

Dyskurs u władzy. Filozofia polityczna Michela Foucaulta

Czemu mnie zabijasz? – Jak to! Alboż to nie mieszkasz z tamtej strony wody? Mój przyjacielu, gdybyś mieszkał z tej strony, byłbym mordercą i byłoby niegodziwością zgładzić cię; ale skoro mieszkasz z tamtej strony, jestem zuch i wszystko w porządku.

Blaise Pascal¹

Wydaje się, że centralnym tematem współczesnej filozofii politycznej jest problem sfery publicznej, rozumianej jako przestrzeń otwartej debaty kształtującej politykę, nie zaś jako proste przeciwieństwo tego, co prywatne. Główne spory ostatnich lat – kontrowersje wewnątrz i wokół myśli feministycznej, debata komunitarian z liberałami oraz dyskusja wokół teorii Habermasa – w znacznej części dotyczą tego, jak sfera publiczna powinna wyglądać, jak możliwe jest jej ustanowienie i utrwalenie, jakie koszty pociąga za sobą pojmowana w ten sposób polityka. Różne koncepcje nie dzielą jakiejś ogólnie uznawanej pojęciowości, można jednak zaryzykować twierdzenie, że we wszystkich „sfera publiczna” jest przedmiotem dwoistym. Jest, po pierwsze, rzeczywistością liberalno-demokratycznego świata, czymś zawsze niedoskonałym i kruchym, wymagającym ulepszenia i ochrony. Ale też, po drugie, jest ideałem tego świata i jego miarą, być może nieosiągalną, lecz wyznaczającą kierunek możliwego postępu. Rzeczywistość jest nakierowana na ideał, a ideał jest realnym składnikiem tej rzeczywistości.

Michel Foucault nie jest uczestnikiem tej debaty. Chociaż znaczna część jego filozofii dotyczy spraw, o których teoria sfery publicznej musi się wypowiedzieć, nie można zapisać jego głosu na rzecz tego czy innego stanowiska. „Sfera publiczna” nie jest tematem jego badań i w świetle jego filozofii trzeba by ją raczej uznać za jakąś „złożoną realność” i „zmitologizowaną abstrakcję” niż dobrze zdefiniowany przedmiot. Tym bardziej nie jest i nie może być przedmiotem jego filozoficznej nadziei. Pragnienie „właściwego porządku dyskursu”, który uwolniłby komunikację od przemocy, zakłada to właśnie, co Foucault najsilniej kwestionuje: że ludzie panują nad słowami, a poprzez panowanie nad słowami mogą wspólnie z innymi ludźmi panować nad warunkami swojego życia. Foucault interesuje raczej badanie różnorodnych sposobów, w jakie słowa panują nad ludźmi, uniemożliwiając (lub utrudniając) realizację wolności poprzez publiczną dyskusję. To zaś oznacza, że wolności trzeba szukać gdzie indziej. Rozwiewając iluzje związane z utopią nieskrępowanej komunikacji, tropiąc nieustającą aktywność władzy w języku, myślenie Foucaulta nigdy nie przestaje być zainteresowane wolnością i dopiero to zainteresowanie wolnością tłumaczy jego filozofię władzy.

Pełna prezentacja filozofii politycznej Foucaulta wymagałaby uwzględnienia trzech aspektów. Po pierwsze, teorii władzy jako teorii języka, badającej związki

¹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2002, nr 233.

języka z władzą czy, precyzyjniej, władzy języka z językiem władzy. Po drugie, teorii władzy jako teorii społeczeństwa. Po trzecie, teorii i praktyki emancypacji. Niniejszy artykuł zajmuje się tylko drugim z tych punktów: intymne związki języka i władzy są tu założone, a pytania o szanse wyzwolenia – zawieszone. Obecne rozważania skoncentrują się wyłącznie na sposobach funkcjonowania władzy w społeczeństwie. Mechanizmy władzy były dla Foucaulta bardziej interesujące niż jej definicje, a historia władzy bardziej niż jej metafizyka. Jedyne artykuł, w którym francuski filozof wyłożył swoją teorię władzy systematycznie i w precyzyjnym języku, powstał w 1982 roku jako podsumowanie dotychczasowych badań, znamionując koniec zainteresowania tą problematyką². Jeśli zaś chodzi o foucaultiańską metafizykę władzy, kanoniczną interpretację przedstawił Gilles Deleuze³. Tutaj zajmiemy się wyłącznie sposobem, w jaki władza jest zanurzona w społeczeństwie, co znaczy zarazem – w historii. Istotna jest zarówno ogólna forma (model) tego zanurzenia, jak i jego szczegółowe mechanizmy.

Modele władzy

Nie bez znaczenia dla refleksji nad problemem władzy jest pytanie, czy na danym terytorium (lub nad określoną grupą osób) panuje jedna obowiązująca władza-wiedza, czy wielość władczych dyskursów. Foucault pozostawił trzy sukcesywne odpowiedzi na to pytanie.

1. Model szaleństwa: jedna panująca wiedza określa całość społecznego życia. Obejmuje ona w ten czy inny sposób wszystkich. W „Historii szaleństwa” to rozum, z jego „decydującym gestem, odłączającym od zgiełku podłoża i jego ciągłej monotonii znaczący język, który rozwija się i doskonali w czasie”⁴. Rozum, wykluczający to, co jest (odtąd) bez znaczenia – Wschód, sen, pożądanie, szaleństwo. Sama możliwość znaczącego języka, w którym można gromadzić i przetwarzać prawdę, oraz możliwość historii jako kumulatywnego postępu zależy od tego władczego gestu rozumu. Ci, którzy nie dają się bezpośrednio podporządkować, zostają zamknięci. W „Narodzinach kliniki” podobną funkcję pełni medycyna kliniczna, w naszej kulturze niepodzielnie panująca nad myśleniem i wyobraźnią: „myślenie medyczne z powodzeniem określa filozoficzny status człowieka”⁵, charakter jego wiedzy o samym sobie i o innych ludziach, manifestuje się w poezji i w naukach o człowieku. Medycyna kliniczna narusza klasyczne tabu arystotelejskiej epistemologii – niemożliwość racjonalnego poznania konkretnej jednostki. Ciało, a potem i dusza, otrzymują poznawalną głębię, a poznawalność głębi jest możliwa dzięki jej zatrzymaniu (pierwszym modelem żywego ciała są zwłoki) i standaryzacji (wszyscy jesteśmy podobni). Panująca władza-wiedza ujednolica i totalizuje.

