

O l i v i e r R e m a u d

Foucault i Spinoza: pytanie o władzę*

I

W niezwykle wnikliwym tekście zatytułowanym: „Pour une histoire naturelle des normes”¹ P. Macherey dokonał spinozjańskiej interpretacji myśli Foucaulta, która doprowadziła go do odkrycia dwóch zasadniczych właściwości normy, można powiedzieć – jej dwóch modalności: jej konieczności oraz jej naturalności. Jednak przeprowadzenie równoległej lektury Foucaulta i Spinozy nie jest zadaniem łatwym. Wymaga ono ostrożności, płynącej z tego, że kierujemy naszą uwagę ku autorowi, do którego sam Foucault niemal się nie odnosi.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w obrębie struktury właściwej każdej wspólnoty nie ma miejsca na wysepki wolności, na których termin władza nagle traciłby wszelkie znaczenie, a sama wolność mogłaby być pojmowana niezależnie od władzy². „Wszyscy jesteśmy rządzeni i przez to solidarni” – wykrzykuje Foucault na stronach dziennika „Liberation”³. Ta formuła mogłaby należeć do Spinozy. Staje się odtąd jasne, że badanie władzy rozpoczyna się od dostrzeżenia, iż jesteśmy nieustannie w jej zasięgu. Konieczność władzy jest tak wielka, że jestem przez nią objęty; zanim jeszcze zacznę działać. Jeśli istotnie tkwimy w tej konieczności, powinniśmy zbadać, jaki typ wspólnoty jest dla nas możliwy.

* Wykład wygłoszony w roku 2002 w Instytucie Filozofii UW, na seminarium prof. J. Migaśńskiego.

¹ „Pour une histoire naturelle des normes”, w: *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989, s. 203–221.

² „Władza współistnieje z ciałem społecznym: w okach jej sieci nie ma wolnych plaż”, „Pouvoirs et strategies” wywiad z J. Rancierem, *Dits et écrits*, wyd. pod red. D. Deferta i F. Ewalda, Gallimard, 1994, T. II, s. 425.

³ „Face aux gouvernements, les droits de l’homme”, „Libération” (30 czerwca – 1 lipca 1984, ciąg dalszy w sprawie wietnamskich *boat-people*).

Istnieje co najmniej jeden tekst, w którym Foucault ukazuje się jako spinozysta. Znajduje się on na początku streszczenia wykładów w Collège de France z lat 1975–1976.

Aby przeprowadzić konkretną analizę stosunków władzy, trzeba zrezygnować z prawnego modelu suwerenności. Przedstawia on bowiem jednostkę jako podmiot naturalnych praw lub pierwotnych władz; za cel stawia sobie wyjaśnienie idealnej genezy państwa, wreszcie ukazuje prawo jako fundamentalny przejaw władzy. Trzeba spróbować zanalizować władzę, wychodząc nie od pierwotnych członów relacji, ale od samej relacji, ponieważ to ona określa elementy, których dotyczy: zamiast pytać, jakie prawa lub jakie władze mogły zostać odstawione przez idealne podmioty, które w ten sposób stały się poddanymi, trzeba zbadać, w jaki sposób relacje poddawania (ujarzmiania) mogą wytwarzać podmioty. Podobnie, zamiast szukać jedynej formy, idealnego punktu, z którego wypływałyby w drodze konsekwencji lub rozwoju wszystkie formy władzy, trzeba najpierw wydobyć ich znaczenie w ich wielości, w ich różnicach, w ich specyfice, w ich zmienności, a zatem zbadać je jako stosunki sił, które krzyżują się, odsyłają do siebie nawzajem, zbiegają się lub, przeciwnie, przeciwstawiają się sobie i usiłują się wzajemnie anulować. Wreszcie, zamiast przyznawać uprzywilejowaną rolę prawu jako przejawowi władzy, należałoby raczej spróbować odkryć różne techniki stosowanego przez władzę przymusu⁴.

Ten fragment, w którym istotne jest każde słowo, konstytuujące nową analitykę władzy, jest wyrazem determinacji, aby nie pozwolić na wymazanie materialności władzy.

Nie można dopuścić ryzyka abstrakcyjnego pojmowania władzy. Mówimy o ryzyku, ponieważ czytanie władzy jako abstrakcji pociąga za sobą niebezpieczeństwo stronnictwa w stosunku do jej wojennej rzeczywistości, którą trzeba przede wszystkim zrozumieć, aby nie zagubić się w grze jej przedstawień. Skądinąd „Władza nie istnieje”⁵. A jeśli nie ma takiej rzeczy jak władza, pierwszy punkt rozważań będzie równoznaczny z decyzją o wykuwaniu modeli rozumienia rzeczywistości tam, gdzie rzeczywistość zdaje się wykraczać poza samo pojęcie modelu. Wiadomo, że właściwością modelu jako konstrukcji teoretycznej jest tworzenie przestrzeni kongruencji. Model wyraża zawsze eksplikatywny zbiór pojęć i praw kongruentny z innym zbiorem zdań, który świadczy o obserwowalnym porządku zjawisk, które opisuje. W tej przestrzeni kongruencja jest dokładną miarą stopnia rekonstrukcji zjawiska pozwalającą na zakwalifikowanie go do modeli naukowych. Tymczasem Foucault twierdzi, że skutki tego, co nazywamy władzą, nie dają się zrekonstruować na podstawie jakiegokolwiek istoty władzy. Ta ostatnia nie symbolizuje jądra przyczyn determinujących ukrywającego się za zasłoną fenomenów. Nie może zatem istnieć model władzy, ponieważ nie da się jej pojąć przez analogię,

⁴ Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, KR, Warszawa 1998, s. 261.

