

**Paweł Pieniążek**

***Subwersywne poplecznictwo: Foucault/Nietzsche***

Michel Foucault należy, obok Bataille'a, Deleuze'a, Klossowskiego, Derridy, do tych współczesnych myślicieli francuskich, którzy zainicjowali renesans filozofii Nietzschego i którzy z filozofii tej uczynili stałe odniesienie dla własnej myśli, a tym samym - jeden z najbardziej podstawowych problemów filozoficzno-kulturowej samowiedzy epoki. Sam Foucault jest względem Nietzschego w pewnej mierze zarazem najdalszy i najbliższy. Najdalszy - jeśli filozoficzną dlań admirację mierzyć ilością komentarzy, a przede wszystkim stymulowanym wiernością wobec enigmatycznej prawdy dzieła Nietzschego zamysłem przedstawienia integralnej interpretacji, która deszyfrowałaby jego fundamentalne motywy i scalała je - w oparciu o jakąś ostateczną zasadę - w zamknięty system. Foucault napisał dwa teksty - a tylko jeden w całości - poświęcone autorowi *Woli mocy* (NFM, NGH)<sup>[1]</sup>. Najbliżej - jeśli wziąć pod uwagę nie tylko skalę i rozległość nawiązania doń, ale i stopień produktywnego zawłaszczenia jego myśli, czyli jej krytycznej aktualizacji we współczesnym świecie: "Ja ludzi, których kocham, wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką jak nietzscheańska, jest właśnie wykorzystanie, wykręcenie, zmuszenie do zaciskania zębów, do krzyku. Czy wówczas, zdaniem komentatorów, będzie się wiernym, czy niewiernym, nie ma żadnego znaczenia" (GW, s.320). Foucault nie szuka zatem ukrytej prawdy myśli Nietzschego, ale, eksplorując jej rozliczne maski, uprawiając jej poprzeczną, ukrytą i podskórną lekturę, współtworzy jej prawdę dzisiejszą, czyli na miarę problemów epoki. I w tym sensie jest największym nietzscheanistą filozoficznej współczesności

Sens tej (re)aktualizacji prawdy nietzscheańskiej w dziele Foucaulta polega na radykalizacji, czyli bezkompromisowym podjęciu i doprowadzeniu do ostatecznych granic jej krytycznej istoty skierowanej przeciwko metafizycznemu jądro europejskiego doświadczenia świata. Foucault uderza w centralną dlań kategorię źródłowego początku - oznaczającą metafizyczną prawdę, esencję, zasadę rzeczu, podstawę bytu - a następnie, w konstytuującą się przez odniesienie do niej kategorię podmiotu w jego racjonalnej i jednolitej, właściwej doświadczeniu nowożytnemu, tożsamości. Podważając pod znakiem śmierci Boga filozoficzną prawomocność początku, pyta o konsekwencje zerwania więzi między początkiem i podmiotem dla podmiotowego statusu istnienia ludzkiego, innymi słowy: co oznacza śmierć Boga dla człowieka w rewindykowanych dotychczas przez metafizykę i humanizm obszarach doświadczenia wolności, języka, historii i władzy.

\*

Dzieło Foucaulta, począwszy od *Historii Szaleństwa*, zwraca się gwałtownie przeciwko całej racjonalistycznej tradycji Oświecenia z jej ideami totalnej emancypacji rozumu, poznawczego i moralnego postępu oraz optymizmu, a zatem przeciwko ogarniającemu kulturę europejską procesowi racjonalizacji, czyli wykształcania się naukowych form myślenia, które miały pozwolić człowiekowi przybliżyć się do prawdy i zgodnie z którymi winien on kształtować swoje życie i humanizować świat społeczny (szczęście i samorealizacja jednostki, przejrzyste i bezkonfliktowe stosunki społeczne). Foucault kwestionuje ów mit samouzasadniającego i samopodtrzymującego się, aktualizującego w historii swą uniwersalną esencję autonomicznego rozumu - ujawnia jego mroczną, odwróconą prawdę: istotą rozumu jest negacja i represja. W swej pretendującej do ontologicznej wyłączności uniwersalnej pozytywności konstytuuje się on bowiem - wokół tego poglądu organizuje się projekt *Historii Szaleństwa* - przez ekskluzję "mrocznej obecności" swego Innego. Owo Inne Foucault, śladem Nietzschego, odnajduje w zapoznanej przez kulturę europejską

tragicznej esencji świata, widząc jej ludzką prawdę w uwalniającym "mroczną sferę u spodu naszego istnienia", zrywającym partycypację człowieka w rozumnym porządku świata szaleństwem: kultura europejska"od zarania pozostaje w relacji do czegoś, co niejasno nazywa się Szaleństwem, Oblędem, Nierozsądkiem (...), relacja rozum-Nierozum jest jednym z (jej) wyznaczników" (SzN, s. 136). Rozum zrywa swój związek z tragiczną prawdą szaleństwa, wyobcowuje je ażeby je zasymilować, to znaczy sprowadzić do swego dialektycznego pendant, którego obcość w procesie restytucji swej jedności, tożsamości i uniwersalności ma znieść na gruncie swej "asymetrycznej całości"[2]; w ten sposób przekształca relację z szaleństwem w wewnętrzną dialektyczną relację z samym sobą ("monolog rozumu nad szaleństwem"). W *Historii Szaleństwa* Foucault opisuje właśnie rozwijające się w czasie historii "struktury odrzucenia" i "wielkiego egzorcyzmowania" szaleństwa redukowanego sukcesywnie do marginalnych form życia jednostek i społeczeństw, analizuje "uporczywe formy represji w naszej kulturze" począwszy od "tragicznego i kosmicznego" doświadczenia szaleństwa w renesansie[3], poprzez decydujące dla uformowania się Oświecenia klasycystyczne doświadczenie szaleństwa[4], w którym, sprowadzone do nie-bytu, czystego zaprzeczenia rozumu, przestaje ono być znakiem innego świata, po zaczynające się z XIX wiekiem jego nowoczesne doświadczenie związane z naukowym uprzedmiotowieniem, w następstwie którego zostaje ono przekształcone w podlegający społecznej reintegracji wyobcowany przedmiot "obiektywizującego spojrzenia", najpierw moralno-medycznego, a następnie psychiatrycznego nadającego mu "kruchy status patologicznego przypadku", choroby' którą"medycyna może zlikwidować (...) tak jak trąd czy gruźlicę" (SzND, s. 144). W wyniku "technicznego opanowania choroby" człowiek Zachodu zrywa ostatecznie swój "głęboki, patetyczny związek z "najintymniejszą prawdą" "o sobie, jaką odkrywa i ukrywa w szaleństwie" (SzND, s.145). Toteż w naukowej, moralnej czy medycznej, alienacji szaleństwa Foucault może dostrzec strategiczną, najbardziej brutalną formę jego represji .

