

Rozprawy

Michał Kozłowski

Michel Foucault — badanie historyczne a dyskurs emancypacyjny

II.

Foucault w tradycji emancypacyjnej — jego stosunek do pytania o wolność. Metoda badawcza wobec praktycznych celów myślenia. Próba konfrontacji foucaultowskich założeń z praktyką polityczną, w szczególności z istotą polityki demokratycznej

W pierwszej części artykułu¹ określiliśmy warunki myślenia historycznego oraz wskazaliśmy podstawowe cechy metody i cele myślenia Michela Foucault. Dokonaliśmy w tym kontekście analizy roli ciała, jako narzędzia opisu, przedmiotu opisu oraz praktycznego celu myślenia.

Foucault i Oświecenie — możliwe warianty emancypacji

Wstępnym ustaleniem, którego dokonaliśmy przed podjęciem analizy zawartej w pierwszej części artykułu, było istnienie bezpośredniego związku pomiędzy opisem a emancypacją. Założenie to jest o tyle niekontrowersyjne, że intencja emancypacyjna jest w tekstach Foucaulta wszechobecna, z drugiej jednak strony wskazaliśmy już powody, dla których trudność sprawia ustanowienie między tymi wątkami związku teoretycznego. Aby rozstrzygnąć ostatecznie problem tej re-

¹ „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” R. IX: 2000, nr 1.

lacji, musimy wpierv podjąć próbę zrozumienia, w jaki sposób Foucault pozostaje dziedzicem Oświecenia. Wiemy na razie, że ostrze jego krytyki było siłą rzeczy wymierzone w intelektualny dorobek badawczy szeroko pojętego Oświecenia, a także w oświeceniowy ogląd rzeczywistości. Wiemy też, że krytyka, którą przeprowadza, nie jest zewnętrzna, nie tyle odrzuca, co przekracza to, co dekonstruuje, pozostając tym samym zależną od głębokich przesłanek Oświecenia jako projektu.

Oświecenie — jak napisał Kant — to „wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność do posługiwania się własnym intelektem bez obcego kierownictwa”². W tej właśnie formule ujawnia się fundamentalny związek Oświecenia i emancypacji. Emancypacja w ujęciu Kanta, w sensie pierwotnym tego słowa, wyraża wręcz istotę samego procesu oświecenia. Emancypacja nie jest bowiem niczym innym niż wyzwoleniem spod władzy sprawowanej przez, lub w imieniu, autorytetu. Zniewolenie jest tożsame z niepełnoletnością, wyzwolenie zaś jest synonimem dojrzałości. Figura ta opiera się wprost na analogii z rzymską prawną instytucją *emancipatio*, oznaczającą wyjście spod *manus*, pełnej władzy majątkowej i osobistej, jaką sprawował ojciec rodziny nad wszystkimi (także dorosłymi) członkami rodziny. Ujęcie takie otwiera, rzecz jasna, drogę do sformułowania liberalnej tezy emancypacyjnej. Wyzwolenie pozostaje w niej odniesione do koncepcji wolności negatywnej. Nie jest naszym zamiarem analizowanie meandrów liberalnej myśli wolnościowej. Najogólniej rzecz ujmując, w koncepcji tej akt wyzwolenia możliwy jest dzięki przyznaniu człowiekowi jako podmiotowi i przedmiotowi emancypacji pewnej nieusuwalnej autonomii oraz kompetencji zarówno teoretycznych (rozpoznanie własnej sytuacji), jak i praktycznych (artykulacja aktów woli).

Wobec niemożliwości ostatecznego ugruntowania autonomii woli i uzgodnienia w ramach tej teorii charakteru zapośredniczenia podmiotu i przedmiotu, istotnej modyfikacji podlega też historycznie rozumienie emancypacji. Tak długo, jak długo wolność rozumiana była jako autodeterminacja, kluczem do jej realizacji pozostawało ograniczenie determinacji ze strony tego, co zewnętrzne, przedmiotowe. Wolność była tedy kwestią stopnia, jako że być podmiotem, oznaczało zawsze zdolność do racjonalnego samokierowania. Zdolność ta mogła być ograniczona jedynie przez przedmiotową niemożliwość aktualizacji bądź właśnie przez „niepełnoletność”, częściową rezygnację podmiotu samostanowienia na rzecz autorytetu lub instynktu. Zniesienie wolności nie jest na gruncie takiego rozumienia możliwe, jako że stanowi ona konstytutywny moment samej podmiotowości.

W takim też kontekście należy rozumieć pojawienie się nowoczesnej koncepcji wolności pozytywnej. Nie wynika ona ze wstecznej, bezkrytycznej próby substancjalnego określenia wolności, a tym samym nie oznacza koniecznego związa-

² Immanuel Kant, *Co to jest oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 95.

nia projektu emancypacyjnego z pozytywnym projektem antropologicznym. W opisie historycznofilozoficznym te dwie koncepcje powiązane są ze sobą strukturalnie. Tak jak system Hegla pochodzi z ostatecznego rozwinięcia przesłanek systemu Kanta, tak też tzw. koncepcja wolności pozytywnej sformułowana jest w samym jądrze dylematów pozostawionych przez teorię, określaną jako liberalna. Nie chodzi tu o rozstrzygnięcie, czy przejście między nimi wyznaczone jest koniecznym krokiem myślowym. Wystarczy powiedzieć, że nie warto pojmować ich jako wyłącznie przeciwstawnych i heterogenicznych. Jeżeli bowiem autonomia podmiotu uznana zostanie za ideę niedostatecznie umocowaną, następnym krokiem musi być taka rekonstrukcja rozumienia wolności, w której zachowany zostanie element dla samego jej pojęcia najistotniejszy, mianowicie jego (podmiotu) samostanowienie. Aby to ostatnie mogło się powieść, trzeba ustanowić warunki możliwości pojednania przedmiotu i podmiotu. Innymi słowy, podmiot, żeby zachować suwerenność w swym źródłowym zapośredniczeniu przez to, co wobec niego zewnętrzne, musi się w tej zewnętrzności rozpoznać. Nie tyle więc chodzi o to, by przyjąć tu wstępnie jakieś rozumienie postulowanej bądź źródłowej natury ludzkiej, która może być wydobyta w procesie emancypacji. Idzie raczej o ustanowienie takiego modelu relacji podmiotowo-przedmiotowej, w której samostanowienie mogłoby godzić się z pierwotnym uwikłaniem w to, co obce rzeczywistości podmiotu.

Nie chodzi nam bynajmniej o zaprzeczenie, iż takie rozumienie wolności może istotnie prowadzić do modelu emancypacji, w którym dąży się do zredukowania przedmiotu do podmiotu lub, co w istocie rzeczy na jedno wychodzi, utożsamienia „ja” z tym, co zewnętrzne, na przykład z rzeczywistością społeczną. Taka możliwość pozostaje jednak tylko jedną z opcji, a jej realizacja opiera się z reguły na takiej wizji historii, która dopuszcza formułowanie utopii. Dlaczego jednak uważamy za ważne przypomnienie tutaj tej klasycznej problematyki wolności i emancypacji? Jasne jest, że Foucault nie zamierza wpisywać się w wyznaczony przez nią schemat teoretyczny. Nie zajmuje się też bezpośrednio krytyką klasycznych sformułowań problemu. Najprawdopodobniej wynika to z tego, że jego własny paradygmat badawczy znosi wstępnie możliwość ich pozytywnego rozstrzygnięcia. Niemniej, milczenie Foucaulta na temat pojęcia wolności musi być widziane w perspektywie całości jego myśli. Milczenie Foucaulta o wolności jest milczeniem znaczącym. Wokół niego organizuje się większość wątków jego dociekań. Termin „wolność” jest w tej twórczości wielkim nieobecny, który na każdym kroku czyni swą nieobecność osią myślenia. W tej sytuacji, jego refleksja siłą rzeczy ustawiona jest w pozycji, która nie pozwala na abstrahowanie od aporii myślenia o wolności. Możliwy jest oczywiście radykalny ruch unieważnienia pytań i zastąpienia ich nowymi, postawionymi w nowy sposób. Strategia taka była, jak wiemy, w filozofii dwudziestego wieku stosowana, nie wydaje się jednak, żeby Foucault podzielał tego rodzaju podejście.