⁵ „Le pouvoir comment s'exerce-t-il?”, w: Michel Foucault *un parcours philosophique*, H. Dreyfus, P. Rabinow, *Œilios-essais*, 1992, s. 103.

według operacji kongruencji. Porzucenie eksplikatywnego paradygmatu modelu oznacza przyznanie, że władza niczego nie wyraża i niczego nie przedstawia.

Dlatego należy odczytywać władzę jako konkret, konkret, który niczego nie zakłada, ale który zmusza nas do usadowienia się wewnątrz skutków tego, co analizujemy. Fikcja podmiotu dzierżyciela naturalnych praw, które składane są do rąk suwerena dokładnie w tym momencie, w którym ten zostaje nim mianowany, jest zatem bezużyteczna. Podobnie z inną, jeszcze bardziej legendarną, fikcją prawa. Władza nie odsyła do wymiennych determinacji ani do wyższej instancji uprawnienia lub cenzurującej, zakazującej i dopuszczającej. Bez systemu wymiany i punktu centralnego pozwalającego na tę wymienialności analogiczny model władzy staje się dalece niewystarczający. Spinoza wcześniej i w tych samych terminach zwraca uwagę na tę szczególną ślepotę wobec kwestii władzy.

Byłoby błędem pominąć jego dyskurs o władzy odrzucający tradycyjne wartości inteligibility na rzecz konkretności, a zewnętrżności na rzecz pola immanencji. Trzeba zastąpić ruch, w którym prawo tworzy władzę, ruchem, w którym prawo jest tylko jednym spośród skutków w całym zbiorze relacji. Wokół postulowanej natury ludzkiej, dostosowanej do wymagań „filozofów”, rodzą się spontanicznie chimery związane z czysto „teoretycznym” wyobrażeniem władzy. Organizują się one w sposób nieunikniony tak, aby ustanowić różnicę pomiędzy idealną genezą uspołecznionej ludzkości a opisem rzeczywistości politycznej. Aby uszanować *verita effectuale* każdego społeczeństwa, Spinoza zwraca się ku konkretnemu i zmiennemu kształtowi władzy, odrzucając model „filozoficzno-utopijny”. Uznając ważność lekcji doświadczenia, filozof może, w celu pouczenia „polityków” (do których zalicza Machiavellego), odszukać zasady, które „najpełniej odpowiadają praktyce”. Odpowiadać praktyce znaczy dla Spinozy nie pojmować dłuższej teorii i praktyki jako dwóch numerycznie rozdzielonych bytów. Wyrażając rzecz inaczej, chodzi o zrozumienie, że – jak to ujmuje Foucault – „władza istnieje tylko w akcie”⁶.

Na nowo formułując stosunek pomiędzy teorią a praktyką, Spinoza zrywa także z jurydyczną koncepcją władzy. Trzeba przypomnieć, że *Traktat polityczny* jest dziełem, w którym nie pojawia się pojęcie umowy, a znaczenie pojęcia prawa zostaje zredukowane⁷. W tych warunkach pytanie Spinozy staje się jasne: jak pomyśleć nie jurydyczne (w tradycyjnym sensie), a wciąż polityczne (tym razem w sensie zupełnie nowym) stosowanie rozumu? Jakie wypływają stąd konsekwencje dla analizy zagadnienia suwerenności?

W liście do Jariga Jellesa z 2 lipca 1674 roku Spinoza ustala krótką, ale ostateczną płaszczyznę filozofii politycznej. Od Hobbesowskiej odróżnia ją to, twier-

⁶ Tamże, s. 312.

⁷ Patrz A. Metherson, *Le probleme d'evolution de Spinoza du „Traité théologico-politique” au „Traité politique”* w: Spinoza. *Issues and directions*, ed. E. Curley, P.F. Moreau, E.M. Brill, Chicago, 1990, s. 258–270.

dzi filozof, że zachowuje ona prawo naturalne, że suweren posiada w stosunku do poddanych jakiekolwiek prawa jedynie wtedy, gdy rozciąga się nad nimi jego moc – i wreszcie tym, że wszystko to odbywa się wciąż w stanie natury. Prawo naturalne wyznaczone jest zatem przez pewną moc determinującą przynależną każdej jednostce. Ruch ustanowienia społeczeństwa charakteryzuje się więc ciągłością pomiędzy stanem natury a stanem cywilnym. Społeczeństwa nie sposób zrozumieć inaczej niż poprzez ciągłą grę mocy.

Możemy zatem powrócić do kategorii, których używa Foucault w cytowanym już fragmencie wykładu z Collège de France dla opisania przestrzeni relacji władzy. Dzięki nim będziemy mogli ponownie odczytać istotne momenty spinozjańskiej analizy:

- „Wielość”: prawo naturalne dotyczy bardziej mocy „jednostek ujętych w zbiorowość niż prawa poszczególnych jednostki” (c. 16 *Traktatu teologiczno-politycznego*). Stan natury nie jest więc „prostą naturą”, chyba że przyjmiemy spinozjańską charakterystykę prostoty, która zakłada już wielość, wielość dotyczącą, w stanie natury, przeciwstawionych sobie jednostek, które nie są jeszcze „rządzone”. Stan natury jest z zasady stanem złożonym i przejście do stanu cywilnego nie jest w istocie przejściem. Nie przechodzimy z niczego ku czemuś, lecz z czegoś złożonego ku czemuś jeszcze bardziej złożonemu. U Spinozy owa złożoność to *multitudo*, które powiększa bądź pomniejsza, zależnie od okoliczności, swą moc działania. Nagle sama suwerenność określa się wielorako. Staje się mocą złożoności i wielości, to znaczy mocy, które trwają zarówno w stanie natury, jak i w stanie cywilnym.
- „Różnice”: dotyczą indywidualnej gry każdego, kto przestrzega praw swego własnego pragnienia. Inaczej mówiąc: ile pojedynczych mocy, ile uobecnionych afektów, tyle relacji władzy. Teoria pasji otwiera pole dla teorii mikrowładzy, w której prawo mierzy się i zrównuje z mocą. Cały problem polityczności u Spinozy polega właśnie na przekształceniu nieciągłości panującej w ciele społecznym za sprawą pewnych pasji indywidualnych w ciągłość wielości, która mogłaby działać tak, jakby kierował nią rozum.
- „Specyficzność”: każda koncentracja mocy działania jest inna. Także typologia rządów (każdy rząd jest specyficzną koncentracją mocy działania wielości) powinna być rozumiana nie na sposób klasyczny, ale w horyzoncie relacji władzy właściwych każdemu ustrojowi. Nie ma tam rozważań o najlepszym z ustrojów, nie ma hierarchizacji, a jedynie funkcjonalistyczna analiza różnych relacji równowagi bądź nierównowagi między wielością mocy a strukturą polityczną.
- „Odwracalność”: jest ona uzasadniona tym, że stan natury jako zbiór relacji władzy trwa w stanie cywilnym w taki sposób, że w tym ostatnim nie istnieje żaden ostateczny konsens. Nieobecność prawa umownego zastą-