2. Model przestępczości: istnieje dominująca władza, której przeciwstawiają się lokalne opozycje. Ten model, używany w „Nadzorować i karać” oraz w „Trzeba bronić społeczeństwa”, opisuje władzę o charakterze klasowym, powstałą w wyniku podboju i

2 M. Foucault, „Podmiot i władza”, przeł. J. Zychowicz, *Lewą nogą* 1998 nr 10.

3 G. Deleuze, *Foucault*, Paris 1986.

4 M. Foucault, *Szaleństwo i literatura*, przeł. T. Komendant et al., Warszawa 1999, s. 10.

5 M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 250.

podporządkowania różnorodnych żywiołów (ludowych illegalizmów, wiedzy ujarzmionej i wiedzy poddanej itp.). Teoria podboju odwołuje się do historii, by zdemaskować teorię umowy społecznej, w podobny sposób jak Marks w sławnym rozdziale „Kapitału” o akumulacji pierwotnej posłużył się pedantycznie udokumentowaną historią, by obalić mit, jakoby kapitalizm powstał w rezultacie wolnej wymiany ekonomicznej. Wyobraźmy sobie Hobbesa, próbującego swoich argumentów w Algierii między rokiem 1848 a 1954⁶. Mógłby tłumaczyć Algierczykom, że zawarli (lub zawarliby) umowę, na mocy której oddali władzę suwerenowi (królowi, republice itp.), aby uniknąć „wojny wszystkich przeciw wszystkim”. Argument ten zapewne nie trafiłby nikomu do przekonania, ponieważ w Algierii faktycznie była wojna, w wyniku której kraj został podbity. Otóż według Foucaulta ten sam schemat stosuje się do władzy np. francuskiej burżuazji nad proletariatem – przekonywanie robotników, że zawarli umowę społeczną z burżuazją miałyby taki sam sens, jak przekonywanie Algierczyków, że zawarli umowę społeczną z Francuzami. Pozór społecznego pokoju maskuje toczącą się wojnę. Podbój nie dokonał się raz na zawsze, lecz jest nieustannie odnawiany. Dominująca władza żywi się oporem. Władza policyjna potrzebuje przestępców, którzy ją legitymizują, dlatego stworzono produkujące ich więzienia. Dzięki istnieniu przestępców ludzie nie tylko tolerują wszechobecność policji, ale wręcz domagają się jej. Dominująca władza-wiedza dzieli i różnicuje.

3. Model seksualności: nie istnieje jedna dominująca wiedza, ani nawet wyraźna granica między wiedzą panującą a opozycyjną, lecz wielość zmagających się ze sobą dyskursów. W „Woli wiedzy” czytamy: „Nie wyobrażajmy sobie, że świat dyskursu dzieli się na dyskurs akceptowany i dyskurs odrzucony albo dominujący i zdominowany; uznajmy go za wielość dyskursywnych elementów znajdujących zastosowanie w rozmaitych strategiach. [...] Podobnie jak przemilczenia, dyskursy nie są raz na zawsze poddane władzy lub przeciwko niej obrócone. [...] Dyskurs przenosi i produkuje władzę; umacnia ją, lecz także podminowuje, naraża, zmiękcza i sprzyja jej tamowaniu”⁷. To rozproszenie wiedzy odzwierciedla rozproszenie władzy, nomadycznej i pozbawionej centrum, a przy tym dyskurs staje się „taktycznie wielowartościowy”, tak, że nie można z góry określić, jaki typ języka komu służy. Stosunek władzy i wiedzy nie polega na prostej identyczności (choć termin wiedza-władza może to sugerować) i nie jest dany a priori, lecz podlega historycznym zmianom. Można to zilustrować na przykładzie idei „praw człowieka”, która może służyć zarówno cynicznej polityce mocarstwowej, jak i walce ludzi ciemniejących (być może najgorliwszymi wyznawcami praw człowieka są w naszych czasach rzecznicy Pentagonu i tybetańscy uchodźcy). Foucault zgodziłby się zapewne, że status praw człowieka nie jest odległy od statusu jednorożców⁸. W byciu jednorożcem nie ma

6 Znakomitym kontekstem dla argumentacji Foucaulta jest książka F. Fanona, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.

7 M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Warszawa 1995, ss. 90-91.

8 „Nie musimy [...] zaprzętać sobie nimi głowy, ponieważ jedna rzecz jest już oczywista: takich praw nie ma, a wiarę w nie można porównać do wiary w czarownice i jednorożce” – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 140.

doprawdy nic złego! Jeśli jednorożce potrafią powstrzymać despotów, czemu by nie stworzyć armii jednorożców? – (pamiętamy kłopoty Hannibala z transportem niefikcyjnych słoni...) Nie chodzi już o to, żeby wierzyć lub nie wierzyć w ogólną ideę praw człowieka, lecz żeby wiedzieć, kto i przeciw komu może się do tej idei odwoływać. Ostatecznie Foucault próbował jednak zakorzenić prawa człowieka w czymś szerszym, mianowicie w stoickiej idei powszechnego obywatelstwa: „Istnieje obywatelstwo międzynarodowe, mające swoje prawa i swoje obowiązki, i które zobowiązuje do protestu przeciw wszelkim nadużyciom władzy, ktokolwiek by był ich autorem, jakiegokolwiek by były ich ofiary”⁹. Kiedy dyskurs jest taktycznie wieloznaczny, wielkiej wagi nabiera teoretyczna i językowa wyobraźnia.