W planie jego badań postawienie klasycznego pytania o warunki możliwości samostanowienia podmiotu nie jest już możliwe. Wynika to jednak nie tyle z unieważnienia pozostawionych przez tradycję pytań, ile z poczynienia istotnych rozstrzygnięć co do ich treści. W tym znaczeniu można powiedzieć, że Foucault uznaje pytanie o samostanowienie za rozstrzygnięte negatywnie. Wolność osiągnięta poprzez autonomię podmiotu jest sprzeczna z samą koncepcją historyczności, w szczególności zaś z twierdzeniem, że sam podmiot jest konstruktem dyskursywnym, nigdy ostatecznie nie zrealizowanym rezultatem operacji władzy na ciele. Ważne jest tutaj uściślenie dotyczące permanentnej prowizoryczności struktury podmiotowości w jej historycznych partykularyzacjach. Gdyby bowiem autonomia podmiotu była jedynie zapośredniczona przez pierwotniejsze strukturalnie całości dyskursywne, cały czas mogłaby jeszcze spełniać, przy pewnych modyfikacjach, warunki umożliwiające ukonstytuowanie własnego samostanowienia. Problem w tym, że dla Foucaulta podmiot jest pozbawiony swojego najważniejszego atrybutu — scentralizowanej tożsamości.

Wszystko, czym jest, to sieć referencji, opozycji i dyspozycji, które stanowią o jego możliwościach i warunkach ekspresji, samowiedzy, a także horyzontu potrzeby i woli zaspokojenia. W swoich atrybutach jest podmiot produktem władzy, jednak pamiętać trzeba, że sama władza rozumiana tu jest nie jako dana z góry, scentralizowana i na wskroś racjonalna instytucja planująca, lecz jako wypadkowa wielu niezależnych sił i taktów panowania³. O strukturze podmiotu decyduje tedy gra sił, zgodnie z zasadą, że tam, gdzie działa władza, musi być i opór wobec niej. W przeciwnym razie, termin „władza” nie miałby zastosowania w foucaultowskiej wizji historii. Idąc tu niewątpliwie tropem Nietzschego, Foucault nie może dopuścić żadnej ostatecznej równowagi. Jest to dla niego kolejny powód, dla którego historia nie zna stanu spoczynku. Kwestią zasadniczej wagi jest w tym miejscu ustalenie, czy — i w jaki sposób, ciało może stanowić źródło oporu wobec władzy. Punkt ten decydował będzie o walorze emancypacyjnym jego badań.

Podmiot, jako efekt dynamicznej i niekończącej się gry, jest więc zawsze prowizoryczną wypadkową chwilowego stosunku sił lub raczej relacji działania władzy i oporu wobec niej. Tam zaś, gdzie mamy do czynienia z grą sił, jest oczywiste, że nie ma miejsca na jakąkolwiek autonomię. Dlatego też mówienie o liberalnym zwrocie w dziełach Foucaulta, który miał się dokonać między pierwszym a dwoma ostatnimi tomami *Historii seksualności*, jak pisze o tym Tadeusz Ko-

³ „Nie rozglądamy się za sztabem generalnym, [...]; ani kasta rządząca, ani zespoły kontrolujące aparaty państwowe, ani odpowiedzialni za podejmowanie najważniejszych decyzji ekonomicznych nie zawiadują całą siecią władzy funkcjonującej w społeczeństwie [...]. Racjonalność władzy, to racjonalność taktów, często zaznaczających się dobitnie na pewnym ograniczonym szczeblu [...], zaszębiających się, krzewiących [...] w końcu całościowe urządzenie”. (Michel Foucault, *Historia seksualności*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa 1995, s. 85-86).

mendant⁴, może być traktowane jedynie w kategoriach metafory, mającej wyrazić zmianę stylu lub politycznej orientacji filozofa, nie zaś istotną zmianę poglądów. Powiedzieć, że „ja” ustanawia się w historycznym, społecznym i indywidualnym procesie jest jak najbardziej uprawnione. Twierdzić jednak, że ten proces da się na jakimkolwiek poziomie utożsamić z samorealizacją, to tyle, co postawić cały projekt Foucaulta na głowie. Przez cały czas podstawowym i nieusuwalnym elementem jego myśli jest przekonanie o całkowitym zapośredniczeniu struktury podmiotu. Jeśli wolność w znaczeniu negatywnym oznacza brak zewnętrznej przeszkody w realizowaniu aktu woli, to koncepcja taka pozostaje wręcz niewyraźna w ramach foucaultowskiego schematu teoretycznego. Brakuje w nim bowiem warunku możliwości ukonstytuowania aktu woli jako takiego. Władza natomiast nie abdykuje lecz nieustannie niweczy możliwość historycznego procesu samorealizacji „ja”.

Z tego, co powiedzieliśmy do tej pory, płyną także rozstrzygające wnioski na temat rozumienia wolności w drugim z omówionych znaczeń. Skoro podmiot, jak ustaliliśmy, jest wynikiem operacji władzy na ciele, to jasne się staje, że dla niego samego konstytutywna jest różnica i to różnica jako nieustanna konfrontacja. To oddala go od jakiejkolwiek wersji dezalienacyjnej koncepcji emancypacji. Nie chodzi tu o to jedynie, że Foucault odrzuca samą opozycję przedmiotu i podmiotu w klasycznym znaczeniu, lecz raczej o to, że wobec pierwotności dyskursywnej relacji władzy jako swoistej przemocy, z powodów elementarnych, niemożliwe jest tu jakiejkolwiek ostateczne pojednanie. Pozostaje wszakże jeszcze jedna możliwość, w której perspektywa emancypacji mogłaby odwoływać się do ciała jako pierwotnego źródła pozostającego w opozycji do dyskursu jako porządku władzy i ujarzmienia. Oznaczałoby to istnienie innej sieci relacji niż wyznaczona przez dyskurs, dokładnie takiej, o jaką chodzi Merleau-Ponty'emu. Wtedy cały projekt emancypacji mógłby przekroczyć poziom podmiotu, a wolność rozumiana by była jako zdolność ciała do pewnych spontanicznych form wyrażania się i nawiązywania relacji z tym, co zewnętrzne poprzez wspólne zakorzenienie w bycie. Nie mówimy tu o pojednaniu w sensie heglowskim, jako że różnica nie zostaje tu zniesiona, lecz jest afirmowana. Emancypacja przybrałaby kształt odniesienia do bytu w jego pierwotnie pluralistycznej postaci, w której różnica nie jest panowaniem, a gra sił nie jest tożsama z ujarzmieniem. Nie będziemy w tym miejscu analizować implikacji takiej teorii, gdyż wymagałoby to co najmniej wprowadzenia terminologii fenomenologicznej. Wiemy skądinąd, że sam Merleau-Ponty dokonywał prób zakorzenienia podmiotu w tak rozumianej cielesności, przez co usiłował przezwyciężyć radykalną obcość porządku dyskursu i ciała.

