania, które być może dopiero po lekturze zostanie w pełni uświadomione. Gwałtowny „skok” jest tu, jak się zdaje, mało prawdopodobny.

Współczesność to teren „sporu interpretacji”, w tym także interpretacji samej współczesności. W owym sporze zabiera głos Foucault, przedstawiając własną wizję współczesnego świata, która sięga wstecz aż do przełomu XVIII i XIX. Czyni to ze świadomością uczestnictwa w *tym* właśnie sporze i zajmuje określoną pozycję - wybiera strategię oporu wobec *nowoczesnej* tradycji. Również to, jak odebrane zostaną jego teksty, zależy od każdorazowej „pozycji” czytelnika. Ten, kto spodziewa się zmiany, kto jej wypatruje, będzie skłonny przyjąć, że już sposób, w jaki Foucault pisze swoje „historie”, stanowi zapowiedź nowego stylu myślenia, którego „archeologiczne” ramy nie podlegają na razie eksplikacji. Skoro przyjmie podstawowe Foucaultowskie przesłanki, nie wyda mu się niczym zaskakującym możliwość, że ów dyskurs sam wpisuje się w jakieś relacje władzy, stanowi część jakiegoś „pola epistemologicznego”, że wreszcie jest pewną interpretacją, przywiązaną do określonego (niekoniecznie „subiektywnego”) „punktu widzenia”. Ktoś inny natomiast - będąc przywiązany do

starego projektu, zupełnie inaczej rozumiejąc istotę sporu, w którym
wszak również uczestniczy - dostrzeże w takim usytuowaniu
„relatywistyczne samozaprzeczenie”.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy była rekonstrukcja swoistej, „kryzysowej” logiki dzieła Michela Foucaulta, za punkt odniesienia obierająca obecny niemal w całym tym dziele wątek „historii teraźniejszości”. Słowo „niemal” jest tu, jak się zdaje, na miejscu, albowiem niektóre analizy z *Historii szaleństwa* czy ze *Słów i rzeczy*, analizy, których właściwy przedmiot stanowi „renesans” albo „klasycyzm”, historyk mógłby ostatecznie potraktować jako całości odrębne. W tym sensie zastosowana w rekonstrukcji strategia polega na wyeksponowaniu owego wątku niejako kosztem innych. O ile jednak pod postacią pytania o „epokę nowoczesną” - jej początek, rozkwit i ewentualny zmierzch - problem faktycznie pojawia się na każdym z *etapów*, których granice wyznaczają kolejne „kryzysy”, wybór perspektywy jest hermeneutycznie usprawiedliwiony. Autorowi piszącemu już „zakończenie” trudno jest zresztą jednoznacznie orzec, czy pierwotnie powodowała nim przede wszystkim chęć odtworzenia logiki myśli Foucaulta, czy raczej przedstawienia jego „wizji współczesności”. Ma on nadzieję, że w samym tekście obydwie te rzeczy idą ze sobą w parze, rzucając na siebie wzajemnie światło. Związany z odrzuceniem „hipotezy represji” zwrot „w stronę analizy pozytywnej”, następnie radykalna zmiana w rozłożeniu akcentów, wyznaczająca przejście od „archeologii wiedzy” do „mikrofizyki władzy” - wszystkie te momenty nie pozostawały bez wpływu na Foucaultowski obraz świata współczesnego. Wreszcie - a nie może to być kwestia obojętna w przypadku myśliciela tak skłonного do mówienia w licznych wywiadach i artykułach o własnym dziele - za przyjęciem tematu sformułowanego w tytule pracy przemawia autokomentarz

samego Foucaulta¹⁷⁸. Choć niektóre jego autokomentarze (zwłaszcza te z *Archeologii wiedzy*, odnoszące się do kwestii szczegółowych) w toku wywodu wypadło uznać czasem wręcz za „naciągane” interpretacje, tu sprawa nie budzi poważniejszych wątpliwości. Pytanie o „współczesność”- zarazem przedmiot i właściwy żywioł namysłu - było dla filozofa pytaniem istotnym.