Modele te można uważać za konkurencyjne (wtedy wyznaczałyby etapy ewolucji teorii) albo za komplementarne opisy różnych postaci związku wiedzy i władzy. (Podobne ogólne modele można znaleźć choćby u Marksa: alienacja, wyzysk i konkurencja to po prostu różne postacie panowania i konfliktu w społeczeństwie kapitalistycznym.) Wypada odnotować, że nie obejmują one „Użytku z przyjemności” i „Troski o siebie”, w których Foucault problematykę władzy (*pouvoir*) i jej strategii zastąpił problematyką rządzenia (*gouvernement*) i jego technik. „Rządzenie” jest pojęciem nie tylko politycznym ale również, jeśli nie przede wszystkim, etycznym, jest działaniem podmiotu i może mieć charakter zwrotny. W teorii rządzenia Foucault przechodzi od tropienia dyskursów władzy do poszukiwania języka autonomii. Ponieważ jednak problem emancypacji wykracza poza ramy tego artykułu, dalsze rozważania skoncentrują się na władzy i jej strategiach.

Strategie władzy

Istnieje wiele mechanizmów władzy i wiele z nich zostało opisanych w książkach Foucaulta. Jednak w związku z naszym pytaniem o sposoby działania władzy w ciele społecznym wystarczy zbadać kilka z nich. Podstawową funkcją dominującej wiedzy jest podtrzymywanie i narzucanie obowiązującej zbiorowej *fikcji*. Odbyna się to poprzez kombinację *normalizacji* ludzi poddanych tej fikcji i *wykluczenia* pozostałych, których nie sposób podporządkować. Wewnątrz fikcyjnego świata obowiązuje hierarchia, posługująca się między innymi mechanizmem *przywłaszczania dyskursu*. Oto niektóre ze strategii dyskursu u władzy.

1. Władza fikcji. To, co rozpoznajemy jako rzeczywistość, jest fikcją, która uzyskała moc obowiązującą. Pierwszy gest rozumu – odrzucenie szaleństwa – to zarazem akt założycielski: „władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy”¹⁰. Fikcja nie jest tu przeciwieństwem rzeczywistości, lecz jej prawdziwym imieniem. Warunkiem możliwości uznania czegoś za rzeczywiste jest dla nas możliwość wyrażenia tego w zdaniu, które można odnieść do innych zdań, to zaś zakłada istnienie zrozumiałego języka, który wyklucza szaleństwo. Fikcje takie „trzeba [...] wpoić jako uprawnione, wiekuiste i ukrywać ich

9 M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris 1994, vol. IV, s. 707.

10 M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 189.

początek, jeżeli się nie chce, aby rychło znalazły koniec”¹¹. Owym wstydlwym początkiem klasycznego rozumu jest według Foucaulta *dictum* Kartezjusza „Lecz cóż, to są szaleńcy!”, retoryczny gest – nie jest to wszak argument – poprzez który rozum ukrywa przed samym sobą własne szaleństwo. Kartezjusz nie znajduje racji dla odrzucenia hipotezy, że mógłby być obłąkany, podstawia więc w miejsce racji – decyzję. Są wypowiedzi i doświadczenia, których nie traktuje się odtąd serio, z którymi nie podejmuje się dyskusji: słowa szaleńców, mowa dzieci, język pragnienia, doświadczenie snu, cywilizacje Wschodu. „Przejęczyłem się”, mówię, kiedy zamiast „w twoim tekście” powiem „w twoim seksie”. „To był tylko sen”, stwierdzamy rano. Lub: „To tylko orientalna mądrość”. Albo, przeciwnie, można traktować te wypowiedzi bardzo poważnie, jak „mowę prawdy”, ale już na ubitym gruncie rozumu – w postaci szaleńca w teatrze, w dyskursie psychoanalityka badającego sny i czynności pomyłkowe, w antropologii, rozumiejącej prymitywne kultury lepiej, niż one same siebie rozumieją. Ten gest podziału i odrzucenia ma na celu ustanowienie takiego typu racjonalności, który umożliwia kumulację prawdy w spójnym i ciągłym dyskursie. W sercu racjonalnego dyskursu tkwi obowiązek przewidywalności. Gest ustanawiający przewidywalny język zdradza go jednak. Kartezjusz może argumentować, jakkolwiek niezadowolająco, że nie śni, ale nie ma żadnej racji, która świadczyłaby o tym, że nie jest szalony. Ustanawiająca obowiązującą rzeczywistość władza rozumu jest zatem według Foucaulta uzurpacją, której kres kładą „powroty szaleństwa”.

Żeby nie powtarzać tu wywodów Foucaulta, zilustrujmy ten mechanizm analogicznymi „powrotami snu”. Wykluczenie snu z obszaru doświadczeń traktowanych serio przypomina wykluczenie szaleństwa, również i tu mamy do czynienia z podziałem i odrzuceniem. Kryterium, poprzez które rozum ustanawia ten podział, jest podwójne: wymóg spójności (to, co nie podporządkowuje się pojęciom jest snem) i wymóg relatywnej ciągłości (to, co powraca bardziej regularnie, jest jawą). Dla kryterium ciągłości można wskazać punkt, w którym system się zawiesza: „Gdyby wyrobnik był pewien, iż będzie śnił co noc przez dwanaście godzin, że jest królem, sądzę, iż byłby prawie równie szczęśliwy co król, który by śnił co noc przez dwanaście godzin, że jest wyrobnikiem”¹². Gdyby byli śpiochami, dodajmy, i spali po trzynaście godzin na dobę, kto wie, czy system realności nie usadowiłby się po drugiej stronie.