Ów filozoficzny projekt *Historii Szaleństwa* Foucault rozwija bezpośrednio pod znakiem *Narodzin Tragedii* Nietzschego: "Nietzsche pokazał bowiem, że struktura tragiczna, która tworzy historię zachodniego świata, to tylko odrzucenie, zapomnienie i milczący upadek tragedii" (SzN, s. 136). Właśnie Nietzsche przywraca kulturze europejskiej zapomniany przez nią źródłowy wymiar doświadczenia świata. Nietzsche, jak wiadomo, wydobywa je z wczesnego świata greckiego, któremu w sferze doświadczenia estetycznego udało się ukazać tragiczną prawdę świata poprzez pogodzenie dwóch antagonistycznych zasad: dionizyjskiej - uosabiającej rozkielznanie mrocznych, destrukcyjnych popędów w człowieku i prowadzącej do jego zatury w przedludzkiem chaosie oraz apollinijskiej - stanowiącej zasadę indywiduacji i reprezentującej optymistyczny świat rozumu, ładu i kontemplacji; w ten sposób tragedia grecka ukazuje to, czego nagie doświadczenie wyklucza jednostkę ze świata ludzkiego. Ta osiągnięta w tragedii greckiej krucha równowaga została zniszczona przez zrodzony z sokratyzmu racjonalizm, który pod znakiem Apolla redukuje świat do jego intelligibilnej struktury, a jednostkę do poddającego swoje istnienie moralno-poznawczym wymogom rozumnego porządku świata "człowieka teoretycznego". Psychologiczne opanowanie szaleństwa, w którym Foucault widzi apogeum jego wyobcowania, ma swój pierwowzór w przekonaniu Nietzschego, iż to stanowiąca dramatyczną formę sokratyzmu psychologizacja tragedii w dramatach Eurypidesa położyła kres jej pierwotnemu doświadczeniu; tragiczność przestaje już wyrażać mroczną naturę istnienia, stając się cechą charakteru jednostki, konsekwencją jej zgubnych działań i błędnego rozpoznania prawdy świata - czymś, czego odwołująca się do niej rozumna jednostka jest w stanie uniknąć.

Podjmując kluczową dla własnego projektu tezę Nietzschego o represji tragedii Foucault w jej perspektywie dokonuje zarazem - idąc śladem interpretacji Klossowskiego i Bataille'a - filozoficznej dramatyzacji samego życia Nietzschego. W gruncie rzeczy w *Historii szaleństwa* interesuje go mniej dzieło Nietzschego, "co figura samego Nietzschego i jego ostatni okrzyk, <kiedy ogłosił się

zarazem Chrystusem i Dionizosem> (HSz, s. 481)"<sup>[5]</sup>; w kończącym przytomne życie Nietzschego obłędzie widzi bowiem spektakularny powrót szaleństwa, przebudzenie "przygluszonej świadomości tragicznej" (HSz, s. 39) będące specyficznym doświadczeniem tragicznej natury istnienia w warunkach nowoczesnego świata, to znaczy świata naznaczonego nieusuwalnym rozłamem między nierozumem i patologią. Toteż jest to doświadczenie "ułamkowe" - "poetyckie lub filozoficzne", znajdujące swój wyraz w "formułach wyłącznie lirycznych", a zatem "pozbawione środków ekspresji", czyli czyniących je zrozumiałym form, które pozytywnie określiłyby związek między obłędem i twórczością. Szaleństwo autora *Ecce Homo* nie mogło się zatem wyrazić w jego dziele, nie "odezwalo się z pogranicza rozumu i obłąkania na linii stawiania się dzieła", przeciwnie, jest "unicestwieniem twórczości" i jako takie "nieobecnością dzieła". Tym niemniej stanowi "cząstkę (...) dzieła w sposób nie mniej istotny, ale na innej zasadzie" (HSz, s. 481); teksty obłąkanego Nietzschego "są własnością Nietzschego, wszystkie są bliskie *Narodziłom tragedii*", niszcząc jego myśl, obłęd otworzył ją na świat nowoczesny. Poprzez szaleństwo Nietzschego jego myśl znaczy dla nas, "uniemożliwiając ją, sprawiło, że ona dla nas istnieje", sprawia bowiem, że "świat nowoczesny" "w takt pogrążonej w obłąkaniu twórczości poczuwa się do winy", że zostaje "zobowiązany do stawiania sobie pytań", "dlaczego nie można utrzymać się w kategorii nierozumu" (HSz, s. 482,325). W ten sposób w niekomunikowalnym doświadczeniu Nietzschego skupia się niedostępna światu "jedność nierozumu", w której wymyka się on "wszelkim uzdrawiającym alienacjom i własną siłą odpiera gigantyczne moralne uwięzienie": "moment *Ja-Sagen* w przeblysku doznania jest odejściem w mrok obłędu" (Hsz, s. 459, 324).

Oskarżając świat - "... za pośrednictwem obłędu, otoczenie (po raz pierwszy w oczach Zachodu) staje się karygodne w stosunku do twórczości" (HSz, s. 482) - obłęd Nietzschego tworzy nową relację między szaleństwem a dziełem (a szerzej: kulturą); kwestionując tradycyjne doświadczenie świata, a wraz z nim sam świat, zrywając zatem zakreślającą granice sensowności dzieła więź między dziełem a obiektywną rzeczywistością świata, odsyła dzieło do samego siebie. Właśnie owo samoodniesienie dzieła przekształca relację dzieło-szaleństwo i zmienia status nieobecności szaleństwa w dziele; przestaje ona bowiem być nieobecnością negatywną, nieobecnością braku, zapomnienia i represji, stając się nieobecnością pozytywną i afirmatywną, taką zatem, która, nie mając własnego języka, nie wyrażając się w dziele, jest znakiem obecności szaleństwa w dziele, owo dzieło umożliwia i podtrzymuje, "inauguruje czas jego prawdy": na mocy samoodniesienia dzieło jest znakiem szaleństwa, odsyła świat do jego mrocznej głębi. W swej nieobecności szaleństwo, jako początek świata, źródło jego tragicznego doświadczenia, stanowi drążącą świat i nie dającą się wypełnić substancją ludzkiego doświadczenia, żywą pustką.

