

Michał Kozłowski

Michel Foucault
— badanie historyczne a dyskurs emancypacyjny

I.

**Problem interpretacji dzieła Foucault i jego statusu.
Określenie założeń myślenia historycznego i postulatory
metodologiczne zawarte w jego pracach.
Filozoficzne przesłanki pracy badawczej — rola pojęć ciała
i nieciągłości.**

Jeżeli czytanie jest w istocie myśleniem razem z autorem i nawet wtedy, gdy skierowane przeciwko niemu, podążaniem wytyczonymi przezeń ścieżkami to Michel Foucault jest w takiej wędrówce towarzyszem niewdzięcznym. Kiedy w połowie lat sześćdziesiątych odbiera Sartre'owi pozycję pierwszego intelektualisty Republiki, zrywa także całkowicie z zastanymi formami obecności tej niemal publicznej instytucji w świadomości społecznej. O ile mistrz egzystencjalistów odnajdywał się w figurze przewodnika ku indywidualnej wolności, to wschodząca gwiazda strukturalizmu bliższa była praktyce zacieracza śladów. I choć problematyka wolności, podobnie jak u Sartre'a, pozostaje zawsze u Foucaulta obecna, nie odnajdziemy dla niej żadnej metafizycznej wykładni ani ontologicznych warunków możliwości. Brak nawet niedbale rzuconej na ten temat refleksji.

Jak w tej sytuacji czytać Foucaulta? Jakich dokonać założeń interpretacyjnych i jaką wybrać strategię? Czy w ogóle potrzeba jakiegoś szczególnego podejścia, które przystawałoby do jego filozofii będąc nieadekwatne w przypadku innych? Odpowiedź na to ostatnie pytanie jest twierdząca, chociaż wymaga ważnego uzupełnienia. Wszystkie dobre interpretacje spełnić muszą dwa warunki. Pierwszy dotyczy pewnych uniwersalnych reguł rzetelności odczytania, drugi to ten, który najtrudniej określić, a którego spełnienie daje interpretacji nerw i siłę.

Rozpoznajemy go tylko w tych odczytaniach, które nawiązują z tekstem relację niemal intymną, które podążają za oferowanym przez sam tekst tropem, zamiast narzucać mu własną strukturę inkorporując zawarte w nim znaczenia na użytek własnych celów. Tutaj właśnie tkwi jeden z powodów niemożliwości skonstruowania ogólnej recepty hermeneutycznej, która na kształt leibnizjańskiej maszyny metafizycznej w sposób niezawodny wydobywałaby z tekstu ukryte w nim treści.

Zamysł interpretacji, którą tu podejmujemy, polega na ograniczeniu zakresu dociekań do dwóch elementarnych zagadnień, których łączna analiza odstąpi, być może, istotną część tkanki Foucaultowskiego myślenia. Obydwa, choć nie dobrane arbitralnie, są Foucaultowi w pewien sposób narzucone. Narzucone choćby dlatego, że w sensie ścisłym nie był on przecież profesjonalnym metodologiem badania historycznego, a prace jego z trudem jedynie zmieściłyby się w katalogu teorii emancypacyjnych. Jeżeli takie przypisanie jest w ogóle prawomocne, to ze względu na to, że jego namysł nieprzypadkowo upodobał sobie te dwa terytoria, a tym samym świadomie uwikłał się w to wszystko, co w inwentarzach filozofii historii i blisko z nią związanej teorii wolności zostało nagromadzone. W tej sytuacji niewiele można by zrozumieć z zasięgu jego badania bez zadania sobie pytania, przeciw komu i czemu pisze, jak waloryzuje dotychczasowe metody, co ze spuścizny filozoficznej jest mu bliskie, a co w całej rozciągłości neguje. Ujmując rzecz w kategoriach najbardziej ogólnych, dzieło Foucaulta ma charakter krytyki tradycji intelektualnej, nigdy zaś jej negacji. Foucault zachowuje pewne fundamentalne cele, na które nakierowane jest jego myślenie, a które przez jego współczesnych traktowane były jako zbędny balast metafizycznej przeszłości. To prawda, że w świetle teorii autora *Historii seksualności* psychoanaliza i marksizm jawią się właśnie jako przedsięwzięcia kroczące dokładnie w poprzek swych deklarowanych celów, czyli zmniejszenia cierpienia i dezalienacji człowieka. Jednak zobaczyć to możemy także dlatego, że Foucault wcale z tych postulatów myślenia nie rezygnuje, choć oczywiście także i nie podejmuje ich w tej samej formie.

Co do drugiego warunku, tego, którego spełnienie może pozwolić na zachowanie lojalności względem autora bez względu na to, czy podążamy jego szlakiem, czy też poddajemy go krytyce, to realizować go można tylko w ten sposób, jak czyni to sam Foucault w przeciągu całej swojej pracy badawczej. Dokonując wiwisekcji dyskursów, kroi on zawsze po przekątnej dotychczasowych paradygmatów, sądząc, że tylko tak dotrzeć można do tego, co istotne (choć przed słowem „istotne” najpewniej by się wzdragał), a ukryte pod skorupą zideologizowanych schematów. Jako piewca nieciągłości nie przyznaje swoim результатам atrybutu bezwzględnej obowiązywalności, choć przecież uznać musi ich diagnostyczną wyższość nad teoretycznym dorobkiem poprzedników, których osiągnięcia nie wprost neguje. Nie stosuje żadnej uprzedniej metody selekcji odpowiednich narzędzi badawczych, przeciwnie, chętnie sięga po wszystkie środki z historyczno-filozoficznego arsenału, jeśli te dają perspektywę obiecujących odkryć. Analo-

giczną strategię wypada tedy zastosować wobec tekstu Foucaulta — ciąć i łączyć go w taki sposób, by odkrył jak najwięcej zachowując porządek priorytetów poznawczych obecnych w jego myśleniu, nie biorąc jednak zawsze za dobrą monetę wszelkich apodyktycznych stwierdzeń, które nie znajdują potem kontynuacji, a dalszy ciąg wywodu zdaje się im przeczyć. Z reguły wiodą one na manowce.

Na wstępnym etapie tych rozważań należy ustosunkować się do jeszcze jednej kwestii, która zresztą stanowi standardowy element we wszystkich interpretacjach tekstów powstających w przeciągu względnie długiego okresu czasu. Decyzja o periodyzacji i jej charakterze ma zawsze charakter do pewnego stopnia arbitralny. Ostatecznie mamy tu do czynienia z grupą tekstów o bardzo różnym charakterze, pisanych w różnych okolicznościach, przez człowieka, z którego biografii wiemy, iż zmieniał w istotny sposób choćby swoje poglądy polityczne (co w jego wypadku stanowić by mogło cezurę znaczącą). Kryterium syntetyzujące opiera się więc na osobie autora, pojętej, jak ironizował sam Foucault¹, tak jak w dokumentach stanu cywilnego oraz braku jakiegoś spektakularnego zwrotu (jak na przykład u Kanta, którego pisma dzielimy w sposób mało kontrowersyjny na krytyczne i przedkrytyczne).