pionego przesunięciem mocy ze stanu natury do stanu cywilnego pozwala na pomyślenie innej więzi społecznej. Oznacza to pokazanie, że warunki utrzymania stanu politycznego muszą być nieustannie odnawiane. Spinoza nie ogranicza władzy do samej figury panowania, ponieważ sama moc nie ogranicza się do aparatu państwowego.

„Wielość”, „różnice”, „specyficzność”, „odwracalność” stanowią fundamentalne pojęcia dla spinozjańskiej koncepcji władzy. Jest ona w takim samym stopniu wynikiem zbioru relacji jak suwerenność jest skutkiem różnorodnych mocy. Spinoza rozumie, że władza przekształca się tylko sama z siebie, wchłaniając przy tym rządy.

Mamy do czynienia u Spinozy z pierwszym przejawem rzeczywistej decyzji politycznej polegającej na równoczesnym porzuceniu pojęcia kontraktu i odrzuceniu modelu prawa oraz wypracowaniu nowej koncepcji suwerenności, w której zależy ona przede wszystkim od zbioru pierwotnych wobec niej mocy. Krytyka prawnego idealizmu zbiega się z odkryciem nowej perspektywy umożliwiającej analizę polityki: trzeba usadowić się wewnątrz stosunków mocy działających u podstaw państwa, ponieważ te same stosunki odnajdujemy w samym państwie.

Władza nic nie manifestuje. Jest zbiorem stosunków mocy. W tym sensie ujawnia się raczej w technologii afektów. Zagadnienie afektów właśnie pozwoli nam wyjaśnić to, co w kontekście Collège de France było jeszcze zaniedbane: „podmiot wytworzony”. W tym miejscu Foucault i Spinoza spotykają się nagle, ponieważ wiedza na temat sposobu fabrykowania podmiotu poprzez stosunki władzy oznacza dla Spinozy odkrycie pola praktyki, posłuszeństwa, poprzez które można „panować nad duszami”, oraz programu polegającego na uregulowaniu ilości w obrębie wielości. Odkrywa on więc do jakiego stopnia państwo, będąc dalekie od zniesienia interakcji pomiędzy mikrowładzami, idzie ich śladem, tak jak stan natury idzie śladem stanu cywilnego, partykularyzując te władze bądź tworząc wciąż nowe. W obrębie terminów Foucaulta nie ma czegoś takiego jak *władza*, ponieważ władza istnieje tylko w akcie, to znaczy w przestrzeni wielości, różnic, specyficzności i odwracalności. Jednak jeśli władza istnieje tylko w akcie, staje się ona „zbiorem działań na możliwych działaniach” polegających na „zarządzaniu prawdopodobieństwem”⁸.

II

Z nowego opracowania spoiwa więzi społecznej (połączenia mocy) oraz transformacji samej władzy (zbioru tych połączeń) Spinoza wyprowadza inną metaforę polityczną. Dotyczy ona relacji pomiędzy instancją rządu a społeczeń-

⁸ Zob. Dreyfus i Rabinow, dz. cyt., s. 313–314.

stwem (zagadnienie stabilności połączeń). To właśnie w tej operacji pomiędzy instancją polityczną a społeczeństwem dochodzi do głosu technologia afektu.

W swojej historii rządzenia Foucault planował miejsce dla Spinozy. Pragnął przytoczyć go, razem z innymi, jako model teoretyczny woli wiedzy⁹. Opisując sposób rządzenia państwem Mojżesza w *Traktacie teologiczno-politycznym*, Spinoza wpisuje problem rządu w zagadnienie wytwarzania posłuszeństwa. Obserwacja ogólna: państwo utrzymuje się poprzez strach, ale jednocześnie nie może trwać, odwołując się tylko do strachu. Musi odwołać się także do głównego sojusznika strachu – nadziei. Tę parę afektów wykorzystywać można do rozmaitych celów. Przykład: państwo teokratyczne, niezwykle pod tym względem wynalazcze, wybrało ustanowienie władzy należącej do społeczności, w której „każdy posłuszny był sobie, a nie sobie podobnym”¹⁰. Widać tu, wedle Spinozy, siłę teokracji, warunek jej równowagi, a także jej unikatowej trwałości w stosunku do innych ustrojów, polegającą na tym, że uchodzi ona za demokratyczną i wywołuje u rządzonych poczucie zaufania. W licznych fragmentach *Traktatu* autor wykazuje, w jaki sposób teokracja dostarcza ludowi warunków dla wiary w siebie powodujących (iluzoryczną) realizację autonomii, wiary w siebie, którą ustrój ten zawsze skutecznie obraca w dyspozycję posłuszeństwa i dewocji. W konsekwencji, jeśli jednostka wierzy zgodnie z iluzją demokracji, którą podtrzymuje projekt teokratyczny, że posłuszna jest tylko własnej woli, to w chwili gdy w to wierzy, nie jest już samą sobą. Teokratyczne użycie emocji w imaginacyjno-historycznym kontrakcie (bardziej niż w tym prawnym), który zawarły podmioty z rządem, odpowiada temu, co Foucault określa mianem oddziaływania na działanie.