Owo personifikujące nowoczesne szaleństwo szaleństwo Nietzschego jest ważnym momentem w myśli Foucaulta, stanowi bowiem prefigurację doświadczenia transgresji, języka transgresywnego, który Foucault wiąże właśnie z jego autorefleksyjnością (autonomizująca go zdolnością zatrzymania się na własnej gęstości), a poprzez nią z władzą nieustannego przekraczania granic zastanego świata: Nietzsche wprowadził możliwość tego nowego języka, a wraz z nią możliwość obalenia całej współczesnej, represjonującej szaleństwo epoki.<sup>[6]</sup> Tą koncepcją języka transgresji Foucault usiłował wyjść poza dotyczące statusu szaleństwa i jego doświadczenia trudności projektu *Historii Szaleństwa*. Otóż w jego ramach szaleństwo Nietzschego ma dwuznaczny charakter, jest doświadczeniem tragicznej substancji świata, ale doświadczeniem ograniczonym i relatywnym. to znaczy dokonującym się w alienującym go nowoczesnym świecie naukowej racjonalności, pozbawionym intersubiektywizujących go środków wyrazu. W interpretacji tej odbija się całą ambiwalencja filozoficznego projektu *Historii Szaleństwa*, by "w świetle wielkich nietzscheańskich dociekań" "konfrontować dialektyki historii z nieruchomymi strukturami tragiczności" (SzN, s. 137). Ambiwalencja ta sytuuje szaleństwo między odmiennością a możliwością doświadczenia, bezpośredniością a kulturową mediacją, niekomunikowalnością a intersubiektywnością.

Otóż z jednej strony, przeciwstawiając rozum i szaleństwo, Foucault substancjalizuje szaleństwo, nadaje mu ontologiczny status absolutnej odmienności - tragicznej esencji - świata. Jej fenomenologicznie czyste, czyli bezpośrednio i jednostkowe doświadczenie sytuowałoby się poza transcendentnymi granicami rozumu - poza czasem, historią, językiem i wspólnotą. Między szaleństwem a rozumem istnieje wówczas nieredukowalna różnica, niedialektyczna sprzeczność, rozdzierający i dualizujący egzystencję ludzką stosunek wzajemnej obcości i wykluczenia, absolutna separacja i "głębokie zerwanie bez pojednania"; w swej "źródłowej gęstości" szaleństwo stanowi substancjalny, poprzedzający narodziny rozumu, początek, "prymitywną gęstość", o której Foucault mówi, iż jest "nieosiągalna", i że "jej pierwotny stan nie będzie mógł być nigdy odtworzony sam w sobie" (SzN, s. 140) - z racji zasadniczych, jako że doświadczenie szaleństwa pociąga za sobą unicestwienie (jego) podmiotu. Tym samym jednak Foucault nie jest w stanie ugruntować projektu *Historii Szaleństwa* w jego roszczeniu do ugruntowania rewindykującej niema prawdę szaleństwa, będącego "nieobecnością dzieła", "archeologii milczenia"; odwołuje się ona bowiem - wokół tego zarzutu organizuje się głośna polemika Derridy - do rozumu, do jego alienujących je pojęciowych i językowych zasobów. Toteż z drugiej strony szaleństwo *przedstawione* stanowiłoby likwidujący jego transcendentną odmienną dialektyczny produkt rozumu, czy, jak w interpretacji Deleuze'a<sup>[7]</sup>, kulturowy konstrukt.<sup>[8]</sup>

W gruncie rzeczy Foucault - zamysł ów artykułuje w przedmowie - usiłuje paradoksalnie wyjść poza tę dychotomię, zmediatyzować różnicę, czyli znaleźć wspólny język rozumu i szaleństwa, ażeby ugruntować samą, aktualizowaną z istoty swej jedynie w historycznym czasie rozumu możliwość, odzyskania autentycznego *doświadczenia* szaleństwa; taką możliwość zakładało właśnie pozbawione, w epoce nowoczesnej, autentycznych środków wyrazu szaleństwo Nietzschego. W tym miejscu Foucault jest najbliższy Nietzschemu z *Narodzin Tragedii*, usiłującemu w kulturowo (estetycznie) zmediatyzowanym doświadczeniu przytomnego podmiotu ludzkiego pogodzić rozum i nierozum, Apolla i Dionizosa. Chce dotrzeć do stanowiącego "stopień zero historii szaleństwa" "granicznego doświadczenia" kultury zachodniej - takie doświadczenie odnajduje, tak jak i Nietzsche, u wczesnych Greków, gdyż "logos grecki nie miał przeciwnika"<sup>[9]</sup> - które byłoby "doświadczeniem niezróżnicowanym (...) nie podzielonym póki co samym podziałem" (SzN, s. 134), lecz wiążącym tragiczność z dialektyką historii, w którym zatem dokonywałaby się nieustanna komunikacja, ożywczy dialog, między rozumem i nierozumem: trzeba "dążyć do wykrycia stałej wymiany, mrocznego wspólnego rdzenia, początkowego rozgraniczenia, które równie dobrze nadaje sens i jedności, i opozycji sensu i bezsensowności". Rozgraniczenie to stanowiłoby decyzję "heterogenną wobec czasu historii, choć poza nim nieuchwytną" (SzND, s. 140), pozwalającą "zapytać w historii o rozdarcie będące jak gdyby historii tej narodzinami" (SzN, s. 136).