Autor *Nadzorować i karać* w żadnym tekście nie podał jednej, całościowej diagnozy, obejmującej od razu wszystkie najważniejsze aspekty współczesnego świata. Wizja stopniowo wzbogacała się o nowe wymiary, które wskutek „kryzysów”, nawiedzających dyskurs Foucaulta, wciąż modyfikowały podstawowy projekt, projekt stworzenia „historii prawdy”. Poszukiwanie, „gier prawdziwości i fałszywości, poprzez które byt konstytuuje się historycznie jako doświadczenie” (HS 146) - oto przedsięwzięcie, w jakie wpisuje się Foucaultowska „ontologia terażniejszości”¹⁷⁹. W ostatecznym sformułowaniu z „Wprowadzenia” do drugiego tomu *Histoire de la sexualité* wyłaniają się trzy główne osie analizy: oś wiedzy, oś władzy i formy subiektywizacji (por. HS, s. 168). Nie kierowały one jednak przez cały czas w równym stopniu pracą Foucaulta. „Aktualny obszar możliwego doświadczenia”¹⁸⁰ (podkr. moje - M.H.) filozof badał jeszcze przed kryzysem, którego świadectwo stanowią ostatnie książki. Przed „podróżą do Grecji”, związaną wszak właśnie z wprowadzeniem trzeciego wymiaru, Foucault opisywał historyczne *a priori* współczesności pod kątem „problematyzacji i praktyk”. Przy tym zależności od tego, na którą oś padał akcent, powstawały, jeśli nie różne wizje, to przynajmniej szereg „widoków”, ujmujących problem z wielu różnych perspektyw.

¹⁷⁸ Por. s. 4 niniejszej pracy.

¹⁷⁹ M. Foucault, „*Aufklärung*” i rewolucja, dz. cyt., s. 71.

¹⁸⁰ Tamże.

Widoki owe pełnią funkcję podwójną - składając się na pewną diagnozę, zarazem tworzą rozproszone punkty oporu wobec tego, co w samej diagnozie ujawniane. Już sposób diagnozowania oznacza tu bowiem radykalne zerwanie z tradycją nowoczesną, odrzucenie takiego sposobu myślenia, gdzie każdorazowe „dzisiaj” staje się zrozumiałe dopiero po włączeniu go w historyczną ciągłość - *continuum* tryumfu lub upadku. Akcentując nieciągłość, Foucault ukazuje stan aktualny jako specyficzną, odrębną od innych konstelację wiedzy i władzy, która nie wynika w sposób konieczny z konstelacji wcześniejszych, i nie musi wcale trwać dłużej niż tamte. Krytyczny aspekt wszystkich pisanych przez niego „historii”, również tam, gdzie nie dotyczą one bezpośrednio współczesności, na tym między innymi polega, na podkreślanu swoistej *przejdźciowości*. W tym sensie nawet analizy *episteme* renesansowej czy klasycznej, choć mogą być czytane niejako „same dla siebie”, w zasadzie służą podstawowej krytycznej intencji: wskutek zerwań i dziejowych transformacji, nie dających się podporządkować żadnej teleologii, staliśmy się tym, czym aktualnie jesteśmy, nie liczymy jednak na to, że ten stan będzie trwał wiecznie.

Uprzywilejowane miejsce, jakie przypada w udziale analizom konstelacji nowoczesnej, bierze się stąd, że wciąż, zdaniem Foucaulta, określa ona nasze „dzisiaj” - to prymat nie tyle w obrębie „historii”, co „ontologii” terażniejszości. Zarazem jednak sprzeciw, ożywiający cały Foucaultowski projekt „historii prawdy”, i kształtujący - powiedzmy to raz jeszcze - również samą formę czy metodę badania, to sprzeciw właśnie wobec cechującego nowoczesną wiedzę „snu antropologicznego” i wobec określonego kształtu społeczeństwa. Mówiąc: „oto, czym się staliśmy”, filozof jednocześnie dodaje: „już czas, byśmy stali się czymś zupełnie innym”. Współczesność, w myśl *Słów i rzeczy*, gdzie po części

stwierdza się, a po części zapowiada „śmierć człowieka”, jest miejscem tej przemiany.