Drugim powodem powrotu do historii rządzenia jest to, co możemy nazwać statystycznym efektem pojęcia wielości. Widzieliśmy, jak Spinoza oparł swą politykę na pojęciu wielości. Zobaczyliśmy też, jak ta mogła stać się teatrem największych przymusów. Wielość jest nieograniczona, nie należy wyobrażać sobie, że moglibyśmy pewnego dnia oszukać ją tak, aby udało się nakłonić ją do porzucenia całości swych mocy na rzecz osoby prawnej.

Spinoza zbliża często swoje pojęcie wielości do jego statystycznego celu. „Albowiem moc, a zatem i prawo państwa powinny odpowiadać liczbie obywateli”¹¹. Jak widzimy, suwerenność zależy zawsze od poprzedzającej ją mocy do tego stopnia, że jej prawo samo związane jest z inną figurą mocy: liczbą. Ujmując rzecz inaczej, każda skuteczna decyzja polityczna może być podjęta wtedy, gdy stosunek pomiędzy *imperium* a *liczbą* będzie numerycznie zmierzony.

Wokół tego nowego narzędzia budowane są wszelkie konfiguracje rządowe. Okolicznością sprzyjającą monarchii jest istnienie rady królewskiej kontrolującej

⁹ Zob. *Résumé des cours*, wyd. cyt. s. 12.

¹⁰ *Traktat teologiczno-polityczny*, rozdz. 5.

¹¹ *Traktat polityczny*, rozdz. VII § 18.

władzę suwerena i reprezentującej szeroko wszystkie warstwy ludu. W arystokracji z kolei liczba stwarza stan paradoksalny: potrzeba dość licznego zgromadzenia, aby interesy indywidualne nie doznały uszczerbku, a jednocześnie fakt istnienia takiego zgromadzenia pozwala nie odwoływać się do rady. Oznacza to, że wielość nie jest reprezentowana. Refleksja nad liczbą i nad stosunkiem pomiędzy władzą a ilością głosów pozwala także – a jest to sprawa dla Spinozy zasadnicza – wysunąć żądanie równości obywateli. W tej politycznej arytmetyce liczba wzmacnia pozytywną moc rządu demokratycznego, który pragnie z zasady zachowywać odpowiednią równowagę pomiędzy legalnością swej suwerenności a swą legitymacją.

Nie jest niespodzianką, że z tej arytmetyki wyłania się motyw bezpieczeństwa publicznego. Poprzez opinie wyrażane przez swych korespondentów (w tym wypadku katolika Thomasa Stenona) wpisuje on ten motyw w ruch powstawania nowej *épistémé*, politycznej i „policyjnej” ekonomii, w znaczeniu rozumnej sztuki rządzenia mogącej zagwarantować wewnętrzny porządek poprzez pomyślność jednostek.

Sprowadza Pan wszystko do bezpieczeństwa publicznego lub raczej do tego, co uważa Pan za cel tego bezpieczeństwa [...] co równa się zredukowaniu wszelkiego dobra człowieka do dobroci świeckiej władzy, to znaczy do materialnego dobrobytu¹².

Nauce o państwie zapewniającej publiczne bezpieczeństwo towarzyszy nauka o wielości, która czasem równa się populacji, której trzeba zapewnić szczęście. W tym znaczeniu w *Traktacie politycznym* znajdziemy kilka zasadniczych prawd (pośród nich takie, pod którymi podpisałby się Foucault), takich jak ta, że punkt widzenia imperium nie da się oddzielić od perspektywy *multitudo*, ponieważ bezpieczeństwo terytorium i wzrost sił wewnętrznych państwa wiąże się ściśle z konfiguracją mocy działania tej wielości¹³.

Stosunki pomiędzy władzą a wielością, od których zależy posłuszeństwo, czynią działania policzalnymi oraz przemieniają je w akty, na które można oddziaływać. Widać zatem u Spinozy ślady owego „urządowania państwa” (które przedstawia on w celu zdefiniowania rzeczywistych warunków wspólnego ocalenia wszystkich), którego skutkiem jest przekształcenie jednostek w składowe jakiegś populacji. Gwoli ścisłości, nigdy u Spinozy stosunek pomiędzy pojęciem wielości a pojęciem populacji nie prowadzi do powstania filozofii racji stanu jako projektu filozoficznego. Chociaż wielość jest czasem używana do wytworzenia „liczby państwowej”, nie oznacza to jeszcze, że spinozjańska statystyka staje się prostym

¹² List LXVII bis.

¹³ Analiza tego punktu została przeprowadzona przez E. Balibara, który w grze pomiędzy *imperium* a *multitudo* dostrzegał „swego rodzaju kompatybilność podwójnego wejścia w politykę”, *Les Temps modernes, Spinoza l'anti-Orwell*, n. 470, 1985, s. 379. Ja przybliżam tylko te rezultaty do perspektywy Foucaulta.

narzędziem obliczeniowym. Przeciwnie, służy ona do utworzenia całego zbioru mechanizmów instytucjonalnych, poprzez które państwo i wielość mierzyć mogą wzajemną równowagę lub nierównowagę. Jest ona wyrażonym liczbowo ekwiwalentem politycznego zapośredniczenia pomiędzy rządem i jego fundamentem. Ilość staje się koniecznym pośrednikiem życia zbiorowego, instytucjonalną analogią wielości¹⁴.