Rozum odcinający się od snu zakłada tedy bezpodstawnie prymat tego, co uporządkowane nad bezładem. Aliści odkrycie (lub wynalazek) porządku nieświadomego pozwala inkorporować sen do rzeczywistości. Psychoanaliza ukazuje specyficzną, lecz akceptowalną dla rozumu realność doświadczenia snu. U Freuda i Junga marzenie senne jest częścią życia, więcej: zdradza jego ukrytą prawdę. Sen to tajemny język, umożliwiający człowiekowi porzucenie błędnych wyobrażeń na temat własnego położenia. Mowę snu można więc traktować serio dzięki naukowym narzędziom, jakich dostarcza psychoanaliza. A jednak różnica między snem i jawą zostaje utrzymana. Nawet Jung, stwierdzając, że może śnimy przez cały czas, ale w ciągu dnia nie zauważamy tego, bo jesteśmy zajęci „czym innym”, zakłada ciągle, że

11 B. Pascal, op. cit., nr 230.

12 Ibidem, nr 380.

to „coś innego” nie jest snem. Ten nadmiar uwagi, jakim teraz obdarza się doświadczenie snu, okazuje się rewersem całkowitej obojętności, w inny sposób utwierdzającym fundamentalny podział. Sen jest tu nie tyle uwalniany, co „skrycie obsadzany przez rozum”¹³.

Z autentycznym powrotem snu mamy do czynienia w filozofii Schopenhauera i Nietzschego. Zamiast włączać sen do rzeczywistości i jej porządku, włączają oni rzeczywistość do snu, przewartościowując samą wartość uporządkowania. Zamiast podchodzić do snu z czołobitnością, z jaką traktujemy jawę, chcą traktować całość doświadczenia z lekkością, z jaką traktujemy sen. Śnić, pisze Schopenhauer, to jakby czytać na wrywyki książkę, którą za dnia czytamy strona po stronie. Nie śnić, to czytać strona po stronie książkę, którą we śnie czytamy na chybił trafił. Sen nie skrywa żadnego sekretu, nie ma własnego języka, który by trzeba wyklądać. „Mówi” jedynie tyle, że nasze roszczenie, by coś stwierdzać i ustalać, oparte jest na iluzji.

Żeby przekroczyć jeszcze jeden podział i odrzucenie, zobaczmy, jak pisze o tych sprawach tybetański uczony: „Sen postrzegany jest zwykle jako ‘niereczywisty’, w przeciwieństwie do ‘rzeczywistego’ życia po obudzeniu. Nie istnieje jednak nic bardziej rzeczywistego niż sen – trzeba bowiem zrozumieć, że życie jest dokładnie tak samo niereczywiste jak on. [...] istnieją dwa poziomy pracy ze snami. Jeden polega na znajdowaniu w snach znaczenia. Jest to oczywiście dobre – jest to poziom reprezentowany przez większość zachodnich nauk psychologicznych zajmujących się snami”. Jednak podejście psychologów ma swoje wady, których opis jest tu zadziwiająco zbieżny z intuicjami Foucaulta: „zaczynamy wierzyć naprawdę [...] że sen jest prawdziwy jak zwój z zapisaną tajemną wiadomością, którą, jeżeli się ją rozszyfruje, może przeczytać każdy. [...] Ostatecznie jednak znaczenie snów jest nieważne. [...] Nie jest to jednoznaczne z ignorowaniem znaczenia snów, dobrze jest jednak rozpoznać, że również to znaczenie jest snem”¹⁴. Takie podejście jednocześnie włącza sen do rzeczywistości i rzeczywistość do snu, ustalając między nimi wzajemną grę.

Klasyczny rozum jest pierwszym przybliżeniem każdej władzy, każda bowiem władza ustanawia fikcje i produkuje sensory, którym ulegamy. Ma to bezpośrednie konsekwencje dla filozofii politycznej. Panująca fikcja ustanawia nieodzowny dla zaistnienia sfery publicznej porządek dyskursu. Jeśli ktoś chce, by jego słowa były traktowane serio, musi ją uznawać. To w jej ramach możliwe jest ustalanie zdań prawdziwych i przeliczanie ich na inne zdania prawdziwe. Oprócz dodawania dopuszcza się także odejmowanie: uznane już zdania można kwestionować i obalać przy pomocy innych uznawalnych zdań. Dzięki temu możliwy jest postęp wiedzy, konsens i dyskusja. Jednak według Foucaulta ludzie nie ulegają temu porządkowi dobrowolnie. Aby móc funkcjonować, musi on normalizować swoich poddanych i wykluczać resztę. Wykluczenie i normalizacja nie są całkowicie odrębnymi procedurami stosowanymi do całkowicie odrębnych klas przedmiotów, lecz strategicznie powiązanymi technologiami.

Związki rozumu, wykluczenia i normalizacji w porządku dyskursu znajdują

13 M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris 1971, s. 13.

14 T. Wangyal, *Tybetańska joga snu i śnienia*, przeł. J. Grabiak, Poznań 2000, ss. 23-24, 188-189.

dobrą ilustrację w systemie Habermasa. Oto w jaki sposób charakteryzuje on przeciwieństwo między zachowaniem racjonalnym a idiosynkratycznym: „Aktorzy zachowują się racjonalnie, dopóki używają predykatów typu ‘pikantny’, ‘pociągający’, ‘dziwny’, ‘straszny’, ‘wstrętny’ itd. w taki sposób, że inni członkowie ich świata życia mogą rozpoznawać w tych opisach własne reakcje na analogiczne sytuacje”. Racjonalny aktor to człowiek znormalizowany, mogący „liczyć na kulturowo utarte zrozumienie”. Wypowiedzi innych – „idiosynkratyczne ekspresje” – mogą przybierać postać od „niewinnych zachcianek, jak upodobanie do zapachu gnijących jabłek, aż po symptomy wyraźnie kliniczne, jak na przykład reagowanie z przerażeniem na otwartą przestrzeń. [...] Te graniczne przypadki potwierdzają tylko, że również osobliwość życzeń i wrażliwość uczuć, którym można dawać wyraz w sądach wartościujących, pozostają w wewnętrznej relacji z racjami i argumentami”¹⁵. Amator zapachu zgniłych jabłek, dla której jest on „fascynujący” lub „niebywały”, nie może liczyć na kulturowo utarte zrozumienie – nie tylko wykracza poza ramy świata życia, lecz również poza nastawioną na konsens „praktykę komunikacyjną”, nie mieści się ani w świecie zdrowego rozsądku, ani w królestwie rozumu. Praktyka komunikacji jest więc w swojej rzeczywistości kombinacją normalizacji i wykluczenia. A przecież Habermas nie pragnął dyskursu władzy, lecz języka utopii...¹⁶