Jak wiadomo, rozumienie tekstu przez pryzmat osoby autora było i jest silnie i nie całkiem bezzasadnie kontestowane przez tak zwany nurt „postmodernistyczny” czy poststrukturalistyczny, do którego Foucault bywał często zaliczany. Krytyka ta, w dużym uproszczeniu mówiąc, opiera się na denuncjacji psychologiczno-empirycznego pojęcia autora, które implikuje jego umieszczenie na zewnątrz tekstu i uniemożliwia odtworzenie jego więzi z pismem. Nie wdając się w rozstrzygnięcie kwestii, do jakiego stopnia pismo rozpuszcza się w tekstualnych za pośredniczeniu przez totalność dyskursu, możemy tylko powiedzieć, że dla celów interpretacyjnych pojęcie autora, jako kryterium wyróżnienia grupy tekstów traktowanych, przynajmniej w punkcie wyjścia, jako swoista jedność, wydaje się trudne do zastąpienia. Oczywiście, o ile nie jest ono traktowane dogmatycznie.

W przypadku Michela Foucault podejście takie wydaje się szczególnie uzasadnione. Niektóre z jego książek byłyby niemal całkiem niezrozumiałe (przynajmniej w wymiarze filozoficznym), gdyby potraktować je w oderwaniu od całości, przesądzającej o kształcie projektu teoretycznego. Foucault zmienia często zarówno przedmiot, jak i metody swojej pracy. Niemal nie spotykamy u niego problematyki *explicite* filozoficznej w klasycznym sensie. Zawsze jednak obecne jest w horyzoncie jego dociekań to samo, choć oglądane w różnych perspektywach, zagadnienie epopei historii i wolności. Te zaś dwa problematy konstruowane są w sposób filozoficzny z głęboką świadomością aporii, stojących na drodze ich upojeciowienia. Wszystkie te racje przesądzają o konieczności potraktowania

¹ W *Archeologii wiedzy* Foucault wyraża w literackiej formie, stylizowanej na wypowiedź osobistą, swoją intencję umknienia ostatecznym formom upojeciowienia i schematyzacji swej metody pisarskiej (Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977, s. 39).

dział Foucaulta jako całości, bez zapomniania jednak o wszystkich nieciągłościach i przesunięciach między poszczególnymi książkami.

Niniejszej, z konieczności ograniczonej, próbie analizy niektórych wątków Foucaultiańskiego myślenia towarzyszy głębokie przekonanie, że na szczególną uwagę zasługuje u niego, jako filozofa powszechnie uznanego za ponowoczesnego, wyjątkowa rola, jaką nadaje problemowi wolności pojmowanej w sensie filozofii polityki. Przy tym rozumienie sfery tego, co polityczne pozostaje, u niego w bardzo silnym i rzeczywistym dialogu z wielkimi koncepcjami dziewiętnastego stulecia, jak Marksowska, Weberowska i Nietzscheańska. Wśród nurtów filozofii współczesnej, mimo olbrzymiej popularności tych myślicieli, brak jest niemal kontynuacji tych, jakże istotnych, by nie rzec podstawowych, wątków ich dorobku (dotyczy to w szczególności Marksa i Nietzschego). Bodaj czy nie to właśnie czyni Foucaulta najbardziej pociągającym. Ta problematyka nie była bowiem z takim rozmachem podjęta od czasów Szkoły Frankfurckiej, trzeba jednak pamiętać, że frankfurczycy przemawiali z głębi odmiennej tradycji i stanowili część polityczno-filozoficznego nurtu, którego formuła wielu wydaje się dzisiaj zbyt archaiczna.

Tymczasem jednak przygotować musimy grunt pod właściwe sformułowanie problematyki wyzwolenia i historii w obrębie wyznaczonego przez Foucaulta horyzontu. W tym celu należy podjąć decyzję co do miejsca, w którym najlepiej byłoby rozpocząć rekonstrukcję jego myśli. Wydaje się, że zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego oglądu pracy historiopoznawczej, jaka się tam dokonuje, właściwe byłoby podjęcie refleksji nad myśleniem historycznym jako takim. Spróbujmy teraz, choćby w ograniczony sposób, zarysować niektóre charakterystyczne aspekty myślenia historycznego jako swoistej postaci namysłu filozoficznego.

Czym jest myślenie historyczne?

Aby uzmysłowić sobie dlaczego właściwie badanie przeszłości jest dla Foucaulta zajęciem na wskroś filozoficznym, musimy najpierw odpowiedzieć na pytanie o myślenie historyczne w obrębie filozofii w ogóle. Samo bowiem zwrócenie namysłu ku temu, co minione, nie przesądza jeszcze o wyłonieniu tej specyficznej jakości myślenia, przeszłość musi wpierw ukonstytuować się jako historia właśnie. Źródłowy pozostaje tu moment wyodrębnienia lub odróżnienia historii od czasu. Tradycyjne pojmowanie czasu kładzie nacisk na powtarzalność. Mimo iż podstawowa dla zjawiska czasu jest zmiana, to zmiana ta ujęta jest w regułę cykliczności. Jeśli w ogóle jest tu miejsce na historię, to jest ona opowieścią wyrażającą strukturę mitu. Wydarzenia opisywane przez mit wyznaczyły uprzednio porządek teraźniejszości. Historia więc, jeśli była, to wydarzyła się u źródeł czasu, który jest jedynie odtworzeniem oryginału. Przemijanie staje się tedy gwarantem trwania. Jednak czas historyczny może być wyznaczony także choćby tak jak

w kosmologii chrześcijańskiej — przez moment stworzenia (*ex nihilo*) i perspektywę końca świata. Oba te określniki nie należą do porządku czasu, a warunkują jego istnienie. Czas jako taki staje się środkiem realizacji Bożego planu. Każdy z tych modeli jest równie odległy od filozoficznego rozumienia czasu historycznego, jakiego poszukujemy.

Pierwszą i najpewniej najistotniejszą cechą światopoglądu historycznego w filozofii jest przekonanie, że w toku badania nie można przyjmować żadnych bytów jako nie zapośredniczonych przez bieg procesu dziejowego. Można by to wyrazić hasłem „nic poza historią” — nie ma niczego co byłoby wobec historycznej zmiany całkowicie heteronomiczne, nie wyłączając samego badacza, a w szczególności jego aparatu metodologicznego. Ten pogląd uwarunkowany jest, rzecz jasna, przez taką wizję przeszłości, w której poszczególne epoki czy jakieś inne jednostki dyskursu historycznego, nie są ze sobą tożsame ani do siebie redukowalne. Konsekwencją takiego stanowiska jest uznanie każdej takiej formacji za partycularną, choć niekoniecznie poddającą się dowolnej relatywizacji. W tym też kontekście pojawia się pytanie dla myślenia historycznego fundamentalne — jest to pytanie o status zasady rządzącej dynamiką historycznej zmiany. Wiemy już, że jakkolwiek można by taką zasadę diagnozować, to pozostać musi ona immanentną procesowi, którym rządzi. Niezależnie od tego, czy historia ma ostateczny cel i pierwotny początek, obydwie te charakterystyki (linearna i cykularna), nie mogą być ustanowione przez nic innego jak tylko wewnętrzną logikę dziejów. Czas historyczny nie dopuszcza ingerencji z zewnątrz, nie znosi cudu ani objawienia. Nie chcemy jeszcze w tym miejscu podnosić kwestii jednorodności procesu historycznego, która sprowadza się w gruncie rzeczy do pytania o możliwość wielości zasad konstytuujących historię lub może jakiś pluralistyczny konglomerat wielu historii. W tym to bowiem punkcie stoi właśnie Foucault na antypodach tradycji filozofii historycznej, uosabianej przez Hegla i jego rozmaitej proweniencji kontynuatorów.