⁴ „W Woli wiedzy wywodził [Foucault] «ja» z ujarzmienia, w dwu ostatnich tomach *Historii seksualności* „ja” jest efektem dokonującym się w historycznym, społecznym, indywidualnym wymiarze pracy samorealizacji”. (Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Spacja, Warszawa 1994, s. 204).

Niezależnie od tego, jak ocenimy jakość rezultatów tego fenomenologicznego przedsięwzięcia, możemy z całą odpowiedzialnością odrzucić takie lub analogiczne rozwiązanie kwestii emancypacji u Foucaulta. Wynika to ze statusu ciała, który omówiliśmy w poprzedniej części artykułu. Z jednej strony, rola, jaką zajmuje ciało w jego filozofii, niewątpliwie przełamuje czysto strukturalistyczny schemat. Nie da się właściwie zrozumieć tego myślenia bez uznania centralnej roli ciała i przede wszystkim tego, że nie jest ono redukowalne do kategorii dyskursywnych. Z drugiej strony, z kolei niedopuszczalny byłby krok polegający na uczynieniu z ciała samoistnego punktu wyjścia. Ciało przejawia się zawsze i tylko w swym oporze wobec władzy, istnieje tylko jako przestrzeń oddziaływania dyskursu. Foucault stosuje więc wobec niego jedyną dopuszczalną w tej sytuacji strategię milczenia. Konsekwentnie wobec swoich założeń respektuje on tautologiczną, być może, lecz jakże często kontestowaną, zasadę, głoszącą, że wysłowne może być tylko to, co znajduje się w obrębie języka. Granicą jego wypowiedzi są zawsze nieprzekraczalne punkty ustanawiania się władzy w jej nieograniczonych partularyzacjach. Pozostając wiernym twierdzeniu, że zakresy władzy, wiedzy i dyskursu są w istocie rzeczy tożsame, nie może on jednocześnie dopuszczać spontanicznej artykulacji ciała, która w dodatku miałaby mieć wymiar projektu emancypacyjnego, a więc politycznego. Foucault musi więc pozostać przy twierdzeniu, że ciało nigdy nie ujawnia się jako ciało, zaś przeprowadzenie redukcji, która ukazałaby jego istotę jako źródłowego fenomenu, nie jest w jego filozofii możliwe.

Pozostaje nam w tej sytuacji podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o własne stanowisko Foucaulta w kwestii wolności i emancypacji. Nie jest to zadanie łatwe, jako że analizując jego teksty, odkrywamy, że tok jego badań prowadzony jest w taki sposób, by uniknąć uwikłania w którykolwiek z paradygmatów myślenia o wolności. Co za tym idzie, unika on, przynajmniej na poziomie narzuconego przez siebie samego porządku wyводу, konieczności rozstrzygających odpowiedzi na podstawowe antynomie zawarte w problemie wolności. Nie oznacza to oczywiście, że nie mamy prawa żądać od niego odpowiedzi przynajmniej w zakresie tych zagadnień, które nie są bez znaczenia dla spójności jego własnego projektu. Ustaliliśmy już, że pojęcie wolności jako samostanowienia autonomicznego podmiotu, jak i wolności jako pojednania, muszą być przez niego z powodów zasadniczych odrzucone. Również fakt zanegowania pierwotności relacji podmiotowo-przedmiotowej nie otwiera bezpośrednio możliwości nowego rozumienia wolności. Jednocześnie wiemy, że pojęcie emancypacji, aby zachować swą sensowność, musi być w jakiś sposób odniesione do pojęcia wolności, choćby w najsłabszym z możliwych sensów.

Wydaje się, że możemy takie odniesienie w projekcie foucaultowskim odnaleźć, pod warunkiem, że pojmimy je w ścisłym związku z jego wizją historii jako eposu dyskursu władzy. To rozumienie wolności określić by można mianem radykalnie negatywnego, to znaczy nie takiego, które realizuje się wprost przez

usunięcie przeszkody zewnętrznej, lecz takiego, które nie zna jakiegokolwiek formy spełnienia i daje się opisać wyłącznie w relacji władzy i oporu wobec niej. Cena za wpisanie w zakres pola badania historycznego problematyki wolności będzie, jak zobaczymy, pewna istotna trudność w obrębie procedury samego badania historycznego.

Władza i indeterminacja, historyczna możliwość emancypacji

W ciągu dotychczasowych rozważań wyłoniły się wyraźnie dwa podejścia lub raczej dwie odrębne charakterystyki rzeczywistości historycznej. Z jednej strony, historia pozostaje ostatecznie niepoznawalna, bo jest nieredukowalną do uniwersalizujących kategorii rzeczywistością. Z drugiej — całość przebiegu badań odsłania przecież istnienie determinanty określającej podstawowe warunki rozpoznania rzeczywistości społecznej. Każda relacja dyskursywna jest bowiem relacją władzy. Władza zaś pojmowana tu być musi jako bezwzględna opozycja wszelkiej wolności. Jest przeto jasne, że to, co społeczne, w każdej możliwej postaci nie jest i być nie może nośnikiem potencjału emancypacyjnego. Jednocześnie Foucault nie dopuściłby przeciwstawienia tego, co społeczne i zarazem historyczne, jakiejś innej sferze, nazwijmy ją jednostkową czy międzyludzką. To, co społeczne, wyznacza granice tego, co może być pomyślane.

Jednak pomimo przyznania władzy atrybutu wszechobecności, Foucault nie głosi przecież tezy o tym, że władza w jej rozmaitych historycznych partykularyzacjach, występuje w tym samym natężeniu. I tutaj, jak się zdaje, może leżeć klucz do jedynej możliwej formy rozumienia emancypacji, jaką można pomyśleć w ramach foucaultowskiego schematu teoretycznego. Aby zrozumieć intuicję (bo raczej o intuicję tutaj chodzi niż o cokolwiek innego) towarzyszącą namysłowi Foucault w jego zamiarze tworzenia myśli nieobojętnej na zagadnienie wolności, musimy cały czas pamiętać o tym, że jego historia jest przede wszystkim areną gry sił. Rzecz jasna, metoda badania historycznego nie uchwytuje zmagania sił jako takiego. Odkrywa ona tylko poszczególne porządki dyskursu, dążące do ustanowienia swego paradygmatu, dokonujące nowych klasyfikacji, podziałów i walo-ryzacji, a znoszące te, które obowiązywały dotychczas jako niewzruszone prawdy. Tylko jednak ujęcie historycznej dynamiki w kategoriach gry sił pozwala nam pojąć, że wielość porządków dyskursywnych, z którą mamy tu do czynienia, nie jest żadnym przyjaznym pluralizmem. Między nimi istnieje różnica, która nie staje się przedmiotem afirmacji, lecz zostaje zniesiona przez panowanie. Wygrywa porządek silniejszy, choć tak jak u Nietzschego, nie ustanawia on swego panowania na zawsze, lecz znajduje w końcu swój kres, podlega dekonstrukcji i dyfuzji, niepostrzeżenie ustępuje temu, co nowe.