Owo przejście od klasycznych struktur suwerenności do struktur rządzenia formułowanych wokół pojęcia wielości jako populacji – zbiorowości, którą należy dyscyplinować, albo też populacji jako tej, z którą trzeba sobie radzić, jawi się Spinozie jako głęboka przemiana, której podlega samo pojęcie suwerenności. Czy oznacza to, że elementy tej logiki władzy nie dają się pod żadnym pozorem przełożyć na kategorie zupełnie odmiennej logiki – porządku etyki? Czy dusza „rządzona” nie zachowuje w sobie zawsze mocy niebycia „rządzoną”?

III

Foucault pytany o opinię w kwestii polityki konsensusu, którą odnajdujemy choćby u Arendt, odpowiada z całkowitą szczerością, że owa optyka nie likwiduje „problemu stosunków władzy” i że trzeba właśnie czynić przeciwnie – pytać o to, co jest niekonsensualne, a kryje się w stosunkach władzy. Wydaje się, że kładąc nacisk na relację, Foucault opuszcza ostatecznie klasyczne terytorium filozofów substancji.

Władza nie jest substancją ani tajemniczą substancją, do której źródła można dotrzeć. Władza jest jedynie pewnym typem stosunków między jednostkami. Stosunki te mają swoją specyfikę, to znaczy nie mają nic wspólnego z wymianą, produkcją, komunikacją, nawet jeśli się z nimi łączą¹⁵.

Od substancji przechodzimy do „typu szczególnego”, aby zakwalifikować władzę. W tym samym planie immanencji wyznaczanym przez władzę znajduje się wiele jej typów, wiele instytucji, państw, politycznych osobliwości. Jednak aby zrozumieć formułę, że „władza nie jest substancją”, to, co Foucault odrzuca, odrzucając substancję, a także to, co chce wyrazić, ustanawiając reguły immanencji rządzące tymi relacjami, trzeba odwołać się do innego tekstu, gdzie krytykuje on zasadę przyczynowości.

¹⁴ Cały ten wywód zawdzięczam C. Appuhnowi, który tłumaczy *multitudo* raz jako „wielość”, kiedy indziej znów, ponosząc ryzyko anachronizmu, jako „populację”. Dzięki temu możemy też uniknąć pochopnego utożsamienia Hobbesa ze Spinozą, jako że ten drugi nie sprowadza *ratio* do operacji liczenia.

¹⁵ „*Omnis et singulatum* – przyczynek do krytyki politycznego rozumu”, w: Michel Foucault. *Historia, filozofia, polityka*, PWN, Warszawa 2000, s. 245.

Na konferencji we francuskim Towarzystwie Filozoficznym (27 maja 1978), „Qu'est-ce que la critique?” (*Critique et Aufklärung*) Foucault odrzuca pojęcie przyczyny, ponieważ zakłada ona model analogiczny, piramidalny oraz źródłowy. Tak samo czyni Spinoza. Foucault dowodzi, że pojęcie przyczyny jest problematyczne także dlatego, że nie da się oddzielić od modelu „koniecznościowego”; tego już Spinoza odrzucić nie może ze względu na to, że jego substancja zawiera rodzaj immanentnej konieczności. Trzeba zatem, twierdzi Foucault, wyobrazić sobie metodę kauzalną „innego typu”, niezależną od tego zbioru determinacji oraz umożliwiającą „rozwiniecie ścisłej sieci determinacji” nieprzesyconej jakąkolwiek źródłowością. Tylko taka koncepcja (którą nazywa „genealogiczną”) może zdać sprawę z różnorodnych pozytywności, które badać będziemy odtąd nie jako przyczyny, lecz jako skutki. Inaczej mówiąc, to nie prawo produkuje władzę, lecz instytucje i praktyki, żeby przywołać tylko te, są skutkami sieci relacji, które już pobieżnie określiliśmy. Pomyślenie skutku, który nie byłby wyprowadzony ze źródła – oto, czego podejmuje się Foucault, aby ocalić inteligibilność „pozytywności jednostkowej”. W tych warunkach władza z całą pewnością nie jest substancją, ponieważ nie ma tu miejsca na ogólność, z której wyprowadzałoby się praktyki. W tej krytyce przyczyny odnajdujemy krytykę modelu.

U Spinozy przeciwnie – kauzalna konieczność immanentna substancji pozwala analizować oraz eliminować praktyki posłuszeństwa. Ponieważ możemy je „wydedukować” z tego, co w *Traktacie politycznym* (I, 7) nazywa się wspólną naturą ludzi – niebędącą klasyczną naturą ludzką, lecz naturą poddaną pasjom w obrębie naturalnej mocy – polityka jest możliwa, możemy ją pomyśleć, a także przewidzieć jej działania. Inaczej mówiąc, punkt widzenia substancji pozwala zrozumieć genezę społeczeństwa, w którym żyjemy. Spinozjańska polityka nie umyka substancji, jest ona wręcz nieodłączna od ontologii, poprzez którą możemy przekształcać moce przymuszające w nasze własne moce.

Jaki jest zatem typ immanencji, wykorzystywany przez Foucaulta, jeśli nie przynależy on do substancji?

Jest oczywiste, że Foucault odrzuca metafizyczny składnik konserwujący pojęcie natury ludzkiej, które ogranicza on do roli „wskaźnika epistemologicznego służącego opisywaniu pewnych typów dyskursu w związku albo w opozycji do teologii, biologii lub historii”, nie uznając go nigdy za pojęcie naukowe¹⁶. Nie jest to więc słuszny kierunek poszukiwań.

Powinniśmy raczej przypisać nowe znaczenie pojęciu afektu. Formuje ona, jak w skrócie przedstawiliśmy, ośnowę pojęcia rządzenia. Czyż nie może jednak posłużyć także do interpretacji pewnych zagadnień etycznych w myśli Foucaulta?