2. Wykluczenie jest tym terminem z foucaultiańskiego słownika, który zrobił największą karierę i, jak to bywa, jego znaczenie uległo rozmyciu. W szerszym znaczeniu pojęcie wykluczenia może służyć do opisu każdej arbitralnej i niearbitralnej dyskryminacji, w węższym, o które nam tutaj chodzi, do analizy mechanizmów związanych z samą naturą obszaru, z którego pewni ludzie są wykluczani (np. wykluczenie szaleńców z królestwa rozumu). W każdym z tych sensów inaczej układają się relacje między wykluczaniem a wkluczaniem. Jeżeli wykluczenie rozumiemy szeroko (jako dyskryminację), wówczas możemy uznać, że wkluczenie jest jego przeciwieństwem i lekarstwem na nie: im więcej wkluczenia, tym mniej wykluczenia. Jeżeli jednak przyjmujemy bardziej dramatyczne węższe znaczenie, sprawa się komplikuje. Wkluczenie jest wówczas rewersem wykluczenia, jego niezbędnym dopełnieniem: im więcej wykluczenia, tym więcej wkluczenia.

W społeczeństwach panują zarówno systemy wykluczeń, jak i porządek dyskursu; nie są one tym samym, chociaż spotykają się ze sobą. Wykluczenie z dyskursu łączy wielorakie powiązania zarówno z innymi typami wykluczenia, jak i z innymi typami procedur kontrolujących dyskurs. W społeczeństwach spotyka się cztery ogólne systemy wykluczeń: związane z pracą, rodziną, dyskursem oraz grą i świętami. Wykluczone są zarówno osoby zwolnione z pracy, jak i niezdolne do niej, zarówno żyjące w dobrowolnym celibacie, jak i zmuszone do niego. W sferze języka „istnieją jednostki, których słowa są bardziej święte od innych, lub też przeciwnie, których słowa są bardziej puste i czcze niż innych i którym z tej przyczyny, kiedy mówią, nie daje się takiej samej wiary, bądź też słowa ich nie wywołują takiego

15 J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, ss. 44-45.

16 Zobaczymy dla odmiany „poliglotyczną” utopię Barthesa: „[...] tyle języków ile pragnień – zadanie utopijne, bo żadna społeczność nie jest jeszcze gotowa uznać, że istnieje wielość pragnień. [...] Rzecz oczywista utopia nie chroni przed władzą – utopia języka zostaje zawłaszczona jako język utopii, a ten jest tego samego rodzaju, co poprzedni” – R. Barthes „Wykład”, przeł. T. Komendant, *Teksty* 1979 nr 5, ss. 17-18.

samego skutku, jak słowa jednostek normalnych”¹⁷. Wykluczenie jest również składnikiem porządku dyskursu. „W każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest jednocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur”¹⁸, mianowicie: 1. wykluczenie, kontrolujące dyskurs w jego aspektach związanych z władzą i pożądaniem; 2. wewnętrzne reguły, redukujące przypadkowość wypowiedzi, pozbawiające je charakteru wydarzenia; 3. procedury określające warunki wprowadzania wypowiedzi w obszar dyskursu. Foucault wzmiankuje trzy sposoby wykluczenia z porządku dyskursu: podział i odrzucenie (opisane powyżej), przeciwieństwo prawdy i fałszu oraz zakaz („Dobrze wiemy, że nie mamy prawa powiedzieć wszystkiego, że nie możemy mówić o wszystkim w każdej sytuacji, wreszcie – że byle kto nie może mówić o byle czym”¹⁹). Zaliczenie przeciwieństwa prawdy i fałszu do technik wykluczenia wymaga objaśnienia. Pojęcie prawdy daje wykluczające efekty w określonych okolicznościach: gdy prawda jest rozumiana jako własność zdań (posiadacz zdania prawdziwego jest z tego tytułu posiadaczem prawdy) i gdy logika przeciwieństwa zastępuje grę różnic i prawda odcina się od fałszu, zamiast odróżniać się od innej prawdy (innych prawd). Przykładem wykluczającego efektu przeciwieństwa prawdy i fałszu może być status teorii Mendla w XIX-wiecznej biologii: wypowiadała ona prawdę w niestandardowym języku, tak, że nie została nawet uznana za fałszywą – wypowiedzi Mendla nie były nawet „kandydatkami do prawdziwości”.

Jak widać, pojęcie wykluczenia stosuje się do bardzo różnorodnych zjawisk. Najciekawsze wydają się te, w których ujawnia się związek między wykluczeniem a normalizacją. Teoretycy, którzy pojęcie wykluczenia stosują do struktur zawdzięczających swoje istnienie przypadkowi, nieracjonalnej tradycji lub wręcz złej woli, którzy widzą w wykluczeniu wyłącznie „nadwyżkę represji”, ignorują obszar najbardziej interesujący: wykluczenie, które jest właśnie represją w ramach określonego systemu funkcjonalnie niezbędną. Model ten odnajdujemy nie tylko u Foucaulta. Na podobne problemy wskazuje Immanuel Wallerstein w swojej analizie pojęcia „obywatelstwa”²⁰. Pod prąd tradycyjnej lewicowej polityki, która zarówno w wydaniu rewolucyjnym, jak i reformistycznym, polegała na emancypacji rozmaitych grup poprzez włączanie ich do wspólnoty obywatelskiej, Wallerstein analizuje pojęcie obywatelstwa jako z natury wykluczające. Kategoria obywatela służy zapewnieniu taniej pracy nie-obywateli. Obywatelstwo maskuje niehomogeniczny charakter rynku siły roboczej, ukrywa fakt, że praca różnych ludzi nie jest traktowana jako praca równoznaczna, że niektórzy pracują na mniejszych stawkach i bez socjalnych przywilejów. Bez tego zasadniczego podziału, bez wyzysku nie-obywateli, pojęcie obywatelstwa nie miałoby wartości. Dlatego wkluczanie różnych grup i osób do wspólnoty obywateli niczego istotnego nie zmienia. Niektórzy ludzie uzyskują dostęp do przywilejów, ale struktura się nie zmienia.