Oryginalność podejścia Foucaulta nie zasadza się więc na radykalnym zerwaniu z klasycznym nurtem myślenia historycznego, a raczej na dostrzeżeniu i próbie przezwyciężenia istotnego paradoksu, którym myślenie to jest nacechowane. Klasyczny historycyzm chce bowiem z jednej strony pojmować rzeczywistość w jej nieustającym zapośredniczeniu przez dynamikę zmiany, z drugiej zaś — by ukonstytuować historię jako poznawalną, wprowadzić musi strukturę inwariantną, ahistoryczną. Paradoks ten nie dotyczy samego Hegla, ponieważ ten traktuje poznanie historyczne jako metafizyczne. Historia utożsamiona z porządkiem Bytu znosi wszelką partycularność, tak że w ostatecznym rachunku sama nie jest już przez nic zapośredniczona — staje się bowiem Absolutem. Sprawa jest o wiele trudniejsza, gdy idzie o paradygmaty badawcze nieortodoksyjnego marksizmu czy choćby historiopoznawcze ambicje psychoanalizy. W oczach Foucaulta obydwie te teorie, mimo iż oferują atrakcyjne narzędzia interpretacji, w istocie rzeczy popadają w dogmatyzm, przeciw któremu występowały u źródeł. Mogą one

zachować swoją użyteczność teoretyczną tylko wtedy, gdy ich instrumenty badawcze rozpoznane zostaną jako użyteczne jedynie lokalnie i wyrzekną się pretensji do ustanowienia swojego przedmiotu jako spójnego i jednolitego².

Dążeniem wszystkich globalizujących strategii myślenia historycznego było nieodmiennie zrealizowanie dwóch przeciwstawnych imperatywów teoretycznych. Celem było zinterpretowanie przeszłości jako różnej od terażniejszości, przy jednoczesnym zachowaniu pełnej ciągłości między jedną a drugą. Za sukces uznawano takie wyniki badań, które pozwalały ustanowić pomiędzy tym, co przeszłe, a tym, co terażniejsze, relację wynikania. Mimo że te pożądane rezultaty osiągnano różnorodnymi metodami, to zdaje się, że możliwe jest sprowadzenie ich wszystkich do jednej formuły. Głosi ona, że każda epoka (jako możliwie najszerszej pojęta historyczna formacja kultury) da się zredukować do pewnej uniwersalnej zasady dla niej samej konstytutywnej, a następnie odnieść do innych epok poprzez pewne inwariantne schematy wyznaczające porządek dziejów jako taki. Taki pogląd, dominujący w klasycznej socjologii i historiografii, na poziomie filozoficznym oznaczać może w istocie zanegowanie najważniejszych postulatów myślenia historycznego. Tak jak głosił niestrudzony obrońca podejścia klasycznego, Julien Freund, badanie historyczne tego rodzaju, jako skierowane na istotę, ma w gruncie rzeczy charakter ontologiczny³. Celem poszukiwań staje się więc to, co niehistoryczne, zawsze i wszędzie obowiązujące.

Na tym właśnie zasadza się naczelny paradoks nauk historycznych. Aby oddać sprawiedliwość przedmiotowi własnych dociekań, muszą one pojmować to, co przeszłe, jako jakościowo różne od własnego paradygmatu badawczego; żeby jednak ukonstytuować to jako poznawalne, muszą założyć przystawalność historycznych dyskursów do własnych kategorii poznawczych. To, co pojęte być miało jako z gruntu odmienne *a priori*, staje się tym, co tożsame, historiografia staje się narzędziem totalizacji. Celem Foucaulta jest przezwyciężenie tej sprzeczności i uniknięcie owej totalizacji. Ceną, którą gotowy jest za to zapłacić, jest niewątpliwie jedność procesu historycznego. Co gorsza jednak, dodatkowym składni-

² „Nie w tym sensie, iżby owe globalne teorie nie dostarczały kiedyś i nie mogły dostarczać jeszcze i dzisiaj, i to w sposób dość stabilny narzędzi, które dają się miejscowo stosować: marksizm i psychoanaliza dowodzą, że jest to jak najbardziej możliwe. Sądzę jednak, że dostarczają one takich miejscowo stosowalnych narzędzi, pod warunkiem, że teoretyczna jedność ich dyskursu znajdowała się jakby w zawieszeniu”. (M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo K.R., Warszawa 1998).

³ „L'essence a un caractère ontologique. Elle définit alors une des orientations et activités vitales ou catégoriques de l'existence humaine, sans lesquelles l'être humaine ne serait plus lui-même. Toute essence en ce sens a pour fondement une donnée de la nature humaine; par exemple il y a une politique parce que l'homme est immédiatement un être social, vit dans une collectivité qui constitue pour une grande part la raison de son destin”. (Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, s. 5).

kiem tej ceny okazać się może także niejasny status epistemologiczny jego historycznych dociekań. Jednak Foucault gotowy jest podjąć to ryzyko. W miejsce tradycyjnych scjentystycznych paradygmatów będzie usiłował wprowadzić mniej restryktywne regulatory procesu badawczego.

W istocie rzeczy można więc traktować cele metody Foucaulta jako na wskroś klasyczne. Chodzi przecież o takie badanie, które mogłoby wreszcie oddać sprawiedliwość swojemu przedmiotowi. Środkiem do osiągnięcia tego celu jest, tak jak to nieodmiennie głosi projekt krytyczny od czasów Kanta, włączenie w zakres refleksji uwarunkowań poprzedzających akt poznania, a determinujących jego treść. Nieuniknioną tego konsekwencją jest rezygnacja z dostępu do przedmiotu jako czystego nie uwarunkowanego bytu. Rzecz jasna, kategorie poznania nie mają już charakteru transcendentnego (Foucault uznaje tu wyniki dekonstrukcji nietzscheańskiej), lecz historyczny i dyskursywny. W rezultacie, szanse na rekonstrukcję paradygmatu myślenia historycznego upatruje Foucault w permanentnej lokalności zakresu jego analiz, prowizoryczności schematów, wreszcie w dążeniu do przełamania dyktatury jedności, którą fałszywie ustanawia dla siebie samej każdy dyskurs historyczny. Na tym także zasadza się przekonanie, że zrekonstruowana nauka historii będzie miała charakter krytyczny⁴.

Następnym krokiem powinno być, według tropu naszych rozważań, wpisanie myślenia historycznego w rozmaite konteksty projektów emancypacyjnych. Na razie jednak za wcześnie jest jeszcze na udzielenie odpowiedzi o kształt relacji, o którą pytamy w tytule tej pracy. Najpierw musimy przecież pokazać, jakimi to narzędziami realizuje Foucault swój zamiysł radykalnie nowego opisu radykalnie nowej historii.

Archeologia i Archiwistyka — zarys metody opisu

Więzienie, klinika psychiatryczna, konfesjonał — oto przykłady kluczy, za pomocą których chce Foucault zyskać dostęp do żywej tkanki rzeczywistości historycznej. Charakterystyczne, że wszystkie one są o wiele bardziej narzędziami opisu niż jego przedmiotami⁵. Zasluga badacza nie polega tu na wyróżnieniu i opisie danej instytucji, nawet w możliwie najszerszym kontekście jej oddziaływania. To, czego tak naprawdę dokonuje Foucault w swoich książkach, to tworzenie rozmaitych płaszczyzn analizy historycznej, które określić by można odpo-

⁴ „Sądzę, że ten zasadniczo lokalny charakter krytyki świadczy w gruncie rzeczy o czymś w rodzaju autonomicznej niescentralizowanej produkcji teoretycznej, która nie potrzebuje wizerunku ogólnego porządku, aby się uprawomocnić”. (M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt. s. 19).