¹⁶ „De la nature humaine; justice contre le pouvoir” (dyskusja z Noamem Chomskym) *Dits et écrits*, dz. cyt., T. II, s. 474.

Możemy zaproponować to tym bardziej, że już odczytanie Foucaulta przez Deleuza, przez pryzmat nieformalnego neokantyzmu, który w nim odkrywa, jest w istocie rzeczy radykalnie spinozjańską interpretacją jego dzieła. Deleuze próbuje ryzykownego kroku. Pomimo odrzucenia wszelkiej substancjalności dąży on do ujawnienia istotnych elementów problematyki spinozjańskiej, które ożywiałyby od wewnątrz całą myśl Foucaulta. Deleuze powraca także do terminologii przyczynowości, jako że identyfikuje w metodzie Foucaulta obecność „niejednoczącej przyczynowości immanentnej”¹⁷.

Tę przyczynowość rozumieć trzeba na sposób jednoznacznie spinozjański: przyczyna staje się skutkiem i odwrotnie. Deleuze chce zrealizować, po spinozjańsku, program przyczynowości „innego typu”, o której mówił Foucault na konferencji we francuskim Towarzystwie Filozoficznym¹⁸. Tak jakby Foucault nie dawał się czytać bez Spinozy, Deleuze podejmuje kwestię władzy (*Le pouvoir comment s'exerce-t-il?*), aby rozszyfrować ją za pomocą spinozjańskiego języka afektu, podczas gdy sam Foucault nie używa go w tekście. Od tej chwili, jako że wiemy już od Spinozy, iż moc jest pierwotna wobec władzy tak, że władza zależy zawsze od równowagi sił, możemy również poznać Foucaultowskie tłumaczenie: państwo nie jest substancją, z której wynikałyby stosunki sił, ponieważ stosunki sił są pierwotne (powód, dla którego pojęcie rządzenia jest ważniejsze od pojęcia państwa). Nie dziwi nas też, dlaczego Deleuze pisze o stosunkach pomiędzy władzą a rządem co następuje:

To, co wyraża Foucault mówiąc, że rząd jest pierwszy niż państwo, jest prawdą pod warunkiem, że przez „rząd” rozumiemy *władzę oddziaływania we wszystkich aspektach* (rządzić dziećmi, duszami, chorymi, rodziną) (s. 83).

Dla Deleuza owa metamorfoza pojęć otwiera możliwość spinozjańskiej determinacji polityki Foucaulta. Immanencja, o której mowa, jest immanencją afektów, to znaczy mocą głęboko zróżnicowaną (przypomnijmy, że *Etyka* określa smutek jako „przejście” od więcej bytu do mniej bytu), którą możemy przekształcać w przyjemność poprzez rozmaite imperatywy dyscyplinujące. Analiza teokracji oraz przejście wielości w populację pozwala nam co najmniej zgadywać rozmaite skutki możliwego użycia afektów („stylizowania”, jak powiedziałby Foucault).

Jeśli jednak tematyka afektów zyskuje u Foucaulta właściwą treść, to dzieje się tak dlatego, że Deleuze nie waha się przed nadaniem jej systematyczności. W konsekwencji tematyka ta jawi się jako niezbędna dla „systemu” Foucaulta, odkąd uchwycić trzeba nowe formy podmiotowości opisane w *Historii seksual-*

¹⁷ Foucault, *Minuit*, 1986, s. 44.

¹⁸ „Co oznacza tutaj przyczyna immanentna? Jest to przyczyna, która aktualizuje się w swoim skutku, która jednoczy się ze swoim skutkiem, która różnicuje się w swoim skutku. Lub raczej przyczyna immanentna to ta, która jest aktualizowana, integrowana oraz różnicowana przez swój skutek”. Tamże, s. 44–45.

ności. Pojęcie afektu zagłębia się w Foucaultowskiej trosce o siebie. Tę troskę o siebie możemy odtąd rozumieć jako ruch, który zwraca władzę ku samej sobie. Ów afekt zwrócony ku samemu sobie nie już ani afektem pasywnym, ani reaktywnym, jest afektem aktywnym odpowiadającym momentowi, w którym stosunek sił może wytworzyć więcej bytu.

Bez wątpienia to właśnie w tym momencie, gdy władza staje się zasadniczo afektywna, osiąga ona także wymiar etyczny. Deleuze wie o tym. Na drodze od technologii afektów do etyki afektów dostrzegamy to, co zbliża Foucaulta i Spinozę, a co wyraża się w cytowanej już formule, którą warto w tym miejscu powtórzyć: „wszyscy jesteście rządzeni, a więc solidarni”. Jesteśmy solidarni w sieci władzy (a więc mocy) nie tyle dlatego, że jako zdominowana masa przeciwstawieni jesteśmy klasie panującej. Władza jako zbiór wielorakich relacji rządzących i rządzonych jest ujęta jako całość. Jesteśmy solidarni wobec tego, co polityka ma w sobie z etyki. Deleuze mówi o tym, inspirując się spinozjańskim znakiem równości pomiędzy etyką a polityką (za pośrednictwem Foucaulta i jego nowego odczytania): to afekt jest tym, co łączy etykę z polityką zarówno u Foucaulta, jak i u Spinozy.

To o kwestię afektu chodzi Foucaultowi, gdy zwraca się do Chomsky’ego w sprawie głębokiego pragnienia proletariatu.

Odpowiem Panu w języku Spinozy. Powiem, że proletariatu nie prowadzi wojny z klasą panującą, ponieważ sądzi, że wojna ta jest sprawiedliwa. Proletariat prowadzi tę wojnę ponieważ, po raz pierwszy w historii, chce on przejąć władzę. To dlatego, że pragnie obalić władzę klasy panującej, sądzi że ta wojna jest sprawiedliwa¹⁹.