Schemat wykluczenia – którego paradygmatem jest izolacja trędowatych –

17 M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, s. 83.

18 M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 7.

19 Ibidem.

20 I. Wallerstein, *The End of the World As We Know It*, Minneapolis – London 1999, rozdział “Marginalization from What? Integration to What?”.

opisuje Foucault następująco: „Te struktury zostaną po wygaśnięciu trądu, po niemal całkowitym wytarciu z ludzkiej pamięci postaci trędowatego. Praktyki wykluczenia pojawiają się na nowo, często w tych samych miejscach, po dwóch albo trzech wiekach nad podziw do tamtych podobne. Ubodzy, włóczędzy, skazańcy, obłąkani podejmą dawną rolę Łazarza i przyjdzie nam zobaczyć, jakiego po tym odrzuceniu należało się spodziewać ocalenia dla nich i dla tych, którzy ich odpychają. Z zupełnie nowym znaczeniem, w bardzo odmiennej kulturze przetrwają formy – zwłaszcza nadrzędna forma bezwzględного rozdziału, będącego społecznym odłączeniem, ale reintegracją duchową”²¹.

Wkrótce czysto symboliczna reintegracja duchowa ustąpi miejsca aktywnym formom społecznego wkluczenia. Wybrane jednostki lub kategorie ludzi są wypuszczane z zamknięcia, po to wszakże, by tym ściślej zamknąć pozostałych. Klasycznym przykładem tego mechanizmu jest uwolnienie pod koniec XVIII wieku ubogich, włóczęgów i skazańców, zamykanych dotąd razem z obłąkanymi w obszarze „nierozumu”. Kiedy zaczynają być potrzebni jako źródło siły roboczej, uwalnia się ich od uciążliwego towarzystwa szaleńców, dla których znajduje się nową, sterylniejszą przestrzeń szpitala. Ten sam schemat powtórzył się w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy francuskie władze wydzieliły w zakładach karnych „oddziały podwyższonego bezpieczeństwa” dla więźniów uznanych za szczególnie niebezpiecznych. Było to częścią reformy, zmierzającej do złagodzenia więziennej dyscypliny. Więźniów, którzy w opinii władz nie nadawali się do łagodnego traktowania, trzymano odtąd na oddziałach o zaostrzonym rygorze. „Z zasady”, pisał Foucault, „prawo i sądy znają tylko ciągłe stopniowanie kar. Faktycznie zaś system ‘oddziałów podwyższonego bezpieczeństwa’ pozwala zakreślić od tak dawna wymarzony podział między dobrymi i złymi przestępcami. Jednych się przetresowuje, a drugich eliminuje”²².

Te przykłady pokazują podwójną funkcję wkluczenia w ogólnej ekonomii wykluczenia. Ma ono na celu zarówno „przetresowanie”, jak i eliminację. O ile eliminacja jest po prostu wykluczeniem bardziej zdecydowanym, „przetresowanie” wiąże wykluczenie z normalizacją. W ten sposób „technologia dyscyplinarna połączyła produkcję użytecznych i potulnych jednostek z produkcją kontrolowanej i wydajnej populacji”²³. Więzienie i szpital psychiatryczny, na pierwszy rzut oka będąc marginesem społecznego życia, przy bliższej analizie okazują się jego centrum. Zamknięcie według modelu trądu domaga się uzupełnienia przez zamknięcie według modelu dżumy: normalizującą parcelację społeczeństwa.

3. Normalizacja jest strategią władzy przede wszystkim wobec ciała, ale i dyskurs nie jest od niej wolny. Normalizujące efekty władzy w stosunku do dyskursu opisywał już Tocqueville: „większość dysponuje siłą fizyczną i moralną zarazem, siłą, która oddziałuje jednocześnie na wolę i na czyny oraz staje na przeszkodzie zarówno działaniom, jak i chęci działania. [...] Dawni władcy niejako materializowali przemoc, podczas gdy republiki demokratyczne naszych czasów uczyniły z niej siłę równie

21 M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 20.

22 M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris 1994, vol. IV, s. 8.

23 H. L. Dreyfus i P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, wyd. II, Chicago 1983, s. 193.

duchową, jak ludzka wola, którą pragną za jej pomocą zdusić”²⁴. Władza realizuje się na dwa sposoby – wyklucza krytykę i produkuje pochlebstwa. Największym zagrożeniem dla wolności jest demokratyczny *esprit de cour*, duch dworactwa. Tabu krytyki nie potrzebuje oparcia w surowych karach, zbyteczne są „kajdany i miecz katowski”, teraz wystarczy strach przed wykluczeniem i samotnością: „jesteś wolny, możesz myśleć inaczej; twoje życie i twoje dobra należą do ciebie, ale odtąd będziesz wśród nas obcy”²⁵. U Tocqueville’a pragnienie normalności nie jest założone jako przyrodzona skłonność człowieka, trzeba je dopiero wyjaśnić. Wyjaśnieniem ma być duchowa przemoc opinii publicznej, „tyrania większości”. Jednak paradoksalnie niewolnikiem większości jest tu sama większość. Jak to możliwe? Arytmetyka władzy nie wystarczy do wyjaśnienia powszechnego konformizmu. Musimy zwrócić się ku sieci praktyk i instytucji i ku obsadzonej w nich wiedzy.