W tym miejscu pojawia się pytanie o historyczną zasadę intensyfikacji władzy. Czy Foucault twierdzi, że zasadą zastępowania dyskursów jest zasada ich efektywności? Wydawać by się mogło, że konstatacja tego rodzaju stoi w sprzecz-

ności z elementarnymi przesłankami jego procedur badawczych. Ostatecznie reguła efektywności nie jest niczym innym niż tylko modyfikacją weberowskiej tezy o modernizacji, wyznacza globalną zasadę historycznej zmiany, tak silnie przez Foucaulta atakowaną. Jednakże niektóre z jego książek wydają się *implicit*e zawierać twierdzenie o historycznym przyroście panowania i doskonaleniu procedur władzy. Chodzi tu przede wszystkim o pierwszy tom *Historii seksualności*, gdzie szkicuje on zarys periodyzacji związków seksu i władzy, oparty na pewnej ciągłości celowościowej, przy całym zróżnicowaniu technik i treściowej heterogeniczności dyskursów. Założeniem jest tam opisanie urządzenia seksualności na przestrzeni całej historii Zachodu⁵. Z analogicznym podejściem mamy do czynienia w *Nadzorować i karać*. Tutaj także praktyki karne i wychowawcze pochodzące z różnych epok, sprowadza się poniekąd do wspólnego wymiaru. Całość karnych zabiegów wokół ciała jest podporządkowana naczelnemu celowi uporządkowania, wyeliminowania chaosu i wyrugowania wszelkiej indeterminacji w jego (ciała) obrębie⁶.

Powstaje w związku z tym pytanie, czy wizja historii jako zbioru przenikających się, a jednak nieciągłych przestrzeni dyskursywnych daje się pogodzić z obrazem dziejów, w którym władza stopniowo udoskonala narzędzia panowania. Możliwość jej intensyfikacji oznaczałaby przecież, że zachowane zostają jakieś niezmiennie kryteria. Sugerowałaby takie widzenie przeszłości, w którym na jednym jej krańcu znajduje się rzeczywistość ledwie ustukturyzowana, względnie wolna od form dominacji, na drugim zaś w pełni rozwinięta, totalitarna formacja panowania. W istocie byłaby to więc koncepcja jednoznacznie Rousseauwskiej proweniencji. Nieciągłość byłaby tu jedynie dodatkiem, ukrywałaby tylko różnicowanie coraz to doskonalszych form ustanawiania się władzy. Chociaż taka interpretacja znajduje pewne oparcie w tekstach, jest ona, jak się wydaje, zbyt daleko idąca. O wiele bardziej trafne byłoby wyróżnienie wśród historycznych całości dyskursywnych dwóch rodzajów: takich, które organizują się w porządku synchronicznym i takich, które przekraczają granice epok rozumianych jako *episteme* i budują swą jedność na planie diachronicznym. W ten sposób można uznać prawomocność dwóch odmiennych strategii opisu. Tej wypracowanej w *Słowach i rzeczach*, gdzie podstawą dociekań jest konstytucja wiedzy, a ich ramą wielkie nowożytne systemy opisu świata, identyfikowalne z okresami historycznymi oraz

⁵ Michel Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt., t. I, *Wola wiedzy*, s. 103-107.

⁶ „Chodziło o całą tę technologię sprawowania władzy nad ciałem, której technologia «duszy» — technologia wychowawców, psychologów i psychiatrów — nie jest w stanie zamaskować ani skompensować z tej prostej przyczyny, że sama jest jednym z jej narzędzi. Takiego też więzienia, z całym politycznym blokowaniem ciała, ujmowanych przezeń w zamkniętą architekturę, chciałbym historię napisać. Przez czysty anachronizm? Nie, jeśli widzieć w tym tworzenie historii przeszłości w kategoriach teraźniejszości. Tak, jeśli rozumieć przez to tworzenie historii teraźniejszości”. (Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa 1993, s. 38).

tej, którą stosuje w analizie rozwijających się przez wieki instytucji władzy: kliniki, więzienia, dyskursów etycznych, higienicznych i medycznych.

Pokazanie precyzyjnej różnicy metodologicznej między pisanem „historii opisów” i „historii praktyk ujarznienia”, jak i fundamentalnej relacji wiedzy i władzy mogłoby być tematem odrębnych rozważań (władza musi być tu w każdym razie widziana jako pierwotniejsza lub co najmniej obie one traktowane być powinny jako dwa aspekty tej samej historiotwórczej siły). Tutaj wystarczającą konkluzję stanowi konstatacja możliwości zróżnicowania natężenia, z którym władza uobecnia się w ciele. Warunkiem możliwości ekspansji władzy w jego obrębie jest istnienie czegoś, co jeszcze niezdeteterminowane. Oczywiście to, co niezdeteterminowane nigdy nie istnieje w sensie silnym. Nie może być przeto źródłem ani treścią projektu politycznego. Co więcej, to, co niezdeteterminowane, nie może być także traktowane w oderwaniu od dyskursu, jest raczej właśnie tym, co w dyskursie przesądza o niemożliwości jego ostatecznego zamknięcia. To właśnie strukturalne niezdeteterminowanie referencji i sygnifikacji stanowi jądro teorii Foucaulta.

A jednak wydaje się, że podskórną ambicją tej teorii i istotą jej krytycznego wymiaru ma być nie co innego niż myślenie na rzecz indeterminacji. Rzecz jasna, nie ma sposobu, żeby nieokreśloność niosła ze sobą jakieś przesłanki ugruntowania wolności. Trzeba jednak pamiętać, że opis, tak jak go rozumie Foucault, nie jest neutralny w toczącej się grze sił. Jest zawsze zaangażowany, nie sposób wydzielić w nim komponentu wartościującego, bowiem opis od razu jest wartościowaniem, zajęciem stanowiska w sporze bynajmniej nie akademickim. Jeżeli dyskurs i władza są jednym i tym samym, to pisanie jest czynnością polityczną, jako że dotyczy bezpośrednio domeny władzy⁷. Foucault podąża jej szlakami, wskazuje punkty oporu, odkrywa załamania i niekonsekwencje. Widzimy tu założenie, że pomimo tego, iż język jako części struktury dyskursywnej przynależy do porządku władzy, możliwe jest takie jego używanie, które celom tej władzy nie służy. Jest to w gruncie rzeczy powtórzenie klasycznego już postulatu teorii krytycznej, wezwanie do „myślenia przeciw myśleniu”. Różnica polega na tym, że Foucault nie wierzy, żeby dyskurs można było pokonać jego własną bronią. Obcy jest mu ten aspekt oświeceniowej utopii, który zakłada takie ułożenie stosunków społecznych, które zrywałoby z paradygmatem panowania. Zachowuje natomiast tę skromniejszą część oświeceniowej spuścizny, która dotyczy czynienia z racjonalności takiego użytku, aby nie służyła ona interesom siły, przemocy i władzy, lecz w miarę możliwości ograniczała „powers that be”.

⁷ Samą politykę opisuje Foucault przez odwrócenie słynnej tezy Clausewitza. To wojna właśnie stanowi adekwatny model do jej opisanie, a nie odwrotnie. Zob. Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo K.R., Warszawa 1998, s.55-56.