Foucault stosuje specyficznie spinozjańską strukturę rozumowania jednocześnie po to, żeby przeciwstawić się naiwnej koncepcji natury ludzkiej broniącej finalizmu wartości, jak i po to, by kontynuować swój konfliktogenny dyskurs z marksizmem. Władza nie da się zredukować do samych walk proletariatu z klasami panującymi. Jej prawdziwy ruch, który przekształca władzę w sieć mocy, przebiega głębiej. Spinozjańska krytyka ontologicznego finalizmu jawi się jako jedyny sposób rozpoznania tego ruchu, którego główna zasada brzmiałaby: to, co sprawiedliwe, nie jest źródłem wartości, ponieważ wartości powstają jedynie w naturalnym ruchu, poprzez który ich żądam.

W ten sposób Foucault zdaje się sugerować, że tę właśnie krytykę, a nie jakąś inną, brać należy poważnie, aby odpowiedzieć na wyzwania historii politycznej naszej nowoczesności. Antytetyczny model walki społecznej byłby ograniczony jako model właśnie (widzieliśmy, do jakiego stopnia Foucault nie lubił tego pojęcia), nie biorąc za punkt wyjścia krytyki finalizmu politycznych idealności. Rozumieć relacje władzy oznacza bowiem przekraczać konflikt interesów klasowych

¹⁹ „De la nature humaine: justice conte pouvoir” (wywiad z Noamem Chomskym), *Dits et écrits*, dz. cyt., T. II, s. 503.

i przyjąć punkt widzenia immanentnej dynamiki pragnień, która zakłada odwrócenie tradycyjnego rozumienia przedmiotów wolnej woli. Państwo staje się tym, czym jest, tylko poprzez immanentne taktyki i strategie obejmujące zarazem rządzących i rządzonych: „natura jest jedna i wspólna wszystkim” – głosi Spinoza (*Traktat polityczny*, VII, 27). „Solidarni” możemy być bez wątpienia w tym, co polityka narzuca – w pracy nad afektami oraz reformą, którą powinny one przejść, aby nie podtrzymywać złudzeń na temat celów i mechanizmów, które ta polityka sobie wyznacza.

W pojęciu „problematyzacji” widzimy etyczny ekwiwalent owej politycznej pracy afektów. *Użytek z przyjemności* staje się dziełem całkowicie jasnym: problematyzacja dotyczy trwałego, choć różnorodnego w formach wyrazu, ruchu etycznego kształtowania podmiotu przez samego siebie. Odsyła ona do nowych praktyk wytwarzanych przez podmiot w celu samoprzemiany i modyfikacji własnych zachowań w taki sposób, że pojawienie się u Foucaulta podmiotowości nie pozwala już na oddzielenie etyczności od polityczności. Jeśli bowiem etyka nie jest niczym innym jak specyficzną pracą myśli analizującą ruch, poprzez który praktyka konstytuuje się jako problem ogólny, to Foucault określa ten problem dokładnie jako autoafektywność. *Historia seksualności* opisuje w sposób szczegółowy rozmaite ścieżki, poprzez które „problem” formułuje się zawsze jako para działanie afektu – oddziaływanie afektu. Tak oto, odwołując się do jednego tylko przykładu, tematyka wyznania przedstawiona w *Woli wiedzy* (wyd. cyt. s. 78–80) daje się zrozumieć według modelu etyki afektu. Wyznanie jest w istocie praktyką dyskursywną, w której z jednej strony zmniejszam swoją moc, jako że jestem do tego wyznania zmuszony, z drugiej, jest to także praktyka, poprzez którą dochodzę do „wyzwolenia”, pewnego rodzaju samooswobodzenia wobec mylnej formy władzy. Wchodzimy tutaj w zakres etyki zdecydowanie niekantowskiej, etyki, w której wprowadzenie trzeciego poziomu świadczy dobitnie o spinozyzmie Foucaulta. Różni się on od kantyizmu określającego się poprzez dwa terminy (intencji oraz prawa) przez wprowadzenie etyki wyrażonej w trzech terminach i odwołanie się do „gier władzy”, „stanów panowania” oraz „technologii rządzenia”²⁰. Jasne jest, że na tym ostatnim poziomie Foucault, podobnie jak Spinoza, wiąże swą etykę z pytaniem o rządzenie, którego głęboko afektywną naturę poznaliśmy.

Niezależnie od tego wszystkiego skierowanie praktyk dyscyplinarnych z rządzenia innym na rządzenie sobą po to, aby w ostateczności lepiej rządzić innymi, oraz ustanowienie etyki niosącej ze sobą aspiracje do „praktykowania wolności” – oba te wymagania stanowią jednocześnie odpowiedź na problem Foucaultowskiego stosunku władzy i etyki. W ten oto sposób możemy zrozumieć, że troska o siebie polega na „odwróceniu władzy” wedle wyrażenia samego Foucaulta oraz

²⁰ Opis tych trzech poziomów znajdzie czytelnik w artykule „L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et écrits*, T. IV, s. 728.

że niemożność odwrócenia tej władzy oznaczać będzie dla jednostki „niewolniczość wobec własnych pragnień”, złe zarządzanie afektami, a więc zapomnienie troski o siebie²¹. Nie powinniśmy przy tym odnieść wrażenia, że owo odwrócenie pociąga za sobą zawieszenie samych stosunków władzy. Foucault zdawał sobie sprawę, jakiego rodzaju obiekty będą wysuwane przeciwko tego rodzaju spinozjańskiej doktrynie substancji uważanej za determinacyjną (wystarczy przypomnieć Leibniza), odpowiadając:

odmawiam odpowiedzi na pytanie, które czasem się mi stawia: „ale jeśli wszędzie jest władza, to nie ma wolności!”. Mówię na to: jeśli wszystkie pola społeczne przeniknięte są władzą, to znaczy, że wolność jest wszędzie²².