W teorii Foucaulta nazywa się to – już bez jakichkolwiek odniesień do arytmetyki – „społeczeństwem normalizacji”. O ile wykluczenie wyrażało przede wszystkim mechanizmy dominacji i eksploatacji, władza normalizująca posługuje się przede wszystkim mechanizmem ujarzmienia. „Można stwierdzić, uogólniając, że znane są trzy odmiany walki: przeciw dominacji (etnicznej, społecznej lub religijnej), eksploatacji, która oddziela jednostki od tego, co wytwarzają, albo wreszcie więziom, które przykuwają jednostkę do niej samej i przez to podporządkowują innym (walczy się zatem przeciw poddaństwu, podporządkowaniu oraz samemu upodmiotowieniu)”²⁶. Ujarzmienie odbywa się zarówno poprzez technologie obiektywizujące (medycyna kliniczna, władza dyscyplinarna), jak i subiektywizujące (seksuologia) – w ustanowionym na początku XIX wieku żywiole normalności i patologii. W badaniu strategii normalizacji Foucault stosuje podejście, które nazywa „konsekwentnie materialistycznym”: „najpierw prześledzić kwestię ciała i wpływów władzy na ciało, a dopiero potem zająć się ideologią”²⁷.

Normalizacja jest strategią władzy, która przywiązuje człowieka zarazem do samego siebie i do wzorca „normatywnej tożsamości”. Przykładu dostarcza feministyczna analiza anoreksji przy pomocy foucaultiańskich narzędzi. Anorektyczki, przykute do centralnego składnika normatywnej tożsamości kobiety – do atrakcyjności seksualnej, czując na sobie wszechobecne oceniające spojrzenie, rozwijają zdolność nieograniczonego głodzenia się²⁸. Na nową definicję seksualnej atrakcyjności składają się jej nowa rola i nowa treść. Po pierwsze, atrakcyjność stała się narzędziem władzy. „W odpowiedzi na bunt ciała mamy nowe inwazje i okupacje, przejawiające się już nie w formie represywnej kontroli, ale kontroli pobudzającej: ‘rozbierajcie się więc... ale bądźcie smukli, opaleni!’ ”²⁹. Po drugie, nastąpiła standaryzacja piękna – to, co kiedyś

24 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków – Warszawa 1996, t. I, ss. 260-261.

25 Ibidem.

26 M. Foucault, „Podmiot i władza”, ed.cit., ss. 178-179.

27 M. Foucault, „Władza i ciało”, przeł. S. Magała, *Miesięcznik Literacki* 1985 nr 10-11, s. 184.

28 J. Sawicki, „Foucault, feminism and questions of identity”, [w:] G. Gutting (red.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994, s. 291. Pojęcie „tożsamości normatywnej” zaczerpnąłem z tego tekstu. O „genealogii feministycznej” pisze też J. Simons, *Foucault & the Political*, London & New York 1995, s. 106.

29 M. Foucault, „Władza i ciało”, ed. cit., s. 183.

dla niektórych było piękne, uchodzi teraz niemal powszechnie za anomalię.

Anomalia jest konstruktem władzy, narzędziem kontroli. Władza normalizująca odnosi powodzenie jedynie wtedy, gdy jej sukces jest częściowy. Patologia jest jej *raison d'être*, dlatego technologia normalizacji obejmuje nie tylko klasyfikowanie i kontrolowanie różnego rodzaju anomalii, lecz również ich kreowanie³⁰. Jednostki nienormalne poddaje się oczywiście normalizacji, jednak podstawowym przedmiotem normalizacji nie jest jednostka, lecz populacja. Normalizacja zmierza do stworzenia populacji odizolowanych i zestandaryzowanych jednostek posegregowanych w grupy.

Kluczowym momentem w powstawaniu tego rodzaju wiedzy było przejście od medycyny zdrowia do medycyny normalności. „Do końca XVIII wieku medycyna odwoływała się w o wiele większym stopniu do zdrowia niż do normalności; nie opierała się na analizie prawidłowego funkcjonowania organizmu, by badać, gdzie ono zawiodło, co je zakłóciło, w jaki sposób można je przywrócić; odwoływała się raczej do jakości siły, do elastyczności, płynności, które choroba niszczyła i które należało przywrócić. O tyle praktyka medyczna mogła nadać duże znaczenie sposobowi życia i diecie, a zatem zasadom życia i odżywiania się, jakie jednostka mogła sobie narzucić. W ten uprzywilejowany związek medycyny i zdrowia wpisana była możliwość bycia lekarzem samego siebie”³¹. Pojęcie normalności ułatwia monopolizację medycznego dyskursu (i praktyki) przez lekarzy oraz wprzęgnięcie jej w ogólną strategię władzy. Zdrowie było konkretne i nieporównywalne, normalność jest abstrakcyjna i mierzalna.

Krok następny: dyscyplina, parcelacja przestrzeni społecznej, indywidualizacja wiedzy o ludziach z klas niższych – dokumentacja medyczna, prawna, szkolna, więzienna, zawodowa, spiętrzona w stosach teczek, pozwalająca gromadzić i badać „przypadki”. Powszechna wzajemna widzialność, segregacja różnych grup. I znów medycyna – „jedną z wielkich funkcji medycyny w naszym społeczeństwie jest podtrzymywanie, odnawianie, forsowanie wszystkich tych różnic, wszystkich segregacji, wszystkich wykluczeń, które można napotkać z powodu wieku, z powodu środowiska: medycyna robotnicza nie jest medycyną mieszczańską, medycyna dzieci nie powinna być medycyną dorosłych, etc.”³². Normalizacja nie dąży bynajmniej do tego, by wszyscy byli pod pewnym względem identyczni, nie narzuca jednolitego typu. Jej stawką jest raczej odpowiedni rozkład określonej cechy w populacji, na przykład ocen w dzienniku szkolnym. W przypadku dziennika szkolnego za idealny schemat dystrybucji ocen uchodzi krzywa Gaussa, w innych obszarach normalizacja może przebiegać według innego wzoru. Formą wiedzy-władzy charakterystyczną dla porządku dyscyplinarnego jest *egzamin*, w szerokim sensie tego słowa, obejmującym także badanie lekarskie, psychologiczny test i przegląd wojska.