⁵ Z tego powodu wydaje się, że strategia krytyki, przyjęta przez Derridę, nie trafia w założenia metody, którą posługuje się Foucault. Przypomnijmy, że Derrida zarzuca nieuprawnione hipostazowanie przedmiotu opisu. (Jacques Derrida, *Cogito et l'histoire de la folie*, w: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967).

wiednio jako: „historię według więzienia”, „historię według kliniki”, „historię według konfesjonu”. Każde z tych urządzeń budujących dyskursy historyczne należy do porządku trudnego do umieszczenia w tradycyjnym paradygmacie badawczym. Mogą one, rzecz jasna, być analizowane przez klasyczną historiografię, jednak nigdy nie są przez nią traktowane inaczej niż jako szczególne symptomy, nie zaś jako podstawowe elementy organizujące całą przestrzeń opisu. Każde z nich stanowi coś w rodzaju kategorii poznawczej, chociaż zarazem jest także częścią tego, co opisywane⁶. W tym znaczeniu Foucault nie tyle opisuje historię, co tworzy pewną wielość niejednorodnych historii. Urządzenia bowiem, których używa, nie stanowią zwartego konglomeratu kategorii epistemicznych, otwierającego perspektywę ostatecznej syntezy. Nie znaczy to jednak, że mnożą się one zupełnie swobodnie, że brakuje tu jakiegokolwiek regulatora zapewniającego demarkację dobrego i złego opisu. Problem ten postaramy się wyjaśnić, omawiając pozycję ciała w strukturze foucaultowskiego projektu. Wtedy też dokonamy próby pokazania, dlaczego opis tego rodzaju ma być odniesiony do procesu emancypacji.

Na tym etapie możemy za to wskazać na zasadnicze rysy foucaultowskiej praktyki badawczej, która pozostaje przecież zasadniczym probierzem powodzenia celów, które ten stawia sobie na poziomie spekulatywnym. Pierwszorzędne znaczenie będzie tu miało rozstrzygnięcie, czy teksty, z którymi mamy do czynienia, są istotnie czymś nowym co do metody i wyników, w stosunku do praktyki historyków naukowców, którzy z zasady bardzo nieufnie patrzą na proceder wkraczania w zakres ich kompetencji reprezentantów innych dyscyplin. Wszelkie obawy zawodowych dziejopisów dotyczące aroganckiej ambicji wtargnięcia w tradycyjną domenę kronikarstwa są w tym wypadku w pełni uzasadnione. Foucault nie zamierza bowiem pozostać na poziomie refleksji czysto metahistorycznym. Jego badania nie ograniczają się do przedłożenia nowej interpretacji zastanych rezultatów historiografii, lecz sięgają samej istoty przedmiotu. Innymi słowy, nie chodzi tu jedynie o rekonstrukcję filozoficznej interpretacji dziejów, lecz zakwestionowanie samej ich treści, takiej, jaka została ona ustalona w toku funkcjonowania metody tradycyjnej. Naukowy dyskurs historyczny opiera się według Foucaulta na potrójnej tyranii metodologicznej:

- 1) dyktaturze tekstu wybitnego, będącego świadomą i bezkrytyczną próbą przedstawienia rzeczywistości historycznej przez jej współczesnych. W ten sposób uznaje się w istocie rzeczy autorytet samozwańczych ideologów i uznaje *a priori* ich kompetencje jako wyrazicieli esencji danej epoki historycznej.

⁶ Być może warto byłoby w tym miejscu zwrócić uwagę na narzucającą się analogię z koncepcją widzenia u Merleau-Ponty'ego, gdzie percepcja odbywa się „według rzeczy” tworząc w istocie wielość nieprzystających pól widzenia. (Maurice Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, tłum. S. Cichowicz, Gdańsk, Słowo/obraz terytoria, 1996). Relacja między wizją Merleau-Ponty'ego a teorią Foucaulta stanowiłaby interesujący przedmiot odrębnej analizy.

- 2) dyktaturze „dobrej wiary” przy interpretowaniu tekstu. Chodzi tu o uznanie porządku strukturalnego i treściowego świadomie wyeksponowanego przez autora. Foucault twierdzi, że to, co interesujące dla historyka, tkwi właśnie pod powierzchnią tego, co stanowi świadomą realizację zamysłu jego twórcy.
- 3) dyktaturze dyskursu ekonomicznego i prawnego. Historia działa w obrębie schematu, który automatycznie traktuje porządek ekonomiczno-prawny jako pierwotny wobec wszystkich innych porządków kształtujących rzeczywistość. Normy z tego zakresu wyznaczają horyzont badań i przesadzają o tym, co istotne. Wszystko inne staje się w najlepszym razie indyferentne wobec głównego nurtu procesu dziejowego, w najgorszym zaś, jedynie lokalną tego procesu partykularyzacją.

W trzech powyższych punktach zawiera się jądro krytyki tradycji historyograficznej i zarazem w sposób bardzo ogólny wyrażają one praktykę badawczą Foucaulta. Gdy odwrócić ich negatywną treść, stanowią one zespół wytycznych interpretacyjnych, pozostających w ścisłym związku ze sobą nawzajem, jak i z szerszym zamysłem filozoficznym obecnym w jego pracach. Nie stanowią one jednak metodologii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Istnienie metodologii zakłada bowiem wygenerowanie uniwersalnej procedury wyróżnienia tego, co istotne, wyznaczenia niezmiennych osi centralizujących, biegnących przez wszystkie epoki historyczne, z góry ustanawiając ich ciągłość. W tym sensie Foucault musi konsekwentnie odrzucić metodologię, co nie oznacza oczywiście zgody na chaotyczność opisu, która zakwestionowałaby jego sens. Filozoficznym racjom, dla których uważa on każdą metodologię za filozoficzną uzurpację, wypada poświęcić odrębną część tych rozważań. W tym miejscu możemy natomiast pokazać, w jaki sposób są owe trzy wytyczne do siebie odniesione i dlaczego wpisują się one w foucaultowski rozumienie myślenia historycznego, tak jak je ukazaliśmy w poprzednim rozdziale.

Zniesienie dyktatury tekstu wybitego jest postulatem szczególnie znaczącym, gdy pochodzi on od filozofa. Tradycja metafizyczna, oparta na kilkunastu kanonicznych tekstach, jest niezmiennie punktem odniesienia nawet, a być może w szczególności, dla jej najzagorzalszych krytyków. Wszyscy ci, którzy metafizyką zajmują się niemal wyłącznie w kontekście krytycznym lub wręcz destrukcyjnym, przyjmują przecież z góry, że stanowi ona, bądź przynajmniej stanowiła, zjawisko ze wszech miar znaczące. Głosząc dziejową dominację paradygmatu metafizycznego, uznają w gruncie rzeczy, że to on właśnie konstytuował, czy też wyrażał, zasadę przewodnią rzeczywistości historycznej. Od Heideggera do Adorna przeszłość znajduje swój najpełniejszy wyraz właśnie w obrębie kanonu klasycznego, ten zaś, choć rozumiany jako ideologiczny bądź „zapominający”, ukazuje jednak prawdę swoich czasów. Foucault otwarcie kontestuje to milczące założenie, twierdząc, że metafizyka nigdy nie wyrażała praktyki społecznej i politycznej interesującej dla historyka lub czyniła to jedynie w stopniu znikomym.