Transponując klasyczną debatę na temat konieczności i wolności (Leibniz i Spinoza: jeśli Bóg oraz natura to jedna i ta sama substancja, to nie istnieje wolność substancji jednostkowych) na obszar polityki, Foucault przeprowadza swoistą syntezę: pomiędzy okami sieci władzy jest miejsce na strefy wolności. Pojęcie wolności zyskuje nowy wymiar: nie da się jej oddzielić od możliwej reorientacji skutków panowania, którą Foucault nazywa *etosem*, to znaczy zbiorem afektów określających postępowanie jako rzeczywisty sposób bycia. Inaczej rzecz ujmując – jako wolność w akcie.

Spinozysta oponowałby, ponieważ u Foucaulta brak jest pojęcia substancji, a co za tym idzie projekt wolności staje się nieuchwytny, a etyka wyjątkowo uboga. Lecz nawet jeśli władza nie jest substancją, jak to pokazaliśmy wcześniej, nie przeszkadza to określeniu pracy nad sobą mianem „*determinacji substancji etycznej*”, to znaczy sposobu, w jaki podmiot powinien ustanawiać taką czy inną część siebie jako podstawową dziedzinę swego postępowania moralnego” (Gallimard, 1984, s. 33). Rzecz jasna wolność jako wypracowana mądrość pozostaje wewnątrz gier władzy, jednak możemy dostrzec spinozjański program w wymaganiu troski o siebie polegającym na postrzeganiu samego siebie jako odniesionego do „uniwersalnej formy”, jak ujmuje to Foucault, lub też po prostu w rozumieniu siebie jako części natury. Wydaje się, że Foucault uznaje, że pewna forma ontologii nie musi być sprzeczna z nieskończoną wielością praktyk, twierdząc, że „troska o siebie jest pierwotna etycznie, ponieważ stosunek do siebie jest pierwotny ontologicznie”²³. Pozostajemy bez wątplenia w sferze polityczności, próbując uchwycić przejście od pytania „jak rządzić?” do pytania „jak nie być rządzonym?” wedle jednego z głównych wątków już cytowanego wystąpienia o krytyce i Oświeceniu. Jednak w tym właśnie fragmencie z każdym pytaniem staje się coraz bardziej jasne, że to etyka stawia Foucaulta przed zasadniczym wyborem. To za sprawą etyki właśnie powraca (spinozjańska) terminologia substancji wcześniej wypchnięta

²¹ Tamże, s. 715–716.

²² Tamże, s. 720.

²³ Tamże, s. 715.

przez analizę stosunków władzy. Etyczną mocą człowieka mogłaby być moc w obrębie natury, to znaczy taka praktyka siebie, która posługiwałaby się absolutnym minimum panowania oraz umożliwiała kształtowanie wspólnoty życia będącej zarazem poznaniem siebie i praktykowaniem tego poznania. To, być może, rozumie Foucault przez *etos*, wyznaczając go za pomocą swego rodzaju minimalistycznej ontologii troski o siebie.

Analizując władzę łatwo jest postawić Foucaultowi zarzut, że nie przedstawił żadnych warunków wykroczenia poza władzę. Istnieją dwie możliwe odpowiedzi na taki zarzut:

- Nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie takich warunków, ponieważ „wszyscy jesteśmy rządzeni”; wszyscy, rządzący i rządzeni, tkwimy zawsze we władzy.
- Możemy pomimo to wyobrazić sobie warunki nie wyjścia poza władzę, lecz wypracowania w obrębie władzy pewnego rodzaju przestrzeni wolności i aktywnego oporu. W projekcie tym jako „rządzeni” stajemy się bowiem solidarni. Dlatego ścieżki etyki i polityki przecinają się.

Jest więc, jak się zdaje, zbyt łatwym pozostawanie na poziomie pytania: czy wystarczy zdać sprawę z mechanizmów władzy, aby móc wyzwolić się z jej obligującej siły? Analiza troski o siebie dotyczy tego, do jakiego stopnia chodzi o panowanie nad swym politycznym *conatus*, i tego, w jak dużym stopniu stawką jest stawanie się adekwatnym w stosunku do samego siebie. Czyż nie mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju wolnością wewnątrz konieczności, to znaczy z rzeczywistą myślą immanentną, która jako jedyna, wedle Foucaulta, mogłaby zdać sprawę z tej zadziwiającej woli ustanowienia etyki w samym centrum wszechobecných stosunków władzy?

Uwolniona od juredydycznej formalizacji i głębsza niż dialektyczna sprzeczność między klasami ta koncepcja władzy nie jest odległa od spinozańskiej teorii mocy. Być może to właśnie z tego powodu Foucault może wyobrazić sobie odwrócenie stosunków władzy na korzyść równowagi między sobą jako panującym a sobą jako podporządkowanym, tak samo jak Spinoza mógł dokonać odwrócenia mocy politycznych tak, aby stały się one *esse sui juris*.

Być może w ten sposób możemy zrozumieć Foucaulta wiecznie zatroskanego w swych badaniach ich niestabilną naturą, ich permanentnym niedokończeniem. Jego aktywność jako filozofa głęboko afektywnego, objętego ciągłością władzy – substancji zobowiązującej każdą jednostkę do podążania od mniejszej do większej doskonałości – przyczyniła się do narodzin, z owej konieczności władzy, wolności działania i myślenia nie wedle innego, lecz wedle samego siebie. Obawa i nadzieja. To z nich pochodzi ostatnie zdanie *Woli wiedzy*: „Jak na ironię urządzenie to utwierdza nas w przekonaniu, że chodzi o nasze wyzwolenie”.

Przełożył Michał Kozłowski