Krok ostatni: nauka o seksie, zachęta do mówienia o seksie i o sobie, do wyznania. Foucault markuje różnice między erotyką (*ars erotica*), wiedzą o przyjemności i sposobach jej sprawiania, a seksuologią (*scientia sexualis*), nauką o pragnieniu i jego źródłach. Podczas gdy Freud poświęcił wiele czasu na stworzenie teorii wyjaśniającej m. in. skłonność niektórych ludzi do seksu oralnego, autor

30 H. L. Dreyfus i P. Rabinow, op. cit., s. 195.

31 M. Foucault, *Narodziny kliniki*, ed. cit., s. 58.

32 M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris 1994, vol. II, ss. 380-381.

„Kamasutry” skatalogował kilka sposobów jego praktykowania. Pytania, przed jakimi stawia nas nasza kultura, nie są niewinne. Foucault dostrzega w nich efekt ujarzmiającej władzy działającej poprzez samoobserwację. Inaczej niż erotyka, seksuologia jest wiedzą specjalistyczną, dającą swym adeptom kompetencję do wypowiadania się o życiu innych ludzi i tworzącą relacje hierarchiczne.

Normalizacja działa dzięki sprzęgnięciu obiektywizującej dyscypliny z subiektywizującą samowiedzą. Jest to samowiedza szczególnego rodzaju i istnieje dla niej alternatywa. W późniejszych badaniach Foucaulta erotyka i seksuologia ustępują innej i ogólniejszej parze pojęć: tematem staje się *poznanie siebie i troska o siebie* jako dwie różne formy etyki starożytnej. O ile poznanie siebie znajduje przedłużenie we współczesności, troska o siebie jest wymiarem zagubionym. Jednocześnie (temat ten wymagałby osobnego rozwinięcia) troska o siebie jest tą postacią etyki, która najlepiej służy wolności.

4. Przywłaszczanie dyskursu różnicuje ludzi jako podmioty wiedzy, tak jak normalizacja różnicowała ich jako przedmioty. Wypowiedzi niektórych ludzi mają w porządku dyskursu szczególną wagę. Zdanie „Jan Kowalski ma gruźlicę” tylko wypowiedziane przez lekarza jest *diagnozą*. Zdanie „Jutro będzie padać” tylko wypowiedziane przez meteorologa jest *prognozą* (nawet jeśli jakiś nie-meteorolog powie w tym samym czasie „Jutro będzie słonecznie” i następny dzień jest słoneczny). Wypowiedzi takie mogą być następnie powtarzane przez innych ludzi jako diagnoza lub prognoza – jeżeli odwołują się do jego pierwszego wypowiedzenia, a nie wprost do faktów lub własnej opinii. Po czym rozpoznać, że jakiś dyskurs został przywłaszczony? Foucault nigdy nie opracował tego systematycznie, wydaje się jednak, że chodzi tu o coś w rodzaju konstatacji z mocą performatywu. Nadawanie orderów, odpuszczanie grzechów i orzekanie rozwodów także odbywa się przy użyciu wypowiedzi, do których tylko pewni ludzie (prezydenci, duchowni, sędziowie) mają prawo. Ale o przywłaszczeniu dyskursu we właściwym znaczeniu możemy mówić wtedy, kiedy jakaś grupa zagarnia pewien typ konstatacji. Stawką przywłaszczania jest hierarchia w obszarze prawdy i fałszu. Nadanie orderu, rozgrzeszenie lub orzeczenie rozwodu mogą być niewypałami z różnych powodów, ale nie dlatego, że są fałszywe, ponieważ prawda i fałsz nie są właściwą dla nich miarą. Natomiast wypowiedzi takie jak „Jan Kowalski ma gruźlicę” nie przestają być diagnozą, jeśli są fałszywe, ani nie stają się diagnozą mocą swojej prawdziwości, jeśli wypowiada je laik. A mimo to status diagnozy czy prognozy jest znakiem uprzywilejowanego związku czyjejś wypowiedzi z prawdą.

Wyobrażamy sobie często, że dostęp do wiedzy może i powinien być równy i że wyrazem tego przekonania jest demokratyczna edukacja. Jednak Foucault twierdzi, że „każdy system edukacji jest politycznym sposobem utrzymywania lub modyfikacji przywłaszczenia dyskursów, razem z wieloraką wiedzą i wieloraką władzą, jaką ze sobą niosą”³³. Są tego dwie przyczyny. Pierwsza jest uniwersalna – system edukacji jest jedną z aren społecznych walk. Druga ma charakter historyczny. Otóż pewne typy wiedzy (niekoniecznie wszystkie) nie mogą istnieć bez hierarchii i nie mogą jej nie wytwarzać. Istnieją w niektórych kulturach „społeczności dyskursu”, trzymające jakąś

33 M. Foucault, *Porządek dyskursu*, ed. cit., s. 32, przekład zmodyfikowany.

wiedzę w sekrecie właśnie dlatego, że jest ona zrozumiała dla wszystkich i tylko dzięki tajemnicy może pozostać przywilejem grupy. Przywłaszczenie dyskursu jest procedurą bardziej wyrafinowaną. Przywłaszczony dyskurs jest jawny i tej jawności zawdzięcza wiele ze swej potęgi.

Listę mechanizmów władzy można by pewnie wydłużyć, jednak te kilka przykładów wystarcza, by opisać sposoby opanowywania ciała społecznego przez władzę. Wystarcza też, by uznać Foucaulta za *enfant terrible* skoncentrowanej na sferze publicznej filozofii politycznej. Foucaultiańska analiza sugeruje, że sfera publiczna jest ukształtowanym przez polityczne siły narzędziem dominacji. Normatywne idee takie jak jasność, zrozumiałość, prawda czy szczerłość albo są mechanizmami władzy, albo wpisują się w te mechanizmy. Wbrew oczekiwaniom, nie przyczyniają się do uwolnienia komunikacji od przemocy. To jednak nie zamyka problemu, a tylko kieruje go w inną stronę. Najważniejszym pytaniem staje się teraz możliwość i strategia emancypacji.