Pierwszy postulat interpretacyjny Foucaulta wypływa więc pośrednio z fundamentalnego założenia co do natury historii, które wyraża się w tezie o nieciągłości. Jeśli nie ma jednej uniwersalnej historii, ale wielość, być może powiązanych ze sobą, lecz na pewno niespójnych, opowieści, to myślenie historyczne nie jest uprawnione do uprzedniego wyróżnienia katalogu tekstów kanonicznych, dla których kryteria pozostają niezmiennie na przestrzeni czasów. Gdy idzie o postulat drugi, to łatwo pokazać, że stanowi on konsekwentne rozwinięcie tego samego założenia. Tak jak w obrębie całości piśmiennictwa danego okresu nie możemy arbitralnie wyróżnić tekstów wiodących, tak w obrębie mniejszej całości, jaką stanowi poszczególne dzieło lub dokument, niedopuszczalne jest wyznaczenie z góry tego, co istotne. W szczególności zaś przyjąć trzeba zasadę, że w żadnym wypadku nie wolno stosować przy interpretacji klucza pozostawionego przez samego autora. Każdy tekst zawiera w sobie, rzecz jasna, pewne umieszczone tam świadomie wskazówki. W przekonaniu Foucaulta, nie tyle nie przedstawiają one dla badacza żadnej wartości, ile jego zadaniem jest rozpoznanie ich i unieważnienie. Procedura badawcza ma tedy charakter deszyfracji.

Zgodnie z duchem myślenia historycznego aktorzy historycznej sceny nie są i nie mogą być świadomi wnętrza rzeczywistości, w której żyją. W ich dziełach jednak ujawniają się symptomy tego, co istotne. Mamy tu do czynienia z kolejną modyfikacją tezy o świadomości historycznej, która rodzi się zawsze na zewnątrz epoki, którą rozpoznaje, przy czym to jej sformułowanie wyraża treści słabsze od oryginału. Odczytanie znaczenia nie ma tu bowiem znamion wiedzy absolutnej. Jest ona niemożliwa od momentu zanegowania historii jako zamkniętej i znaczącej całości. Badanie staje się symptomatologią. Nie chodzi tutaj jednak o odszyfrowanie symptomów jako znaków odsyłających do rzeczywistości jako źródła bądź pierwotnej bazy. Struktura zawarta w tekście nie sygnifikuje, lecz współtworzy rzeczywistość historyczną. Tekst jest jednym z urządzeń porządkujących i ustanawiających. Współokreśla granice tego, co dozwolone, zakazane, moralne, niemoralne, wewnętrzne i zewnętrzne, wreszcie własne i obce⁷.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że realizacja drugiego postulatu badawczego wspiera się na pewnej wersji strukturalistycznego rozumienia tekstu. W tym rozumieniu tekst nie jest ani izolowany, ani homogeniczny. Każdy z wyłaniających się z niego porządków tekstualnych odsyła do innego, który warunkuje ten pierwszy, nie dlatego jednak, żeby był on pierwotniejszy, lecz dlatego, że stanowi stale obecną jego alternatywę. Obcując z pismem mamy więc zawsze do czynienia

⁷ „[...] stosunki władzy nie sytuują się na zewnątrz relacji innego typu (procesów ekonomicznych, relacji poznawczych, stosunków seksualnych), lecz są wobec nich immanentne; stanowią bezpośrednie skutki podziałów, nierówności oraz dysproporcji tam zachodzących, a zarazem są wewnętrznymi warunkami tych zróżnicowań, stosunki władzy nie stanowią nadbudowy [...]; tam gdzie występują, pełnią rolę bezpośrednio wytwórczą”. (M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. Tadeusz Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 84-85).

nia z wielością możliwych interpretacji, które pozostają nieustannie w napięciu. Dogmatem wszystkich strukturalistów jest brak odniesienia pozajęzykowego. Znaczące i znaczone jest opozycją sensowną dzięki temu tylko, że ta dyferencjacja dokonuje się w obrębie dyskursu. Dla Foucaulta relacja ta nie jest statyczna, nie ustanawia w obrębie języka żadnego scentralizowanego uniwersum, lecz odsłania nieredukowalną wielość referencji. Właściwy status dyskursu pokazuje Foucault poza swymi badaniami historycznymi. Zapętlenie pisma, obrazu i referencji przedstawia w swych analizach kaligramu⁸ i malarstwa⁹, jednak oczywiste jest, że treści tam zawarte mają kapitalne znaczenie dla zrozumienia jego metody historycznej.

Mówiąc wprost, chodzi nam o problem prawdy w badaniu historycznym, który wywołuje zawsze debatę na temat jego prawomocności. Jest sprawą oczywistą, że pomiędzy foucaultowską refleksją nad naturą dyskursu a praktyką jego historycznych dociekań istnieje, jeśli nie sprzeczność, to przynajmniej luka, którą wypełnić trzeba jakimś czynnikiem pośredniczącym. Refleksja nad tą dwuznacznością zaprowadzić nas może dopiero do kwestii naczelnej — relacji pracy historycznej i perspektywy emancypacji. W świetle powyższych ustaleń spełnienie trzeciego określonego przez Foucaulta warunku dobrej interpretacji staje się już jedynie prostą kontynuacją wybranej na początku strategii. Jeśli postulat zerwania z dyktaturą dyskursu ekonomicznego i prawnego jest tutaj w ogóle wyróżniony, to ze względu na szczególną rolę, jaką dyskursy te odgrywały i odgrywają w głównym nurcie opisu historycznego. Foucault-historyk radykalnie zrywa w tym punkcie z tradycją filozoficzną, która stanowiła przestrzeń samookreślenia dla wszystkich, którzy w dwudziestym wieku poważnie potraktowali imperatyw myślenia historycznego. Idzie rzecz jasna o kierunek znaczony nazwiskami Marksa i Maxa Webera.

Trzeba więc właściwie zrozumieć stosunek badania proponowanego przez Foucaulta do dorobku badań klasycznych. Nie polega on na zanegowaniu ich rezultatów i bezwzględnym podważaniu wartości stosowanych metod. Chodzi raczej o destrukcję sztywnej hierarchizacji wyników, na której szczycie, a może raczej u podstawy, leży niezmiennie ekonomia, każąca widzieć politykę jako technikę zaspakajania zbiorowych potrzeb, oraz prawo wyznaczające istotę społeczeństwa według uprawnień i obowiązków jego członków. Omawiając zamysł swojej *Historii seksualności*, Foucault tak pisze o metodzie swojego przedsięwzięcia:

⁸ Zagadnienie referencji dyskutuje Foucault obszernie w pracy poświęconej obrazowi Magritte'a (M. Foucault, *To nie jest fajka*, tłum. Tadeusz Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996).

⁹ Sugestywną metaforą dyskursu zdecentralizowanego, jaką postuluje Foucault, jest jego analiza obrazu Velasqueza *Las Meñinas* (tłum. Anna Tatarkiewicz, „Studia Estetyczne” t. 8, 1971, s. 223-234).

„Ogólnie rzecz biorąc, chciałbym oderwać analizę od priorytetów przyznawanych zazwyczaj ekonomii zjawisk rzadkich i zasadom ich rozrzedzenia, ażeby, na odwrót, prześledzić instancje produkujące dyskurs (posługujące się zapewne także przemilczeniami), produkujące władzę (pełniące niekiedy funkcję zakazywania), produkujące wiedzę (pozwalające nieraz krążyć systematycznym błędem i nieporozumieniom); pragnę stworzyć historię tych instancji oraz ich przemian”¹⁰.

Nie idzie tu zatem o unieważnienie uwarunkowania procesu historycznego przez czynniki ekonomiczno-prawne, lecz o pokazanie, że one same zostają ukonstytuowane w splocie instancji, będących wielką trójcą foucaultowskiej analizy: dyskurs, władzę i wiedzę. Tylko przez nie stają się zrozumiałe podstawowe komponenty dyskursu ekonomicznego, potrzeba i wartość oraz fundamenty wszelkiego prawa: odpowiedzialność i cnota.