Wkrótce po napisaniu *Historii Szaleństwa* Foucault - niewątpliwie pod wpływem krytyki Derridy - rozpoznał zasadniczą niemożliwość ugruntowania tego paradoksalnego zamysłu pogodzenia szaleństwa z ucieleśnionym dialektycznie w historii rozumem, będącą samą niemożliwością "języka bezzakołoniowego, języka, który wchodził do gry, ale i godził się na wymianę, języka, który w nieustannych nawrotach musiał dotrzeć w ciągłym ruchu do podłoża. Chodziło o ocalenie za wszelką cenę *relatywności i absolutną zrozumiałość*" (SzN, s.142). Rzekomo nieagresywna, produktywna wymiana nie stanowi ostatecznie kulturowo zmediatyzowanego doświadczenia szaleństwa, zachowującego w swej intersubiektywnej zrozumiałości przytomny podmiot, co raczej moment jego dialektycznej - zamykającej na jakikolwiek inny niż sam rozum początek i czyniącej zeń pusty mit - relatywizacji.

Owym porzuceniem ześlizgującego się w dialektykę projektu *Historii Szaleństwa* Foucault odtwarza faktycznie autokrytyczny gest Nietzschego rozpoznającego jeszcze dialektyczny charakter - utrzymującego się w schemacie metafizyki schopenhauerowskiej - projektu restytucji tragiczności w *Narodzinach Tragedii*. Książka ta - stwierdza Nietzsche - "zalatuje niemilo Heglem", przedstawia bowiem dialektyczną koncepcję tragiczności, wiążącą ją z negatywnością sprzeczności, z "przeciwieństwem: dionizyjskie i

apollinijskie", które w tragedii - jako "wyższej syntezie bytu" - zostaje "zniesione do postaci jedności"<sup>[10]</sup>. W *Narodziinach Tragedii* zmienia się jedynie - komentuje Deleuze - "sposób w jaki rozumiana jest sprzeczność i jej zniesienie"<sup>[11]</sup>. Jest to sprzeczność między cierpieniem i życiem, które winno zostać usprawiedliwione, czyli uwolnione od cierpienia i sprzeczności. Dionizos i Apollo "nie przeciwstawiają się sobie jako człony sprzeczności, lecz raczej jako dwa antytetyczne sposoby jej zniesienia"<sup>[12]</sup>. Dionizos usuwa cierpienie w "wyższej rozkoszy" pierwotnej jedności bytu, znosi ją zatem za cenę ontologicznej ruiny podmiotu, Apollo zaś zachowuje podmiotowość za cenę usunięcia cierpienia w pozorze. Najwyższe - dialektyczne - pojednanie przynosi właśnie tragedia wyrażająca dionizyjską prapodstawę bytu w "pięknym pozorze", zachowująca podmiotowość, jak i ukazująca kosmiczne cierpienie Dionizosa.

Całą późniejsza filozofia tak Nietzschego, jak i Foucaulta daje się odczytać jako efekt tego antydialektycznego rozczarowania. Jeśli jednak Nietzsche definitywnie porzuca myśl o metafizycznym początku, Foucault porzuca ideę represji i zdialektyzowanej wymiany rozumu i nierozumu na rzecz doświadczenia transgresywnego, w którym doświadczenie początku nie wyklucza podmiotu, ale go zakłada bez odwołania się do dialektycznego pośrednictwa. Formalny zarys tej koncepcji zaczerpnął z rozwijanej poprzednio paradoksalnej struktury wymiany rozumu i nierozumu, uwalnia ją wszakże od rewindykującej początek dialektycznej logiki jedności i pojednania: rozum i nierozum istnieją w nieskończonej, nie podlegającej dialektycznej totalizacji, wymianie, której nie określa już zatem ruch pozytywnego zakładania, ale negatywnego przekraczania; w konsekwencji, początek nie jest dany w bezpośrednim, fenomenologicznie czystym bądź dialektycznie zapośredniczonym doświadczeniu, ale w stymulowanym pustką początku - a zatem pozbawiającym szaleństwo substancjalności - doświadczeniu zmediatyzowanym, odroczonym, posiadającym stałą rezerwę niedialektycznej negacji.

Rozwijając myślenie transgresywne Foucault i tym razem odwołuje się do Nietzschego, utrzymując się nadal w horyzoncie jego wczesnej myśli: Nietzsche "właśnie wybawił filozofię z zakłamanego snu o dialektyce" poprzez "myślenie o <początku>, któremu (...) oddał nas w punkcie wyjścia swojego dzieła. Początek nie jest przedmiotem czystego doświadczenia, ale mocą wiecznego powrotu, którego nie trzeba wszakże pojmować (...) jako powrotu do ziemi obiecanej początku, pierwotnego podłoża, gdzie rodziłyby się, to znaczy rozwiązywały dla nas wszystkie sprzeczności. Filozofia umieszczając doświadczenie boskości w centrum myślenia, od czasów Nietzschego dobrze wie (...), że pyta o początek bez pozytywności (...). Żaden ruch dialektyczny, żadna analiza ustanawiania i jego transcendentalnego podłoża nie może pośpieszyć z pomocą, gdy myśli się o takim doświadczeniu" (PT, s. 308). Właśnie w perspektywie powrotu do nieosiągalnego początku należy, zdaniem Foucaulta, interpretować "Nietzscheańskie figury tragiczności Dionizosa, śmierci Boga, młota filozofii, nadczłowieka (...)" (PT, s. 304). Foucault przedstawia niewątpliwie podskórny, transgresywną lekturę filozofii Nietzschego z *Narodziin Tragedii*; podejmując bowiem kluczową dla niej ideę doświadczenia zmediatyzowanego, nie bierze pod uwagę jego dialektyczno-kontemplatywnego kształtu. Ta transgresywna optyka jest optyką interpretacji Nietzschego przedstawionej przez Bataille'a i stanowiącej właśnie główne źródło inspiracji transgresywnej myśli Foucaulta, rozwijanej przezeń od *Przedmowy do transgresji po Słowa i Rzeczy*. Ogniskuje się ona wokół kategorii granicy i początku rozumianego jako mroczna boskość - *sacrum*. Problem granicy wylania się wraz z doświadczeniem śmierci Boga uniemożliwiającej, paradoksalnie, bezpośrednio doświadczenie początku, gdyż jedynie profanacja absolutnej zasady warunkuje otwarcie na mroczną boskość. Śmierć Boga z jednej strony odbiera "naszej egzystencji granice Bezgranicznego", a z drugiej nie przywraca jednostki skończonemu światu (który "nie dostrzega już pozytywnego sensu *sacrum*"), sytuując ją między ograniczonością świata współczesnego a przyciągającą "migotliwą nieobecnością boskości"; w ten sposób odsłania "bezustanne rządy granicy, pustkę przekraczania", wiążąc transgresję z "samą chwilą