Rudi Visker zarzuca Foucaultowi, że ten właśnie krytyczny aspekt jego dzieła nie znajduje oparcia w jego własnym schemacie teoretycznym⁸. Jądro jego argumentu polega na spostrzeżeniu, że uniwersalność władzy jako jakości dyskursu niweczy możliwość poddania jej krytyce ze względu na brak jakiegokolwiek punktu odniesienia. Zdaniem Viskera, pojęcie władzy jest tak szerokie, że traci właściwie sens, oddając jedynie emocjonalny stosunek autora do rzeczywistości społecznej. Skoro bowiem dyskurs jest źródłem całej sytuacji podmiotu w świecie, jak i jego własnej zdecentralizowanej struktury, to spojrzenie na tę całość wyłącznie w kontekście władzy i bezpośredniej lub intymnej przemocy, prowadzi w najlepszym razie do nieadekwatnego opisu obecności człowieka świecie. Pierwszy człon owego zarzutu omówiliśmy już, jak się wydaje, w stopniu wystarczającym. Foucault zgodziłby się prawdopodobnie z twierdzeniem o braku ostatecznego punktu odniesienia dla uprawianej przez siebie krytyki, jednak odparłby zapewne, że przy jego zawężonym rozumieniu emancypacji, punkt taki nie jest warunkiem możliwości krytycznej wypowiedzi. Co do członu drugiego, to sprawdza się on do kontestacji tezy o „historii pisanej krwią ofiar”. Jest sprawą oczywistą, że mamy tym razem do czynienia z argumentem zewnętrznym wobec treści foucaultowskiego wywodu. Niemniej możemy zastanowić się, czy rzeczywiście swoim projektem krytycznym nie wyważa on otwartych drzwi. Czy jest rzeczywiście tak, że utożsamienie porządku dyskursu z porządkiem władzy jest stanowiskiem ekstremistycznym? Czy głoszona przez Foucaulta emancypacja, która nie prowadzi do wolności, jest odpowiedzią na istotnie kluczowe zagadnienie bytu społecznego?

Zdaje się, iż patrzenie na dzieło Foucaulta jako na przejaw nihilistycznego stosunku do społeczeństwa i kultury i kultywowanych w nich wartości, jest po prostu dezinterpretacją, wynikającą z dość pobieżnego potraktowania wiodących haseł jego filozofii. Przyjrzymy się nieco dokładniej, co tak naprawdę kryje się za tą pozbawioną złudzeń wizją społeczeństwa i historii. Pierwszą narzucającą się obserwacją jest, jak już wspominaliśmy, to, że Foucault nie wzdycha do żadnych idealnych paradygmatów stosunków społecznych, które zastąpiłyby panowanie jakąś odmienną formą więzi. Sam zaś pogląd o tym, że rzeczywistość społeczna pozostaje nieodmiennie obca temu, co partykularne, że oparta jest na władzy i nie realizuje tak naprawę interesów ani indywidualnych, ani grupowych, z tego prostego powodu, że realizuje cele własne, w perspektywie humanisty absurdalne, należy już do kanonu myśli europejskiej. Od kiedy Freud wskazał na kulturę jako źródło cierpień, prawda ta została niemal częścią kanonu współczesnej świadomości. Jest to pogląd krytyczny. Nie wypływa z niego bezpośrednio żadna dyrektywa poza tą, dotyczącą jedynego możliwego kształtu myślenia, które może pozostać wierne humanistycznym postulatom Oświecenia.

⁸ Rudi Visker, *Michel Foucault. Genealogy as Critique*, tłum. z niem. Chris Turner, Verso, London–New York 1995, s.4–5, 85–86.

A jednak nie należy się dziwić, że Foucault wywołuje tego rodzaju kontrowersje. Jego metoda badawcza podcina bowiem korzenie bardzo silnego nurtu filozofii polityki, z którym skądinąd dzieli wiele wstępnych rozstrzygnięć, szczególnie tych dotyczących klasycznych sformułowań problemu wolności. W obliczu klęski myśli społecznej w realizowaniu projektu wolnościowego filozofowie, tacy jak Hannah Arendt czy Claude Lefort, dokonali ruchu polegającego na fundamentalnym odróżnieniu sfery politycznej i społecznej, upatrując jednocześnie w tym, co polityczne, możliwości nowego ugruntowania wolności. Arendt w zapomnieniu o tej właśnie różnicy (które zaowocować miało podporządkowaniem ontologicznie pierwotnej sfery politycznej sferze społeczno-ekonomicznej) widziała podstawowy błąd filozofii zachodniej. Błąd, który w dużym stopniu zaważył na tragicznych, dwudziestowiecznych losach całej cywilizacji. Dlaczego właściwie wszystkie tego rodzaju teorie wydają się niestychanie podatne na destrukcyjny wpływ foucaultowskiego opisu? Otóż dlatego, że jego teza o jedności dyskursu i władzy uderza w samo jądro idei wolności jako politycznej. Nie proponuje on regresu, polegającego na ponownym powrocie do społecznych źródeł wszelkiej polityki. Na tego rodzaju argumenty byłiby przecież jego potencjalni przeciwnicy przygotowani. Foucault stosuje taktykę zupełnie przeciwną, podziela on pogląd głoszący, że to właśnie polityka jest tym, co konstytuuje społeczeństwo, a nie odwrotnie. Twierdzi jednak z całą mocą, że to właśnie sfera polityczna jest miejscem, gdzie rodzi się zniewolenie. Stosunki społeczne są co najwyżej odbiciem pierwotnej instytucji władzy, która dokonuje się w dyskursie. Fetyszyzacja jakichkolwiek kategorii ekonomicznych jest, jak pamiętamy, przez niego zwalczana jako swego rodzaju zabobon historycznego inwariantu. Żadna artykułowana zasada określająca istotę społeczeństwa, nie umożliwia adekwatnego opisu historycznego. Władza, zanim podlegnie procesowi uspołecznienia, ma już naturę polityczną, polityka tworzy warunki możliwości tego, co społeczne.

Dla Arendt istota polityki wyraża się na *agorze*, miejscu, gdzie w świetle tego, co publiczne, zawieszony zostaje bezwzględnie determinujący porządek pracy i rzeczy. To jedyne miejsce w *polis*, gdzie odbywa się myślenie. Sama możliwość myślenia jest dla niej przewyciężeniem ślepej konieczności, wolnością, która realizuje się w dialogu. Przeciwwstawiona, a przecież współzależna od *agory*, jest sfera *oikos*, utożsamiona z tym, co prywatne, uwikłaniem w porządek władzy i konieczności. Rzecz jasna, przestrzeń prywatna nigdy nie może być zniesiona, jednak to nie w niej wyraża się człowiecza *entelechia*. Emancypacja przychodzi przez politykę jako *constitutio libertatis*⁹. Dla Foucaulta istota polityki wyraża się w zasadzie Panoptykonu, więzienia, w którym realizowane są zarazem „nadzór i obserwacja, bezpieczeństwo i wiedza, indywidualizacja i totalizacja, od-

⁹ Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Wyd. X i Dom Wyd. Totus, Kraków 1991, s. 142-180.

osobnienie i jawność”¹⁰. Model ten oparty na benthamowskiej koncepcji idealnej instytucji penitencjarno-wychowawczej wykracza poza wymiar prawno-karny. Panoptikon, podobnie jak *agora*, jest przestrzenią polityczną, jego struktury nie da się wyjaśnić jedynie na podstawie zasad porządku społecznego. Jeśli abstrahować od empirycznych uwarunkowań, penitencjariusz jest tu materią jeszcze nie uspołecznioną. Wewnątrz Panoptikonu odbywa się tedy proces socjalizacji, jednak pojętej w sposób bardzo specyficzny. Panoptikon nie jest na usługach społeczeństwa, dostarczając mu nowych elementów, lecz jako instytucja polityczna fabrykuje społeczeństwo jako całość.