Skoro „dzisiaj” stanowi żywioł filozofowania, a nie tylko jego przedmiot, metoda Foucaulta siłą rzeczy czerpie swój sens i swoją siłę z owego sporu z nowoczesną tradycją oraz z przeczucia, że tradycja ta powoli traci żywotność - zdolność określania tego, co aktualne. Czy można zatem, jak sugerował autor, posłużyć się jego filozoficznymi tekstami niczym „skrzynką” pełną narzędzi? Czy nie jest raczej tak, że po ową skrzynkę sięgnie jedynie ten, kto znajduje się w pobliżu „miejsca Foucaulta”, rozumianego w niepsychologicznym, „strategicznym” sensie? Wydaje się, że tylko ktoś taki zorientuje się, do czego służą poszczególne narzędzia i będzie potrafił ich użyć. O tyle też „analiza pozytywna”, a także ogólny i pozornie niemal neutralny postulat, by odnosić badane zjawiska do trzech głównych osi (wiedzy, władzy oraz form subiektywizacji), nie byłyby czymś, co można po prostu „przejąć”, pozostając obojętnym na spór, w którym brał udział Foucault. Tu każdy spór o „metodę” staje się najbardziej aktualnym sporem o samą aktualność, zderzeniem interpretacji, stosunkiem sił.

Założmy zatem, że pozostajemy w *pobliżu* Foucaulta. W innym kontekście społecznym i politycznym swoje własne „miejsce” postrzegamy jako wciąż w dużej mierze określone przez po Foucaultowsku rozumianą nowoczesność; poszukujemy dróg wyjścia. Istnieją teraz dwie możliwości: albo raz jeszcze ogarnąć przebytą drogę, albo skoncentrować się na tym, co aktualne. Pierwsza jest z pewnością godna wyboru, albowiem stosując dostarczone przez filozofa narzędzia, moglibyśmy wnieść istotne korekty do jego analiz historycznych. Druga posiada natomiast ten oczywisty minus, że musielibyśmy niejako „uwierzyć Foucaultowi na słowo” i „pójść dalej”. Zarazem jednak dopiero wtedy ma szansę

pojawić się ważne pytanie: pytanie o aktualność Foucaulta¹⁸¹. W nieco innej konstelacji wiedzy i władzy, będąc uwikłanym prawdopodobnie w nieco inne „formy subiektywizacji”, trzeba by też tworzyć inne „punkty oporu”. Czy rzeczywiście są to inne konstelacje i jakiego rodzaju opór wchodzi w grę - na te pytania powinna udzielić odpowiedź nowa „ontologia teraźniejszości”, zgodnie z zaleceniem autora *Słów i rzeczy* nie zadowolająca się „starą śpiewką o dekadencji”¹⁸².

¹⁸¹ Deleuze sugeruje, iż w miejsce opisanego przez Foucaulta modelu „dyscyplinarnego” wkracza obecnie model „otwartej i ciągłej kontroli”, także zresztą przez autora *Nadzorować i karać* dostrzeżony (por. G. Deleuze, *Was ist ein Dispositiv?*, dz. cyt., s. 160). Jeszcze bardziej radykalne wnioski można by wyciągnąć z wielu analiz Zygmunta Baumana, który - nie przywołując nawet Foucaulta - pisze wszak o przejściu od „panoptycznej” do „uwodzącej” techniki społecznej integracji (por. Z. Bauman, *Nie odwzajemniona miłość: o państwie i intelektualistach*, w: M. Kwiek [red.], *„Nie pytajcie mnie, kim jestem...” Michel Foucault dzisiaj*, dz. cyt., s. 176 oraz tegoż, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995). Z pewnością rzecz wymaga jednak wnikliwych badań, równie wnikliwych jak te, które ewentualnie miałyby ulec - częściowej przynajmniej - dezaktualizacji.

Bibliografia

I. Prace Michela Foucaulta

1. Prace książkowe

- *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, słowem wstępnym opatrzył Jerzy Topolski, PIW, Warszawa 1977.