przekraczania granicy" (PT, s. 304). Współczesną prawdę transgresji odsłania wiążący "przekraczanie granicy ze śmiercią Boga" erotyzm; właśnie erotyzm stawia, wedle Foucaulta, kluczowy dla epoki problem "bytu języka", ukazuje bowiem "granice naszego języka", który właśnie dzięki niemu "przeszedł etapem rozwijania się w nieskończoność" (PT, s. 305, 314), czyli został oddialektyzowany i uwolniony spod władzy przedstawienia. Odtąd porusza się w przestrzeni pozostawionej przez nieobecny, wycofujący się początek: "mówiąc w kierunku nieobecności", usiłując ją wypowiedzieć, rozbija się o granice niewypowiedzianego i w ten sposób odnosi się do samego siebie, podwaja się, przedstawia i wypowiada tylko siebie. W tym "auto-przedstawieniu" stanowi nadwyżkę, która "mówi coś, czego jest zarazem jedynym kodem (...), więzi bowiem swój system językowy wewnątrz mowy, która mówi jedynie o tej implikacji" (SzND, s. 149). Ów ekscesywny język jest językiem "nadmiernym", a zarazem "chybionym". Rozbija bowiem racjonalną jedność dyskursu przedstawienia, "uwalnia się (...) od wszelkiego ontologicznego ciężaru", a zarazem w tej lustrzanej "grze obrazów bez końca" nie może wypowiedzieć wstrząsającego przedstawieniem "rozległego i głębokiego cienia życia i śmierci, gwałtu, pożądania i seksu z którym próbujemy się dzisiaj uporać" (LI, s. 51,52, LMH, s. 303) - i tak "trwa na granicy pustki" (PT, s. 317).

W *Słowach i Rzeczach* Foucault przywołuje Nietzschego - tym razem "Nietzschego filologa" - jako tego "który pierwszy połączył filozoficzne zadanie z radykalną refleksją nad mową" (LMH s. 312). Foucault nawiązuje tu z jednej strony do nietzscheańskiej krytyki rewindykowanej przez przedstawienie logocentrycznej funkcji języka, a z drugiej zarówno do wczesnej myśli Nietzschego kwestionującego logocentryczną więź języka i prawdy oraz ustanawiającego retorykę (jej klasyczną postać obaj poddają krytyce) istotą języka, jak i do jego późniejszej myśli waloryzującej perspektywiczną pluralność sensu (problem interpretacji). Ow radykalizm myśli Nietzschego Foucault wiąże z tezą o śmierci człowieka: właśnie w nietzscheańskiej refleksji nad językiem wyczerpał się zawiązany wokół figury skończoności dyskurs antropologiczno-humanistycznej *epistémé*, która powstała na przełomie XVIII i XIX wieku w wyniku rozpadu klasycznej *epistémé* przedstawienia. Język, obok pracy i życia, staje się jednym - jeśli nie najważniejszym - z obszarów, w którym skończoność przestaje być negatywną funkcją nieskończoności, stając się w swej antropogennej mocy esencją człowieka; pojawia się ona, czyli podmiot, wraz z uwikłaniem przedstawienia w przedstawiany byt, zatem wówczas, gdy byt i przedstawienie odnoszą się do siebie we wzajemnej, czyniącej podmiot uwarunkowanym i warunkującym, grze. Skończoność człowieka jest zatem dwuznaczna: ujmuje on bowiem siebie poprzez angażujące go w nieprzejrzyste dlań bycie "mowę, pracę i życie", a zarazem pojmuje te pozytywne treści swego istnienia tylko dlatego, że samo ich "poznanie ma skończone formy". Skończoność określa zatem gra tego, co pozytywne (treści) i tego, co istotowe (formy). Celem człowieka jest właśnie połączenie, poprzez ową grę, istnienia empirycznego i krytycznego. Dążenie to przebiega przez trzy kolejne fazy tego podwojenia skończoności w dyskursie humanistycznym: podmiot jako dublet empiryczno transcendentálny, jako cogito i to, co niepomyślane i wreszcie jako źródło historii, a zarazem jej wytwór - wówczas praca, życie i mowa "skrywają swą prawdę (i źródło) przed tymi, którzy mówią, istnieją i działają" (CzS, s. 223). Tożsama z początkiem historii prawda, poprzez osiągnięcie której człowiek łączy to, co istotowe i faktyczne, staje się przedmiotem hermeneutyki historii. W tym miejscu pojawia się Nietzsche. Jeśli Hegel, Marks, Spengler widzą w historii spełnienie i powrót do pierwotnej prawdy, to Holderlin, Heidegger, a zwłaszcza Nietzsche dostrzegają "wycofywanie się źródła", "nieustanne rozdarcie uwalniające źródło w miarę jego wycofywania się" (CzS, s. 226). Wyczerpujący dyskurs antropologiczny wycofywanie się początku dokonuje się właśnie w krytycznej refleksji Nietzschego nad językiem; w obszarze "filologicznego uprzedmiotowienia" bada on język jako "jeden z wielu przedmiotów wytworzonych i dostarczonych przez dzieje"; radykalizując przekonanie epoki o historyczności języka pokazuje, iż przerasta on ludzi "którzy sądzą, że panują nad swoimi siłami, nie wiedząc, że to to oni stosują się do ich wymagań", w których widzi "dzyspójcie gramatyczne" stanowiące rodzaj "form apriorycznych tego, co może być w nich wypowiedziane" (LMH, s. 304). W ten

sposób ukazuje zasadniczą zależność rzekomo transcendentnej świadomości od przepastnych zasobów języka, oddzielających ją nieodwołalnie od źródła.