Widać więc, że między tymi dwiema koncepcjami występuje sprzeczność szczególnie ostra, jako że poprzedzona wspólną płaszczyzną strukturalną. Polityka, w której Arendt widzi szansę na swoje *consitutio libertatis*, jest dla Foucaulta także przestrzenią uprzywilejowaną, konstytutywną dla horyzontu ontologicznego, lecz mimo to, lub raczej dlatego właśnie z wolnością nie mającą nic wspólnego. Władza, zanim zaktualizuje się w sieci relacji społecznych, ma już charakter polityczny, to polityka jest jej pierwszym żywiołem.

Polityka a indeterminacja — Foucault wobec społecznej praktyki

O ile Hannah Arendt jest bodaj najgłośniejszym w naszym stuleciu apologetą demokracji, o tyle Foucault na pierwszy rzut oka wydaje się tym, kto bezlitośnie zwalcza przekonanie o istotnych związkach wolności i demokracji. Czy jednak jest tak rzeczywiście? Pomimo że wiele wskazuje na taką interpretację, związki demokracji i wolności w jego teorii są o wiele bardziej wieloznaczne. Przypomnijmy raz jeszcze, że wolność u Foucaulta da się pojąć tylko w kategoriach radykalnej negatywności. Postulat emancypacyjny to postulat względnej wolności od władzy. Względnej, bo władza jest już zawsze jakoś obecna. Za to sama możliwość ekspansji władzy zakłada logicznie istnienie czegoś, co jeszcze nie zdeterminowane. Oczywiście, zbieżność z liberalną koncepcją wolności ma tu charakter tylko werbalny, jako że władza rozumiana jest nie jako przymus zewnętrzny, lecz wręcz odwrotnie, jako to, co z gruntu obecne jest najpierw wewnątrz ciała.

Analiza koncepcji Panoptikonu autorstwa utylitarysty i klasyka liberalizmu, Jeremy’ego Benthama, pełni w myśli Foucaulta rolę modelu porządku demokratycznego. Czyżby więc demokracja w ogóle była tu traktowana jako ośrodek szczególnego zagęszczenia dyskursu, jako skrajna forma uobecnienia władzy. Czy więc Foucault wpisuje się w nurt radykalnych krytyków sytemu demokratycznego. Stawiałoby to jego myśl w sytuacji konieczności określenia się wobec dwóch głównych strategii takiej krytyki, tej uprawianej z pozycji konserwatywnych oraz tej, którą umownie określić możemy jako postępową. Jedna i druga opierają się na pewnym rozumieniu wolności, która według ich diagnozy nie mo-

¹⁰ Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, dz. cyt., s. 298.

że w systemie demokratycznym odnaleźć swojej realizacji. Jeżeli jednak uświadomimy sobie, że pojęcie wolności dla Foucaulta ma integralny związek z pojęciem indeterminacji, to przyjąć musimy oryginalność jego stanowiska w tej kwestii. Dla rozstrzygnięcia zagadnienia stosunku między jego rozumieniem emancypacji a demokracją jako formą aktualizacji polityki, musimy więc rozważyć kwestie wzajemnego stosunku demokracji i indeterminacji.

W obrębie struktury foucaultowskiego opisu mamy do czynienia z dwiema formami obecności indeterminacji. Jedna ma charakter czysto dyskursywny. Indeterminacja objawia się w nieciągłościach dyskursów historycznych, w niemożności ich ostatecznego ugruntowania i wzajemnej nieredukowalności. Do tej pory omawialiśmy ją jedynie w kontekście metody badania historycznego, co jednak nie znaczy, że owa indeterminacja występuje tylko na poziomie epistemologicznym. Przeciwnie, nieokreśloność to nie chroniczna niedoskonałość poznania, lecz immanentna własność dyskursu. Istnieje jednak, jak wiemy, jeszcze inny kontekst, w którym obecne jest pojęcie niezdeterminowania. Odsyła on w pewien sposób poza strukturę dyskursu, choć stanowi w ujęciu Foucaulta warunek jego możliwości. Chodzi o niezdeterminowanie ciała, które wyraża się w ciągłym oporze wobec procedur władzy. Oporze konstytutywnym dla gry sił, będącej żywiołem twórczym wobec tkanki historyczności.

W tym miejscu pojawiają się dwie możliwości określenia relacji, jaka zachodzi między dwoma sensami, jakie przyjmuje pojęcie indeterminacji w pismach Foucaulta. Wybór każdej z nich pociąga za sobą ważne konsekwencje, właśnie co do oceny demokratycznej praktyki politycznej. Najbardziej atrakcyjną i płodną teoretycznie byłaby możliwość utożsamienia tych dwóch sensów indeterminacji. Trzeba by wówczas uznać, że różnica, którą tu wskazaliśmy, ma miejsce na poziomie opisu. W pierwszym wypadku, punktem wyjścia byłaby sama analiza historyczna, w toku której ujawniają się nieciągłości porządków dyskursywnych. Analiza taka diagnozowałaby tylko zjawisko nie dokonując jego interpretacji na poziomie strukturalnym. Eksplikacja fundamentalna mogłaby mieć miejsce dopiero w toku przemyślenia pierwotnych założeń samej metody badawczej. Na tym poziomie indeterminacja dałaby się odczytać jako związana z przestrzenią cielesności. Ta druga jakość byłaby nieuchwytna dla samego opisu, jako że ciało jako takie nie wyraża się w dyskursywnych kategoriach władzy, pozostając wobec nich zewnętrzne lub raczej wyznaczając im horyzont i zarazem nigdy nie ulegając całkowitej z nimi integracji. Pamiętać jednak należy, że taka wykładnia relacji dwóch obecnych w tej filozofii sensów indeterminacji jest na tym etapie analizy zaledwie hipotezą. Nie widać, co prawda, zasadniczych przeszkód teoretycznych, by taką hipotezę wysunąć, jednak brakuje także wyraźnych przesłanek strukturalnych ustanowienia tego rodzaju związku. Można więc również zaproponować równie silną wersję interpretacji, która odrzucałaby istnienie fundamentalnego związku między tymi sensami. W tej sytuacji ciało nie pełniłoby roli czynnika różnicującego porządek dyskursu, nie byłoby ośrodkiem generującym nie-

ciągłość. Losy jego emancypacji będą, w takiej wersji, niezależne od załamania i rekonstrukcji historycznych paradygmatów.

Dlaczego jednak uważamy tę kwestię za kluczową z punktu widzenia rozstrzygnięcia stosunku foucaultowskiej krytyki do praktyki demokratycznej? Pokazaliśmy wcześniej, że demokracja w rozumieniu Arendt, taka, która realizuje się w wydzielonej przestrzeni publicznej, jest w oczach Foucault samą istotą instytucji władzy, zaprzeczeniem wszelkiej możliwej emancypacji. Jego negatywny stosunek do takiej koncepcji polityki jest przesądzony w momencie, w którym polityka ma się stać nośnikiem mocnej idei wolności, mającej realizować postulaty artykułowane w jej klasycznych sformułowaniach. Trzeba nam jednak pamiętać, że demokracja definiowana bywa współcześnie w sposób zupełnie odmienny, który bliższy jest foucaultowskiemu rozumieniu emancypacji. Filozofia polityczna Claude'a Leforta traktuje właśnie zjawisko indeterminacji, jako to, co wyróżnia i określa właściwe znaczenie demokracji. Nie chodzi nam bynajmniej o to, by sugerować, że teoria ta może wprost pośredniczyć między foucaultowską koncepcją emancypacji a ideą demokracji. Jednak samo umieszczenie niezdeteterminowania w centrum idei politycznej powoduje, że rozpatrzenie możliwych związków wydaje się tu przedsięwzięciem ze wszech miar obiecującym.