- *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. Piotr Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

- *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, wstępem opatrzył Tadeusz Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995.

- *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Helena Kęszycka, wstępem opatrzył Marcin Czerwiński, PIW, Warszawa 1987.

- *L'ordre du discours. Leçon inaugural au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris 1971 (wydanie niemieckie: *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*, przeł. Walter Seitter, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1991).

- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966 (wydanie niemieckie: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, przeł. Ulrich Köppen, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971).

- *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, FUNDACJA ALETHEIA, Warszawa 1998 (2 wyd.).

- *Narodziny kliniki*, przeł. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

¹⁸² M. Foucault, *Der maskierte Philosoph*, dz. cyt., s. 16-17.

- *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963 (wydanie niemieckie: *Raymond Roussel*, przeł. Renate Hörisch-Hellgrath, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989).
- *To nie jest fajka*, przeł. Tadeusz Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.

2. Artykuły i wywiady

- „*Aufklärung*” i rewolucja, przeł. Lech Wyczański, „*Colloquia Communia*” 1986, nr 4-5, s. 65-71.
- *Człowiek i jego sobowtóry*, (fragment *Les mots et les choses*) przeł. Tadeusz Komendant, „*Literatura na Świecie*” 1988, nr 6, s. 200-234.
- *Der Faden ist Gerissen* (M. Foucault i G. Deleuze), przeł. Ulrich Raulf, Walter Seitter, Merve Verlag, Berlin 1977.
- *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, przeł. Hans-Joachim Metzger, Monika Metzger, Ulrich Raulf, Walter Seitter, Elke Wehr, Merve Verlag, Berlin 1978.
- *Gry władzy*, przeł. Tadeusz Komendant, „*Literatura na Świecie*” 1988, nr 6, s. 308-320.
- *Intelektualiści i władza*, przeł. Sławomir Magala, „*Miesięcznik Literacki*” 1985, nr 10-11, s. 174-179.
- *Las meninas*, przeł. A. Tatarkiewicz, „*Studia Estetyczne*” 1971, t. 8 (fragment *Les mots et les choses*).
- *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, przeł. Werner Garst, Hans-Joachim Metzger, Hans-Ulrich Möhring, Ulrich Raulf, Walter Seitter, Gerburg Treutsch-Dieter, Merve Verlag, Berlin 1976.
- *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. Krzysztof Matuszewski, „*Literatura na Świecie*” 1988, nr 6, s. 252-261.
- *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybrał i opracował Tadeusz Komendant, postłowie: Michał Paweł Markowski,

przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Małgorzata Kwietniewska, Ariadna Lewańska, Michał Paweł Markowski, Paweł Pieniążek, FUNDACJA ALETHEIA, Warszawa 1999.

- *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelelem Foucaultem*, przeł. Elżbieta Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 325-325.

- *Szaleństwo i nierozum. Przedmowa do „Historii Szaleństwa w dobie klasycyzmu”*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 134-142.

- *Szaleństwo, nieobecność dzieła*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 143-153.

- *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*, przeł. Marianne Karbe, Walter Seitter, Merve Verlag, Berlin.

- *Von der Subversion des Wissens*, przeł. Walter Seitter, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1987.

3. Wykłady

- *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*, przeł. Mira Köller, Merve Verlag, Berlin 1996.

- *Qu'est-ce que la critique? [critique et Aufklärung]*, w: „Bulletin de la Société française de Philosophie”, kwiecień-czerwiec 1990 (wydanie niemieckie: *Was ist Kritik?*, przeł. Walter Seitter, Merve Verlag, Berlin 1992).

- *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

II. Opracowania na temat Michela Foucaulta

1. Opracowania książkowe

- Deleuze Gilles, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paryż 1986 (wydanie niemieckie: *Foucault*, przeł. Hermann Kocyba, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987).

- Dreyfus Hubert L., Rabinow Paul, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982 (wydanie niemieckie: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, przeł. Claus Rath, Ulrich Raulf, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1994).

- Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paryż 1989 (wydanie niemieckie: *Michel Foucault. Eine Biographie*, przeł. Hans Horst-Henschen, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993).

- Komendant Tadeusz, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1994.

2. Artykuły

- Barthes Roland, *Wiedza i szaleństwo*, przeł. Bogdan Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne”, 1988, nr 1, s. 131-137.

- Blanchot Maurice, *Michel Foucault tak jak go widzę*, przeł. Tadeusz Komendant, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 167-177.

- przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie”, 1988, nr 6, s. 235-251.

- Daraki Maria, *Michela Foucaulta podróż do Grecji*, przeł. Ireneusz Kania, w: *Wiek XX - przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej*, Oficyna Literacka, Kraków 1991, s. 285-327.

- Derrida Jacques, *Cogito i „Historia Szaleństwa”*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 154-193.

- Derrida Jacques, *Etre juste avec Freud. L'histoire del folie à l'âge de la psychanalyse*, w: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paryż 1992 (wersja niemiecka: „Gerecht sein gegenüber Freud”. *Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der*

Psychoanalyse, przeł. Hans-Dieter Gondek, w: tegoż, *Vergessen wir nicht - die Psychoanalyse!*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988, s. 59-127).

- Ewald François, Waldenfels Bernhard [red.], *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991.

- Kwiek Marek [red.], „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*” *Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998.

- Pieniążek Paweł, *Subwersywne poplecznictwo: Foucault a Nietzsche*, w: *Nietzsche 1900-2000*, AUREUS, Kraków 1997.

- Veyne Paul, *Ostatni Foucault i jego moralność*, przeł. Tadeusz Komendant, „*Literatura na Świecie*” 1988, nr 6, s. 321-329.

III. Literatura pomocnicza

- Adorno Theodor W., *Dialektyka negatywna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986.

- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka, ALETHEIA, Warszawa 2000.

- Bauman Zygmunt, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

- Braudel Fernand, *Historia i trwanie*, przeł. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.

- Deleuze Gilles, *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997.

- Deleuze Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris 1990 (wydanie niemieckie: *Unterhandlungen 1972-1990*, przeł. Gustav Roßler, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993).

- Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paryż 1969 (wydanie niemieckie: *Logik des Sinns*, przeł. Bernhard Dieckmann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993)
- Descombes Vincent, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996.
- Habermas Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger Martin, *Nietzsche*, T. I, II, przeł. Andrzej Gniazdowski, Piotr Graczyk, Wawrzyniec Rymkiewicz, Mateusz Werner, Cezary Wodziński, PWN, Warszawa 1998/1999.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS Pan, Warszawa 1994.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kojève Alexandre, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Światosław Florian Nowicki, FUNDACJA ALETHEIA, Warszawa 1999.
- Lévi-Strauss Claude, *Antropologia strukturalna*, przeł. Krzysztof Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000 (wyd.2)
- Lévi-Strauss Claude, *Myśl nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969.
- Marks Karol, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
- Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*, przeł. Jacek Migasiński, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1993.

- Nietzsche Friedrich, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. Bogdan Baran, inter esse, Kraków 1993.
- Nietzsche Friedrich, *Wiedza radosna («La gaya scienza»)*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1907.
- Roussel Raymond, *W jaki sposób napisałem niektóre z moich książek*, przeł. Bogdan, Banasiak, „Sztuka i Filozofia”, 1999, nr 16, s. 87-103.
- Waldenfels Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.
- Wodziński Cezary, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994.

Wykaz skrótów

AW	=	<i>Archeologia wiedzy</i>
CS	=	<i>Człowiek i jego sobowtóry</i>
CUP	=	<i>Choroba umysłowa a psychologia</i>
HSz	=	<i>Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu</i>
HS	=	<i>Historia seksualności</i>
NK	=	<i>Narodziny kliniki</i>
NiK	=	<i>Nadzorować i karać</i>
OD	=	<i>Die Ordnung der Dinge</i>
ODis	=	<i>Die Ordnung des Diskurses</i>
TS	=	<i>Trzeba bronić społeczeństwa</i>