Przedstawione powyżej najbardziej charakterystyczne rysy foucaultowskiej praktyki badawczej nasuwają prawdopodobnie więcej pytań i wątpliwości, niż dają gotowych odpowiedzi. Wymieńmy choć kilka z nich. Przede wszystkim cały czas pozostaje nie dość wyjaśniona zasada doboru tego, co doniosłe badawczo, spośród nieograniczonej liczby i gatunków źródeł pozostawionych przez historię. Analizy instytucji w rodzaju szpitala, więzienia czy domu wychowawczego współistnieją z interpretacjami tekstów wybitnie teoretycznych dotyczących zagadnień z zakresu etyki lub alchemii. Dlaczego te właśnie instytucje i dlaczego te właśnie określone teksty? Jak można podjąć polemikę z Foucaultem? Czy pokazując ograniczenia jego interpretacji tych samych źródeł, czy może dokonując innego ich doboru? Dlaczego te właśnie instytucje kształtująco-wychowawcze uznać mamy za miarodajne, gdy pominięto tyle innych. Kolejne pytania pojawiają się w związku z tezą o nieciągłości. Czy partykularne całości dyskursywne, które wyodrębnia Foucault, pozostają ze sobą w związku? Niewątpliwie tak, przecież zakłada to sama ich niepełność, odsyłająca do innych porządków dyskursu. Wiemy, że nie zachodzi między nimi relacja wynikania nawet w znaczeniu dialektycznym, dopuszczającym przemianę jakościową. Jeśli jednak te ograniczone całości, które w *Les mots et les choses* określa się mianem *episteme*, dają się zbadać właśnie jako całości, to czy następują po sobie w porządku diachronicznym? Czy to, że Foucault porzuca w późniejszych książkach termin *episteme*, oznacza istotną zmianę koncepcji? Tok badań z *Nadzorować i karać* i *Historii seksualności* przebiega przez wieki, koncentrując się na konstytucji i transformacji wyróżnionych obiektów, traktowanych jako szczególne zagęszczenie struktury dyskursywnej. Czy ta różnica jest zmianą taktyki wewnątrz tej samej strategii, czy świadczy o zmianie poglądów?

Całą serię zadanych tutaj pytań sprowadzić można, jak się wydaje, do dwóch źródłowych i powiązanych ze sobą strukturalnie zagadnień: 1) Jaki jest ten nowy,

¹⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt., s. 21.

swoisty dla Foucaulta sposób syntezy? Syntezy, która unikać ma totalizacji, a za razem spełnić warunki umożliwiające rzetelny opis. 2) W jaki sposób opis dojść może do momentu bariery braku ciągłości i rozpoznać ją jako taką? Innymi słowy, należałoby odpowiedzieć na pytanie o przebieg pęknięć w ustanowionym przez historiografię tradycyjną monolicie dziejów. Gdzie jest punkt, w którym paradygmat myślenia staje w obliczu tego, co nieredukowalne do jego dotychczasowych kategorii? Na tym etapie rozważań spróbujemy wskazać odpowiedź na pierwsze z wymienionych tutaj pytań. Zamierzamy tego dokonać poprzez odwołanie do foucaultowskiego ujęcia ciała i cielesności. Dzięki temu otworzymy też możliwość dyskusji nad drugim podstawowym tematem tej pracy — badaniem historycznym jako krytycznym i emancypacyjnym. Zanim jednak to uczynimy, zaznaczyć trzeba, że rozpoczynamy tu fazę interpretacji, która wychodzi ponieważ ponad to, co Foucault wyraził w sposób bezpośredni. Z jednej strony okaże się, że jego poglądy na temat ciała zrywają z czysto strukturalistycznym charakterem badań, z drugiej, nasze rozważania będą zmierzały do naświetlenia tego, co Foucault usiłował okryć milczeniem. Pytaniem podstawowym jest, czy czynił to w przekonaniu, że nie dysponuje jeszcze odpowiednimi narzędziami, czy też dlatego, że uważał, iż przestrzeń ta jest z gruntu niewyraźna i nie poddaje się opisowi.

Historia ciała jako „historia w ciele”

Swoista dwuznaczność myśli Foucaulta manifestuje się bodaj najsilniej w jego ujęciu fenomenu cielesności. Być może jednak mówienie tutaj o fenomenie jest już nieostrożnością, o ile nie nadużyciem. Foucault bowiem świadomie nie wypracowuje koncepcji ciała. Ten fundamentalny element całego projektu, niemalże warunek jego możliwości, pozostaje nieopisany. Brak tu analizy fenomenologicznej, jak i strukturalnej. Ciało wymyka się w ten sposób jakimkolwiek próbom ontologizacji. Owszem, występują u Foucaulta zagadnienia relacji ciała i podmiotowości, jednak te idąc śladem Nietzscheańskiej genealogii, nie rozstrzygają o tym, co ontologiczne, o ile w całości ontologii podmiotu nie znoszą.

Nieokreślone pozostają granice ciała. Z tego faktu płyną co najmniej dwie istotne konsekwencje. Pierwsza to niemożliwość demarkacji między tym, co wewnętrzne a zewnętrznością. Powstaje tu problem statusu tego, co wobec ciała heteronomiczne. Druga dotyczy zasady partykularyzacji ciała. Foucault nie przyznaje ciału żadnej zasady jako immanentnej. Dotyczy to zarówno braku jego głębokiej struktury, jak i nieobecności jakiegś pierwotnej formy indywidualizacji. Mimo to, we wszystkich jego tekstach, ciało, w odróżnieniu choćby od cielesności Merleau-Ponty'ego, jest traktowane jako ciało człowieka i stanowi wręcz podstawę swego rodzaju „humanizmu bez podmiotu”, wokół którego osnuta jest jego wizja emancypacji. Powiedzieć jednak, że ciało jest zawsze ciałem człowieka, nie jest na gruncie myśli Foucaulta do końca prawdziwe, a przynajmniej nie posiada

większej wartości teoretycznej. Z jednej strony bowiem błędne byłoby pojmowanie go jako uniwersalnej i samoistnej podstawy na kształt greckiej *arche*, z drugiej jednak — człowiek jest czymś, co się z ciała dopiero wyłania (w radykalnej wersji wręcz jako nieprawomocny konstrukt), a zatem jest ono wobec niego pierwotne przynajmniej w porządku logicznym.

Jasne jest, że jeśli miałyby istnieć relacja fundamentalna i zarazem konstytutywna dla możliwości rozumienia ciała, to ustanowić ją można przy wprowadzeniu kolejnego nieredukowalnego pojęcia z Foucaultiańskiego wokabularza. Tym pojęciem jest władza. Wydaje się jednak, że wobec niemożliwości ustanowienia dychotomii ciała i nie-ciała, jego wewnętrzności i zewnątrz, trudno pojmować ich relację jako opozycję strukturalną i zarazem pierwotną ontologicznie. Związek ciała i władzy nie jest po prostu opozycją, lecz zależnością o wiele bardziej subtelną. Władza pozostaje wobec ciała czymś obcym, jest ona zawsze wtargnięciem w przestrzeń, którą poddaje następnie procedurze *ujarzmienia*, strukturyzacji, wreszcie indywiduacji. Jednocześnie jednak, działając zawsze od wewnątrz, władza wprowadza ciało w uniwersum znaczeń, wytwarza dynamiczny porządek, generuje opór. Ta procedura jest dla Foucaulta samą treścią historii.