Gdyby bowiem postawiona przez nas powyżej hipoteza istnienia strukturalnej współzależności między nieciągłością historycznej i zarazem politycznej konstytucji władzy oraz względnego niezdeteterminowania ciała miała się potwierdzić, to oznaczałoby to co najmniej możliwość przełożenia między uprawianą przez Foucaulta krytyką a praktyką polityczną. Rzecz jasna, musimy na wstępie zaznaczyć, że pojęcie demokracji, o którym mowa, jest jak najdalsze od wszystkich ortodoksyjnych jej wykładni. Nie tylko odrzucone jest tu najpierwotniejsze jej rozumienie jako władzy większości, lecz nawet pojęcie suwerenności ludu będzie tu przekształcone w taki sposób, że oddali się ono w sposób bardzo wyraźny od osiemnastowiecznego oryginału. Równie ważne jest też podkreślenie, że w swoim przekonaniu Lefort nie tworzy projektu politycznego, lecz diagnozuje istotę demokracji liberalnej, takiej, jaką znamy (nie znaczy to oczywiście, że model ten nie zawiera potencjału krytycznego, realizuje go jednak w myśl zasady istoty i jej aktualizacji).

Dla Leforta polityczność (*le politique*) jest, podobnie jak dla Foucaulta, domeną władzy. W niej także odbywa się pierwotne ustanowienie tego, co społeczne. Odrzucone zostają przy tym wszelkie próby pozytywnego określenia istoty polityki, tak jak to czyni socjologia i nauki polityczne¹¹. Każda władza, która

¹¹ „[le science politique] naît d'une volonté d'objectivation, dans l'oubli qu'il n'y a pas d'éléments ou de structures élémentaires, pas d'entités (de classes ou segments de classes) par de rapports sociaux ni de détermination économique ou technique, pas de dimensions de l'espace social qui préexisteraient à leur mise en forme”. (Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris, 1986, s.20.

mieni się ostateczną bądź opartą na jakimś niewzruszonym fundamencie, jest uzurpacją o tyle, że przyjmuje ona fałszywe rozumienie istoty polityczności. To, co jest istotne dla przestrzeni politycznej, jest z gruntu ostatecznie niezdeterminowane. Do opisanie tej jakości polityki Lefort używa terminologii jednoznacznie heideggerowskiej proveniencji, pisze o nieustającej grze tego, co ukryte i zakryte (*apparition/occultation; voilement/dévoilement*). Widać więc jasno, że na poziomie diagnozy dyskursu politycznego występuje między nim a Foucaultem znacząca analogia. Jednak istotny dla naszego toku rozumowania będzie dopiero kolejny krok, z którego Lefort czyni główne przesłanie swej filozofii. Krok ten polega na nadaniu demokracji takiego znaczenia, aby ujawniała ona prawdę tego, co polityczne. Tą prawdą jest w tym wypadku fundamentalne jej niezdeterminowanie. W demokracji, pisze Lefort, „miejsce władzy jest puste”. Ci, którzy je zajmują, nie zawłaszczają nigdy ostatecznej legitymacji, na poziomie empirycznym oznacza to prowizoryczność każdej aktualizacji ideologicznej i każdej formy rządów. Nie chcemy tu wchodzić w jakąkolwiek polemikę z treścią głoszonych przez Leforta poglądów, nie mamy też zamiaru pytać, czy taka diagnoza istoty demokracji byłaby dopuszczalna dla Foucaulta. Problem powinniśmy potraktować na poziomie czysto teoretycznym.

Dla Leforta zagadnienie emancypacji zapośredniczone jest przez problem prawdy. Jego prodemokratyczne konkluzje związane są przede wszystkim z tym, że w strukturze pojęciowej tej filozofii to właśnie demokracja jest jedyną formą władzy, w której wyraża się istota polityki ujmowana jako jej ostateczne niezdeterminowanie. Nie ulega przy tym wątpliwości, że pojęcie prawdy nie stanowi ostatecznego argumentu w ramach emancypacyjnego projektu i nie jest dla niego podstawą krytyki. Problem, który powinniśmy tu rozwiązać, polega na ustaleniu, czy taka indeterminacja, jaką przypisuje Lefort demokratycznej praktyce politycznej, ma znaczenie dla sprawy wolności. Innymi słowy, odpowiedzieć musimy na pytanie, czy ze względu na jawną nieokreśloność i niepełność instytucjonalną, jaka jest atrybutem władzy demokratycznej, istnieją jakieś szczególne możliwości osłabienia intensywności egzekucji władzy w obrębie ciała.

Odpowiedź wstępna będzie tu zależała od prawdziwości postawionej wcześniej hipotezy interpretacyjnej, dotyczącej związku niezdeterminowania dyskursu ze względnym niezdeterminowaniem ciała przez struktury władzy. Jeżeli przesądzimy o istnieniu takiej zależności, w kształcie opisanym wcześniej, to musimy przyjąć, że istotnie demokracja może się wydawać systemem szczególnie atrakcyjnym dla rozszerzania przestrzeni wolności. Demokracja może służyć sprawie wolności o tyle, że dopuszcza ustawiczną dekonstrukcję mechanizmów władzy, otwiera możliwości kwestionowania mechanizmów ujarznienia. Z drugiej strony, pamiętać trzeba, że jeśli tak jest, to nie dzięki temu, że przestrzeń publiczna znosi uniwersalną zasadę panowania, lecz dlatego, że kładzie nacisk na jej niekonsekwencję, ujawnia porażkę jej dążenia do totalności.

Mimo tego, że stosunek Foucaulta do tak pojętej idei demokratycznej powinien być pozytywny, wiemy, że nawet w takiej wersji nie był on nigdy tego systemu entuzjastą. Nie wynika to jednak z tego, żeby oskarżał on demokrację jako taką o działanie przeciw możliwości emancypacji. Jego raczej chłodny stosunek do zagadnień „wielkiej polityki” wynika wprost z systemowych rozstrzygnięć. W jego oglądzie rzeczywistości „władza pochodzi z dołu, to znaczy, że u źródeł relacji nie istnieje, niczym odgórna matryca, binarna, powszechna opozycja panujących i poddanych, która to dwoistość odbijałaby się echem od góry do dołu sięgając coraz większych grup wreszcie zaś samych podwalin organizmu społecznego. Trzeba raczej przypuszczać, że wielorakie stosunki siły wykształcające się i działające w aparatach produkcyjnych, rodzinach, zamkniętych grupach czy instytucjach służą za podstawę rozległym efektom rozwarstwienia przenikającego całe społeczeństwo”.¹² Oznacza to ni mniej ni więcej, że system polityczny nie rozstrzyga o stawce tego myślenia. Wszystko, co dzieje się na poziomie polityki państwowej, stosunków makrospołecznych, wielkich ideologii jest w najlepszym razie symptomem procesów, które pozostają niedostępne dla narzędzi opisu wielkich narracji. Stosunek Foucaulta do praktyki i idei demokratycznej pozostanie naznaczony dwuznacznością. Demokracja związana jest bowiem z tym, czego Foucault obawia się najbardziej, z włączeniem wszystkiego i każdego w przestrzeń wypowiedzenia i tym samym oddaje to ona we władanie żywiołom dyskursu. Jednak jednocześnie tylko demokracja stwarza możliwość kwestionowania władzy lub raczej nadania oporowi, który zawsze objawiał się ledwie jako nieświadomy siebie bunt, wymiaru politycznego.