Ów mit początku podważa, jak sądzi Foucault, cała praktyka filozoficzna Nietzschego. Daje się ona bowiem sprowadzić do "egzegezy kilku greckich wyrazów" (LMH, s. 304), wykraczając wszakże poza czysto filologiczne etymologie. Nietzsche nadaje im bowiem sens genealogiczny, czyli odrywa je od pojęcia początku; tym samym otwiera przestrzeń dla interpretacji, przekształca filologię w filozoficzną interpretację będącą "rodzajem pozostającej ciągle w zawieszeniu filologii, bezkresnej filologii wciąż dalej rozwijanej, która nigdy nie zazna absolutnego ugruntowania" (NFM, s. 257). Foucault odwołuje się tu donietzscheańskiej etymologii słów "dobry", "zły". Otóż pytając o *Agathos* i *Deilos*, Nietzsche nie poszukuje ostatecznego znaczenia tych słów, nie chodzi o to, by "wiedzieć czym są same w sobie dobro i zło", lecz o to, by "wiedzieć, kto był oznaczany, a raczej - kto mówił (...)" (LMH, s. 313). Słowa nie posiadają żadnego transcendentnego *signifié*, lecz "narzucają interpretację", są "fundamentalnymi interpretacjami", gdyż "nie ma czego interpretować. Nie istnieje nic absolutnie pierwszego, co byłoby przedmiotem interpretacji, bowiem w istocie wszystko jest już interpretacją, każdy znak jest sam w sobie nie rzeczą, która poddaje się interpretacyjnemu zabiegom, ale interpretacją innych znaków" (NFM, s. 258). Stanowiące istotę interpretacji niedokończenie jest właśnie "postacią odrzucenia początku". Problematyzując tu faktycznie tezę nietzscheańską: "fakty nie istnieją, tylko interpretacje"<sup>[13]</sup> Foucault pyta jednak "kto mówi": "nie interpretuje się tego, co jest w *signifié*, ale interpretuje się gruntownie: kto dokonał interpretacji" (NFM, s. 260). Sam Nietzsche pytanie to pozornie odrzuca, gdy stwierdza, że "nie należy pytać: <kto więc interpretuje>" i gdy pyta "czy trzeba za interpretacją umieszczać jeszcze interpretatora? Już to jest wymysłem, hipotezą (...)"<sup>[14]</sup>; pozornie, gdyż owym interpretatorem czyni transcendentny wobec aktu interpretacji racjonalny podmiot. Toteż na powyższe pytanie Nietzsche odpowiada: "samo interpretowanie, jako pewna forma woli mocy, ma istnienie (...) jako pewne uczucie"<sup>[15]</sup>. Tymczasem Foucault idzie dalej: "Nietzsche nie zaprzestawał do końca życia dociekać, kto mówi"; tym co mówi - wedle Foucaulta pytanie Nietzschego zamyka Mallarmé - jest sam język, "odsyłający do dzikiego władczego bytu słów".

W okresie *Słów i rzeczy* Foucault jest zatem bliski tekstualnej interpretacji filozofii Nietzschego; jest ona wcześniejsza od interpretacji Derridy, dla którego "afirmacja gry świata

i niewinności stawania się" jest właśnie "afirmacją świata znaków bez fałszu, prawdy i początku". W ten sposób Foucault odrywa interpretację od woli mocy i od różnicy sił: u "Nietzschego słowa, słuszność, binarna klasyfikacja Dobra i Zła, a w konsekwencji znaki, są maskami" (NFM, s. 259). Niedokończenie interpretacji stanowiłoby tekstualną, a zatem dokonującą się w granicach języka bez granic, transgresję jego gramatyczno-logocentrycznych ograniczeń. Foucault wskazuje jednak głębszy, pozatekstualny, wymiar transgresji języka wówczas, gdy w przestrzeni języka umieszcza samo szaleństwo Nietzschego, otwiera ono bowiem ów "region największego niebezpieczeństwa", w którym interpretacja osiąga własne granice, zostaje przerwana i zerwana - "zbliża się do nieskończoności swego centrum i tam zwęglona rozpada" (NFM, s. 258). Jako ów "moment absolutnej interpretacji", "wiecznego zrywania" szaleństwo oznacza dla Foucaulta skok z interpretacyjnego poziomu języka - stanowiącego "graniczną sferę szaleństwa i czystego języka" (NFM, s. 260) - w jego zrywającą cały porządek sensu, a nie tylko logocentryczną alienację, głębię, na jego odwrotną, nie dającą się w nim wypowiedzieć stronę, a więc w sferę - odpowiadającego niewątpliwie temu, co Derrida nazwał różnią - pierwotnego, nieodróżnicowanego, czystego języka, "fundamentalnej otchłani znaczącego", w której język sensu przekształca się w "bełkot", to znaczy, jak zauważa T. Komendant, "przepływ pozbawionych nawet lokalnego znaczenia *signifiants*"<sup>[16]</sup>. Zrywając

porządek interpretacji, a wraz z nim porządek sensu, szaleństwo "powoduje być może w rezultacie zniknięcie samego interpretatora" (NFM, s. 257). Stanowiąc zatem kres tekstualno-dekonstrukcyjnej transgresji języka, szaleństwo byłoby dla Foucaulta negatywnym, zakładającym zniesienie przytomnego podmiotu, momentem poznania absolutnego, o którym przytaczany przez Foucaulta Nietzsche powiada, iż "mogłoby to stanowić nawet zasadniczą właściwość bytu, iż doskonale poznanie niesłoby zagładę temu, kto by je posiadał" [17]. Nietzsche, dodaje Foucault, "ujawnił w *Ecce Homo*" {gdzie doprowadził (...) do wtargnięcia do wewnątrz tych dociekań (nad tym "kto mówi" - P.P.) - by dać im siebie za podstawę - mówiącego i dociekającego podmiotu" (LMH, s. 313)} "jak bliski był temu doskonałemu poznaniu (...). Tak samo jak bliski mu był jesienią 1888 w Turynie" (NFM, s. 257).