Z punktu widzenia metody historycznej najlepszym sposobem opisanie wzajemnej pozycji władzy i ciała byłaby analogia przestrzenna. Ciało jest niejako miejscem, w którym władza się ustanawia. Jest przy tym jedynym, wyłącznym ośrodkiem jej samo-ustanowienia. Ciało jest jednak nie tylko miejscem — tutaj analogia zawodzi, a objawia się właśnie owa dwuznaczność czy napięcie towarzyszące całemu projektowi filozoficznemu. Ciało jest bowiem równocześnie tej władzy przedmiotem i, co Foucault niejednokrotnie przyznawał, jej ofiarą. Dalsza eksplikacja nie będzie tu, jak sądzę, owocna, gdyż oba te pojęcia są dla Foucaulta absolutnie źródłowe. Ich siła ujawnia się przeto nie poprzez nieskończoną dysocjację, lecz przez potencjał hermeneutyczny, jaki ze sobą niosą i perspektywy interpretacyjne, jakie otwierają.

Powróćmy teraz do kwestii podstawowej, czyli do zagadnienia dwuznaczności celów tej filozofii, rozpiętej niejako między swoim aspektem badawczym i krytycznym, dwuznaczności, która obecna jest (choć z różnym natężeniem) we wszystkich okresach twórczości Foucaulta. Otóż wykazać należy, że te dwie osie porządkujące, czy też dwa pozornie niezależne wątki całego projektu, wypływają z samego jego jądra. Ich wzajemne uwikłanie nie wynika bynajmniej z politycznych czy aksjologicznych preferencji autora, zewnętrznych wobec tekstu, a jest nieuniknioną konsekwencją logiki samego przedsięwzięcia i jego pierwotnych założeń. Rzecz jasna, nie przesadzamy tu jeszcze o możliwości pojednania tych dwu elementów, będących z jednej strony nierozzerwalnymi, a z drugiej pozostającymi w ciągłym napięciu. Przez pojednanie rozumiem tu sytuację, w której praca badawcza byłaby z konieczności pracą krytyczną, ta zaś w sposób równie konieczny otwierała wymiar rzeczywiście emancypacji.

Gdyby zaś nie udało się wskazać jednego korzenia, z którego foucaultowska genealogia wyrasta jako krytyka, to w sposób nieuchronny oznaczałoby to znaczne osłabienie tej części jego myślenia, a jest to wszakże część zasadnicza. Wtedy trzeba by uznać, że komponent wartościujący znajduje się poza opisem, a więc w jakiś tajemniczy sposób wymyka się totalności dyskursu. W tym momencie musimy zadać następujące pytanie: dlaczego badanie historyczne ma w konieczny sposób być przedsięwzięciem krytycznym? Dlaczego jego rezultaty nie mogą zachować neutralności wobec swojego przedmiotu, obejść się z nim z naukową, beznamiętną obojętnością?

Jak już powiedzieliśmy, historia ciała rozgrywa się w jego wnętrzu i przy tym nie jest zapisem samoistnej artykulacji czy spontanicznego rozwoju. Historia opisuje dzieje obecności władzy w ciele i władzy nad ciałem. W gruncie rzeczy te dwa określenia służą wyrażeniu dwóch aspektów tej samej relacji. Władza w ciele jest bowiem zawsze i tylko władzą nad ciałem. Jeżeli przyjeśliśmy już to utożsamienie, to ujawnia się nam swego rodzaju polityzacja całej metody. Władza jest bowiem zawsze domeną polityki, nawet jeśli jest tutaj postrzegana radykalnie inaczej niż czyni to tradycja od Arystotelesa przez Hegla aż do Nietzschego. Więcej o tym zagadnieniu pisać będziemy w innym miejscu. Tutaj wystarczy nam konstatacja, że każda epoka historyczna, w języku Foucaulta każda *episteme* lub po prostu każda artykulacja dyskursu, jest niczym innym jak tylko uobecnieniem się władzy.

Władza ta realizuje się w sposób brutalny i zarazem bezwzględny wobec wszystkich. Historia pisana jest krwią ofiar, władza zaś nigdy nie jest narzędziem w rękę człowieka czy choćby jakiejś grupy, czy klasy. Jest bowiem wobec aspiracji zarówno gatunkowych, jak i grupowych niezależna jako element pierwotny i wręcz wobec nich konstytutywny. W tym świetle rozumiana być też musi słynna teza ze *Słów i rzeczy* i *Archeologii wiedzy* o nieciągłości dyskursów. Głosi ona tylko tyle, że nie można mówić o związku strukturalnym między nimi, że brak jest wspólnego jądra i nie stanowią one części szerszego projektu, który można by opisać z zewnątrz. Nie oznacza to ich całkowitego niezdeterminowania. Władza jest nieobecną esencją każdego dyskursu. Uniemożliwia to przypadkowość jej kształtu. Zapewnia porządek i stawia ciało wobec nieubłaganej konieczności prawa i reguły, która je przenika.

Foucault angażuje bogaty aparat pojęć filozoficznych i socjologicznych, by zrealizować gigantyczny zamysł poznawczy, jakim jest identyfikacja procedur regulacji ciała, produkcji jego form ekspresji, wypracowania w jego wnętrzu perfekcyjnej aparatury samokontroli. Wszystkie one zwieńczone zostają dziełem ostatecznym; jest nim jaźń obdarzona pamięcią i samoświadomością. Taka właśnie jest foucaultowska diagnoza kartezjańskiego *ego cogito*. Ujęcie to ma zrywać z całą transcendentalną i ufundowaną na niej fenomenologiczną tradycją w taki sposób, by nie uwikłać się w sprzeczności obecne we wszystkich empirycystycznych epistemologiach, gdyż tym w ogóle nie udaje się zdać sprawy ze złożonej rzeczywistości podmiotu. Foucault chce być archeologiem ciała. Ciało bowiem,

na kształt wielowiekowego miasta, zawiera w sobie ślady całej swojej przeszłości, która choć ukryta głęboko, określa przecież jego teraźniejszość. Interesujące będzie tu nadmienić, że mimo deklarowanej niechęci do terapeutycznego programu psychoanalizy, odnajdujemy tu wyraźne echa projektu freudowskiej hermeneutyki.

Archeologia ta ma wydobyć z mroków historii podstawowe komponenty rzeczywistości, źródła jej określonych strukturyzacji¹¹. Ukazać to, co stanowi o istocie przeszłych dyskursów, jako że to, co naprawdę w nich elementarne, pozostało odcisnięte na trwale w żywej tkance ciała, materiale, który, tak jak niektóre minerały konserwujące kształty prehistorycznych zwierząt, wiernie zachowuje ślady władających nim żywiółów. Praca archeologa jest tedy świadectwem epopei ciała i władzy. Tutaj należy upatrywać jej aspektu krytycznego. Tradycyjne metody opisu bowiem, nie są w stanie wydobyć tego najbardziej fundamentalnego wymiaru dziejów. Nie są one bezużyteczne, jednak ich struktura pojęciowa nie odsyła do jądra problemu, ustanawiając zewnętrzne wobec niego paradygmaty. Tradycyjna historia poszukuje uniwersalnej zasady jednoczącej, która umieszczona jest na dodatek poza cielesnością. Klasyczna historia za bardzo pozostaje jeszcze historią naturalną, zakorzenioną w sztywnych schematach pozytywizmu.