Gdyby Foucault odrzucał wartość wszelkiej artykulacji oporu ciała wobec władzy jako przynależącą do dyskursu, podważyłoby to sens jakiegokolwiek krytyki, na czele z jego własną. Pomimo to, jako myśliciel polityczny nie kieruje nigdy swojej refleksji na tory doktryn społecznych. Praktyka polityczna, tak jak ją rozumie, ma miejsce na innym poziomie. Przeto nawet jeśli stosunki ekonomiczne, prawa człowieka i tym podobne wynalazki nowożytności, nie są w perspektywie tej praktyki irrelevantne, to krytyka musi mierzyć głębiej niż w bezpośredni zakres ich oddziaływania. W istocie rzeczy Foucault nigdy nie określił jednoznacznie warunków efektywnej krytyki. Odrzucał z całą pewnością możliwość myślenia „według ciała”, zachowując zarazem przekonanie, że myślenie nie może pozostać wobec niego obojętne. Dookreślenie kryteriów przekładalności teorii i praktyki pozostaje wyzwaniem dla dalszego myślenia.

Foucault — radykał czy melancholik?

To nieco przewrotne pytanie jest już ostatnim, jakie stawiamy w tej analizie. Naszym zamiarem było od początku pokazanie dzieła Foucault w takich konteks-

¹² Michel Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt., s. 85.

tach, które ujawniłyby jego uwikłanie w zakres problematyki historii i wolności. O ile, jako metodolog, stoi niewątpliwie już na zewnątrz tradycji nowoczesnej, o tyle jego myśl z uporem kieruje się w miejsca, które ta właśnie tradycja wyróżniła jako niewralgiczne. Gdy wiernie podążamy szlakami jego poszukiwań, to odkrywamy, że Foucault nie należał do tych, którzy władczym gestem unieważniali klasyczne pytania. Jego strategia polegała na udzielaniu odpowiedzi, choć te skierowane były zawsze przeciw postulatом, które owe pytania *implicite* zawierały. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że same postulaty myślenia nowożytnego, a w szczególności intencje, które przyświecały Oświeceniю, jakkolwiek naiwne, pozostają mu bliskie. Paradoksalnie, właśnie to powoduje, że pod powierzchnią jego chłodnego i rzeczowego stylu wypowiedzi, czytelnik odkrywa nieustające napięcie. Foucault jest dyskretnym pesymistą. Dyskretnym, bo jak najodleglejszym od egzaltacji, pełnym dystansu. Melancholia Foucaulta to pesymizm mędrca. Na samym początku tej pracy przeciwstawiliśmy wykreowany przez niego model intelektualisty temu, który reprezentował Sartre. Opozycja między nimi sięga jeszcze głębiej. Świat według Foucaulta jest miejscem niegościnnym, przerażającym tym bardziej, że rozpad *cogito* znosi podstawy dla oporu wobec totalności. To dlatego właśnie unika on z taką konsekwencją opisywania sytuacji człowieka w świecie w kategoriach projektu egzystencjalnego. Jednak to milczenie o człowieku jest nie tylko realizacją teoretycznych założeń. Jest także samo w sobie celem projektu praktycznego.

Milczenie o człowieku to tyle, co pozostawienie go poza żywiołem dyskursu, odmowa partycypacji w jego klasyfikacji, dyskryminacji, reintegracji. Jeśli niezeterminowanie jest jedyną otwartą, lub raczej ledwie uchyloną, drogą wolności, a każdy opis to determinacja, wybór milczenia o tym, co najistotniejsze, jest całkowicie zrozumiały. *Troska o siebie* — tytuł ostatniej części *Historii seksualności* — mógłby być mottem całej jego filozoficznej twórczości. Wyraża bodaj najlepiej swoisty projekt duchowy, przenikający jego dociekanie.

Czy w takim razie zatroskany o siebie melancholik może być jeszcze radykałem? Czy między tymi dwiema postawami nie ma sprzeczności? Czy dystans da się pogodzić z zaangażowaniem? Jeżeli rzeczywiście istnieje tu sprzeczność, to faktem jest, że Foucault godzi ją w sobie. Od początku swojej działalności jest on głosicielem też radykalnych. Na poziomie teoretycznym dobiera sobie adwersarzy najbardziej prominentnych. Subtelność stanowiska filozoficznego nie oznacza politycznej miałości jego politycznych konsekwencji. Nie lęka się podważać elementarnych założeń, bliskich mu aksjologicznie ruchów postępowych. Płaci za to cenę politycznej izolacji, lecz izolacja ta nie pociąga za sobą pasywności. Mimo że w jego wizji społeczeństwo zawsze jest areną bezlitosnej ekspansji władzy, to jednak właściwą wobec niego nie jest postawa odmowy, lecz właśnie zaangażo-

wania¹³. Porządek słów i rzeczy nigdy nie pozostaje obojętny. Jego odpowiedź jest antytezą postawy Ciorana, dla którego każde działanie jest z miejsca uwikłane w potworny porządek świata, oznacza uczestnictwo i pomnażanie przemocy już w nim obecnej. „Wolność jest zasadą etyczną o demonicznej istocie”¹⁴ — pozorną, bo brak jej podstawy i przeraża, bo obarcza odpowiedzialnością. Foucault pozostaje intelektualnym ekstrawertykiem. Wierzy, że bycie w świecie to nieskończenie lepsza kryjówka od samotnej kontemplacji. Nie opuszcza go nadzieja, że potęgi można przechytrzyć, wyrwać im coś dla siebie, choćby niewiele.

Mamy nadzieję, że w tych rozważaniach udało się nam uchwycić coś z najbardziej pierwotnego zamysłu tej oryginalnej krytyki. Tak jak kroczy ona śladami utraconych nadziei zachodniego humanizmu.

Michel Foucault: Historical research and the discourse of emancipation (II)

In Part I of the article the author reconstructed the historical method of Foucault's research from the perspective of the practical ends of emancipation. Here the argument continues by showing a possible understanding of freedom that could fit that conceptual structure. Foucault seems to introduce a radical negative concept of freedom in opposition to both a liberal and a positive account. Freedom presents itself as the state of „relative indetermination”. Nevertheless Foucault does not intend to leave the project of Enlightenment, since the goal can only be accomplished by the critical usage of reason. Historically freedom manifests itself as the resistance of the body. The hypothesis to be examined is whether that resistance corresponds to the moments of discontinuity of historical discourse. The other crucial issues are the consequences that follow for the political *praxis*. Foucault declares the political to be identical with the power structure, and democracy appears to embody a particularly gruesome version of that power. But are all concepts of liberal democracy inconsistent with the Foucaultian strategy? Making reference to other political doctrines of democracy, the author argues that mutual relations between democracy and Foucaultian critique are more complex and subtle once democracy has been reconciled with the fundamental role of indetermination.

¹³ „Zdarza się, że ludzie, traktują ów wysiłek ponownej problematyzacji jako jakiś anty-reformizm, wsparty na pesymizmie, głoszącym, że «i tak nic się nie zmieni». Jest dokładnie odwrotnie [...] Optimizm myślenia, jeśli można tak powiedzieć, to wiedza, że nie ma złotego wieku”. (Michel Foucault, *La gouvernamentalité*, „Magazine Littéraire”, 1989, nr 3, s.103 [tłum. M.K.].

¹⁴ E. Cioran, *Précis de décomposition*, E. Gallimard, Paris 1996, s. 59.