Tą tekstualną interpretacją szaleństwa Foucault przyznawałby ostatecznie rację Derridzie, który w swej krytyce *Historii Szaleństwa* podważył zamysł mówienia o stanowiącym przecież "nieobecność dzieła" szaleństwie, ukazał je bowiem w jego związku z językiem jako zewnątrz języka (sensu) - dla Derridy będzie ono właśnie różnią - warunek i nieustanną możliwość cogito, języka i sensu: "Chociaż milczenie szaleństwa jest nieobecnością dzieła, nie jest zwykłą egzergą dzieła, nie jest przydatkiem wobec języka i sensu. Jest również ich, jak non-sens - granicą i zapasem na czarną godzinę" [18]. Foucault potwierdzi to, gdy powie, że szaleństwo "ani nie ujawnia, ani nie zdaje sprawy z narodzin dzieła", lecz określa "pustą formę, skąd bierze się to dzieło" (SzND, s. 151). Tym niemniej usiłuje tematyzować owo językowo zdesubstancjalizowane i zdeesencjalizowane szaleństwa, widząc w nim transgresywne, kładące kres podmiotowi "doświadczenie" "mrocznej sfery u spodu naszego istnienia", wiążąc zatem pierwotny język z szaleństwem, śmiercią i milczeniem. Na taką transgresywną interpretację myśli Nietzschego nie będzie już miejsca w *Archeologii Wiedzy*, w której Foucault usiłuje opisać właśnie dyskursywne warunki "narodzin dzieła".

W nietzscheańskiej krytyce języka Foucault widzi zakwestionowanie "wszelkich koncepcji języka czy znaczenia, które chciałyby objawić, wyzwolić właściwy człowiekowi byt" (CzS, s. 230). Jej ostatecznym celem była bowiem strategiczna krytyka kategorii "człowiek", racjonalnego i autonomicznego podmiotu, uwolnienie go z "przynależności do (...) całości antropologicznej" - "ta całość znika, a wraz z nią człowiek, jej przejściowy postulat" (SzND, s. 153). Zrywając usprawiedliwiającą roszczenia do uniwersalnej ważności więź między dyskursem a prawdą krytyka ta obala mit fundatorskiego Początku wraz z jego antropocentryczną funkcją: właśnie odniesienie do źródła miało mediatyzować konstytuujący tożsamy byt człowieka związek między skończonością jako pozytywnością i jako istotowością oraz umożliwić mu bycie "współczesnym swemu byciu", czyli bycie absolutną podstawą "swej własnej skończoności". Zrywając tę więź, ukazując bez-podstawność człowieka, Nietzsche - na gruncie dyskursu antropologicznego - "odnalazł punkt, gdzie człowiek i Bóg nawzajem od siebie zależą, gdzie śmierć Drugiego jest synonimem pierwszego" (CzS, s.233).

Sformułowanej przez Foucaulta tezy o końcu człowieka Nietzschee *explicite* nie wypowiedział. Jednakże łącząc w swej interpretacji Nietzschego ową tezę z nietzscheańskim stwierdzeniem "Bóg umarł", Foucault może znaleźć jej założenia nie tylko w nietzscheańskiej koncepcji interpretacji oraz w radykalnej krytyce podmiotu, ale również w teorii języka z *Wiedzy Radosnej*[19], na gruncie której krytyka ta - właśnie tak jak u samego Foucaulta - znajduje swoją ostateczną rację. Otóż w przekonaniu Nietzschego świadomość ludzka konstytuuje się i wyraża wyłącznie w języku rewindykującym w swej gramatycznej strukturze metafizyczną wizję świata i stanowiącym intersubiektywny wytwór zawiązującej się wokół przetrwania komunikacji społecznej: świadomość określa zatem pozornie autonomizująca podmiot interioryzacja i substancjalna unifikacja całości intersubiektywnych wymogów wyrażających się i znajdujących sankcję w jej językowo danych metafizycznych pretensjach do uniwersalnej ważności, a zatem do ufundowania ostatecznej podstawy bytu. Kres człowieka - racjonalnego, świadomego siebie podmiotu - stanowi konsekwencję kresu Boga



rozumianego jako podstawa, czyli zasada integracji i jedności podmiotu, gwarant jego tożsamości. Człowiek pozostaje, jak powiada Foucault, "bytem bez źródła".

\*

Kres podmiotów oznacza również kres racjonalnej, antropologicznej historii. Postulując uwolnienie historii od "antropologicznych okowów", Foucault rozwija swoją krytykę pod bezpośrednim wpływem krytyki niemieckiej demaskującej antropologiczno-antropocentryczny sens tradycyjnej wizji historii jako procesu dziejącego się ze względu na człowieka, czyli na osiągnięcie przezeń swej - stanowiącej cel historii i jej stopniowo aktualizowaną treść, wyznaczającej granice rozumności i sensowności istnienia historycznego - prawdy i istoty. W *Słowach i Rzeczach* wiąże powstanie mitu sensownej historii z pojawieniem się antropologicznego dyskursu, to znaczy fenomenu skończoności. Przestrzeń historii wyznacza gra pozytywności istnienia ludzkiego i tego, co w nim istotowe, które nie odsyła do ponadhistorycznego porządku wiecznych esencji, by znaleźć w tym, co empiryczne swoje ograniczenie, ale istnieje i rozwija się wyłącznie w tej faktyczności; znaczy to, że początek istnieje w historii, rozum jest rozumem historycznym, a historyczność fundamentalnym sposobem istnienia człowieka-w-świecie. Celem człowieka jest urzeczywistnienie istotowości w faktyczności, której alienującą go i rozprasającą obcość winien on, "nękany podmiot", znieść, by odzyskać siebie i stać się podstawą własnego istnienia; istotą dialektyki jest sama antropologia. Totalizująca rozproszone zdarzenia jedność historii jest zatem funkcją jedności podmiotu: "opis globalny koncentruje wszystkie zjawiska wokół jednego ośrodka: zasady, znaczenia, ducha, wizji świata, całościowej formy" (AW, s. 35). W tej krytycznej perspektywie Foucault widzi *Historię szaleństwa*, która odnosząc historię do transcendentnego początku, rewindykowała "<doświadczenie>", dowodząc tym samym, jak bardzo niedaleki był autor od uznania anonimowego i powszechnego podmiotu Historii" (AW, s. 42).