Nawet te szkoły, które zagadnieniom władzy i ciała przyznają rolę istotną, eksplikują jednak te pojęcia na gruncie porządków już uprzednio ustanowionych w fundamentalnej relacji władzy i cielesności. Ogarnąć chcą treść pozytywną w konieczny sposób zapośredniczoną przez przesłanki, które mają zamiar objaśniać. Swoją spójność zawdzięczają akceptacji błędnego koła. Hegel więc uznaje pierwotność relacji podmiotu i przedmiotu oraz dwóch podmiotów uwikłanych w walkę, której stawką jest samozachowanie, celem zaś — panowanie. Marks widzi istotę procesu historycznego w gatunkowej autoafirmacji przez pracę, fetyszyzując rozwój środków produkcji. Freud z kolei, pozbawia teorię popędu jej największego atutu teoretycznego, wpisując ją w naiwnie naturalistyczny plan reprodukcji. Nie chodzi tutaj o to, by rozstrzygać, czy wymienieni myśliciele są właściwymi adresatami takich zarzutów, których Foucault zresztą nigdy bezpośrednio raczej nie formułował. Nie chodzi też o to, by przesądzać o ich słuszności. Zdaje się jednak, że przez tę opozycję możemy wydobyć newralgiczny moment foucaultowskiej próby przebudowy nauk humanistycznych.

¹¹ „Dzisiaj historia jest tym, co przekształca dokumenty w zabytki, i co odsłania — tam gdzie odczytywano ślady, jakie pozostawili ludzie, tam gdzie próbowano domysleć się po omacku, czym byli — zbiór elementów, które należy wyodrębnić, podzielić na grupy, zwaloryzować, ułożyć w związki, połączyć w całości. Był czas kiedy archeologia, jako dziedzina niemych zabytków [...], zmierzała ku historii i nabierała sensu jedynie dzięki odtwarzaniu dyskursu historycznego. Można by rzec, że dzisiejsza historia zmierza ku archeologii — ku wewnętrznemu opisowi zabytku”. (M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, Warszawa 1977, s. 32).

Rdzeniem jego metody ma być brak powszechnie obowiązującej dogmatycznej zasady interpretacyjnej przy jednoczesnym zachowaniu określonego pola badań, które wprowadziłoby pewną dyscyplinę badawczą i pozwoliło uniknąć grożącej anarchizacji. Kwestią odrębną jest, w jaki sposób owe dwa postulaty da się ze sobą uzgodnić. Jest to jednak kwestia, która dotyczy części ściśle teoretycznej projektu, my zaś zapytywaliśmy tutaj nie tyle o wewnętrzne trudności projektu historiopoznawczego, co o jego relację do projektu krytycznego. Wiemy już, dlaczego metoda badawcza Foucaulta wymierzona jest w dotychczasowe teorie opisu. Pamiętać jednak musimy, że to nie one, a w każdym razie nie przede wszystkim, uważane są za wyznacznik rzeczywistości historycznej. To nie w wielkich narracjach metafizycznych poszukiwać należy nieredukowalnych komponentów dyskursu. Stanowi to wszakże jedną z najoryginalniejszych myśli wyrażonych jeszcze we wczesnym okresie *Słów i rzeczy*. Stanowi to powód, dla którego aspekt polemiczny pism Foucault nie jest dominujący. Polemika bowiem brałaby jedynie na cel istniejące tradycje intelektualne, oszczędzić zaś by musiała własny przedmiot opisu.

Być może jednak, dałoby się już teraz wskazać na nieco szerszy kontekst tej krytyki. Otóż, mimo iż Foucault stara się skrzętnie unikać przejmowania wypracowanej przed nim terminologii krytycznej i nigdzie nie mówi wprost o ideologii w Marksowskim znaczeniu, to być może to właśnie pojęcie mogłoby rzucić na jego pisma nieco światła. Oczywiście nie ma tu mowy o ideologii w znaczeniu dosłownym, to znaczy takiej, która byłaby narzędziem w ręku klas uprzywilejowanych, służącym fabrykowaniu u ciemnionych świadomości fałszywej. (Nie chcemy tu wulgaryzować Marksowskiego rozumienia — nie chodzi o to, by ideologia musiała być kreowana i używana świadomie, lecz o to, że jest wytworem klas panujących i obiektywnie służy ich interesowi). Jednak zasadniczym rysem ideologii jest, jak się wydaje, to, że w niej to właśnie władza pokazuje siebie jako coś innego, ukrywając swą istotę. Odnosi się to także w pewnym stopniu do foucaultowskiego pojęcia władzy. Ona także nigdy nie ujawnia się jako władza, rozpuszcza się w konstytuowanych przez siebie samą kategoriach, relacjach, dyskursach.

Z tego punktu widzenia, ma jednak metoda Foucaulta pewien walor, jeśli nie krytyczny jeszcze, to przynajmniej demaskatorski. Dzięki jego dekonstrukcji dyskursów zanegowane zostają podstawy ich bezwzględnej obowiązywalności. Nie w tym sensie, rzecz jasna, żeby przestawały obowiązywać reguły, prawa i wyznaczony przez nie horyzont możliwości, ale tak, że zostają one pozbawione atrybutu obiektywności. Jeśli przysługuje im prawdziwość, to już w zupełnie innym znaczeniu. Badanie historii nie przyczyni się, co prawda, do ujawnienia jakiejś istoty władzy, co byłoby zresztą wbrew wewnętrznym założeniom samej procedury interpretacyjnej. To, co zostaje jednak odsłonięte, to historyczne warunki możliwości tego, co istnieje i jest przedmiotem badania nauk pozytywnych: socjologii, psychologii, antropologii. Buduje się w ten sposób coś na kształt par-

tykularnej ontologii. Ontologii w granicach tego, co uprzednio uwarunkowane w sposób, o którego konieczności niepodobna rozstrzygnąć.

Wszystko to jednak nie wystarczy, by ugruntować prawdziwie krytyczny wymiar foucaultowskiego opisu. Do tego niezbędne jest spełnienie pewnych dodatkowych warunków. Nie jest, co prawda, konieczne, aby krytyka wskazywała określoną alternatywę, tym bardziej nie musi zawierać w sobie programu społecznego czy politycznego, nie mówiąc już o moralnym i duchowym. Jeśli jednak ma to być krytyka przeszłości i tego, co zastane, musi wskazać na swoje podstawy. Krytykować można bowiem tylko z jakiejś określonej pozycji wewnątrz całości lub też stojąc na zewnątrz, na jakiejś transcendentnej lub transcendentalnej platformie. Ponieważ Foucault odrzuca zarówno jedno, jak i drugie rozwiązanie, to założyć musimy, że jego program można wypowiedzieć w kategoriach krytyki immanentnej. Wiemy też, że skoro podstawowym celem warstwy opisowej jego dzieł jest zbadanie relacji władzy i ciała w ich historyczności, to z udanym ugruntowaniem krytyki mielibyśmy do czynienia wtedy, gdyby to, co pisze Foucault, wyrażało jeśli nie samo ciało, to przynajmniej jego opór wobec władzy, jego dążenie do wyzwolenia. W drugiej części naszych rozważań spróbujemy odpowiedzieć, czy taka możliwość pozostaje u Foucaulta otwarta.

Michel Foucault; Historical research and the discourse of emancipation

One should expect that the emancipation theory of Michel Foucault should be founded, as all such theories usually are, on a solid concept of freedom. The absence of such a foundation is symptomatic. The author strives to explain the absence of this presupposition and shows that Foucault begins by dismantling the homogeneous structure of the historical time, which leads to the rejection of continuity as a scientific virtue. Then the corpus of the theory grows as from the effort to proceed by the rule of the 'economy of rare phenomena' as opposed to the generalizing approach. The historical process is then presented as it is reflected in the human body, which delineates the scope and content of inquiry. History happens 'in the body' and 'against the body', when it offers resistance.