Niepowodzenie kolejnych dyskursów antropologicznej *epistémé*, bankructwo mitu fundatorskiego początku czyni z człowieka "byt bez źródła, kogoś, kto <nie ma ani ojczyzny, ani daty>, jego narodzin nie da się uchwycić, bowiem nie miały <miejsca> (...) został ujęty przez moce, które go rozpraszają" (CzS, s. 224-226); w ten sposób, pozbawiony źródła, traci swą tożsamość, zostaje wydany władzy historii i w niej rozproszony. Z kolei, pozbawiona stanowiącego rację jej istnienia syntetyzującego i totalizującego podmiotu, historia zostaje odantropologizowana, zdehumanizowana, oddialektyzowana: nie posiada organizującego jej jedność początku-celu, nie rozwija dialektycznie racjonalnych treści tożsamego podmiotu. Historii związanej z "poszukiwaniem źródłowych podstaw" Foucault przeciwstawia historię odwołującą się do "kategorii nieciągłości i różnicy, pojęcia progę, rozłamu i transformacji, opisów serii i granic" (AW, s. 39).

To antyhumanistyczne rozumienie historii wypracowane w *Słowach i Rzeczach* a następnie w *Archeologii Wiedzy* Foucault rozwinięte w następnym okresie swej twórczości; oderwie je jednak od teorii autonomicznych dyskursów i - w *Nadzorować i karać* - połączy z teorią władzy. Projekt tego - organizującego się teraz wokół figur władzy i ciała - rozumienia można łatwo znaleźć w tekście *Nietzsche, histoire, genealogie* stanowiącym interpretację genealogicznej myśli Nietzschego, niewątpliwie najbardziej oryginalną i samodzielną, a zarazem najbardziej płodną dla rozwoju jego własnej filozofii spośród przezeń przedstawionych; toteż stwierdzi, iż "genealogia moralności" mogłaby posłużyć za tytuł jego własnego dzieła. Tę rekonstrukcyjną interpretację można zamknąć w kilku zasadniczych ideach<sup>[20]</sup>

Rozproszenie początku. Myśl Nietzschego organizuje się wokół dwóch zasadniczych kategorii: *Ursprung* i *Herkunft*. Pierwsza oznacza źródło i leży u podstaw metafizyczno-antropologicznej wizji historii, stanowiącej "metahistoryczne rozwinięcie idealnych

znień i nieograniczonych teleologii" (NGH, s. 83-84). Wizję tę określa poszukiwanie "istotowej, pozaczasowej tajemnicy", idealnej esencji rzeczy. Ta doskonała istota poprzedza historyczne stawanie się rzeczy, uznane za coś gorszego i przypadkowego. Tymczasem genealogia rewindykuje "zmysł historyczny", którego brak, wedle Nietzschego, "jest dziedziczną wadą wszystkich filozofów"<sup>[21]</sup>. Toteż poszukiwaniu *Ursprung* rzeczy genealogia przeciwstawia badanie jej historycznego pochodzenia - *Herkunft*. Rzeczy nie posiadają determinującego ich transhistoryczną tożsamość początku, za "odległym idealnym źródłem" genealogia odnajduje niezliczone historyczne "szczegóły i przypadkowe zdarzenia, dzięki którym rzeczy powstały "kawalek po kawalku z figur, które były im obce" (NGH, s. 88, 86), stanowiąc efekt krzyżujących się w nich sekwencji zdarzeń i składając się z "rozszczepień i rys oraz heteronomicznych warstw". Genealogia odkrywa "niezliczone początki (...) zostawiające owe ledwo dostrzegalne ślady" w rzeczach, metafizycznemu początkowi przeciwstawia zatem wielość heterogenicznych początków. Toteż nie odkrywając poręczającej tożsamość rzeczy istoty oddziela radykalnie rezultat historycznego stawania się rzeczy od jej źródła - oto kluczowa i wyjściowa teza foucaultowskiej interpretacji przeciwstawionej historii teleologicznej genealogii Nietzschego<sup>[22]</sup>.

Ewenementalność historii. Nie posiadając fundującej jej tożsamość istoty rzecz jest produktem zdarzeń, genealogia odsłania zdarzeniowość historii, "jednorazowość zdarzeń". "Dziedzictwo" rzeczy nie jest "żadnym zdobytym posiadaniem", ani koniecznym momentem terażniejszości. Genealog nie odkrywa ciągłości konstytuujących rzecz zdarzeń, ale "incydenty, nieznane odchylenia, bądź takie całkowite, nagle zwroty, pomyłki, błędne oceny, mylne rachuby" (NGH, s. 83,89). Heterogeniczne szeregi zdarzeń nie są przeto powiązane ani kauzalnie ani celowo, nie dają się wintegrować w porządek historii globalnej: historia nie jest "jednolitą figurą, w którą wstępują zdarzenia, by uzyskać znaczenie, istotne cechy, ostateczny sens, pierwotną i ostateczną wartość" (NGH, s. 99); zdarzenia wiąże jedynie przypadek. Odsłaniając "różnorodne sceny, na których zdarzenia odgrywają różne role" (NGH,s.83), genealog deesencjalizuje je i przywraca im ich przypadkowość i ewenementalność.

Agonistyczny charakter zdarzeń. Istotę zdarzenia stanowi agonistyczny energetyzm: za każdym zdarzeniem kryje się walka sił, zmienne stosunki panowania. Owa "hazardowa gra podbojów" nie jest środkiem czy tworzywem urzeczywistniania ponadhistorycznych celów, nie znajduje kresu w wieńczącym ruch historii pokoju, nie prowadzi zatem do "uniwersalnej wzajemności, w której reguły na zawsze zastąpiłyby wojnę" (NGH, s.95); określające zmienne stosunki panowania reguły nie posiadają własnego "istotowego znaczenia", jest ono każdorazowo ustanawiane przez tego, kto się nimi posługuje, kto zawłaszcza je i opanowuje, by nadać im nowe znaczenie i w ten sposób zwrócić je przeciwko temu, komu wcześniej służyły. Nie są one po to by łagodzić przemoc, alle po to, by ją ciągle na nowo inscenizować i podtrzymywać; jako "ślepe i brutalne" instrumenty walki są one "wykalkulowanym zaspokojeniem furii, zaplanowanym przelewem krwi". Wzniosłe moralne dążenia nie są efektem moralnych konwersji, czy obrachowanej użyteczności, ale "rezultatem reguł, czy właściwie ich perwersji (NGH, s. 94). Zdarzenie stanowi właśnie modalność walki sił i ona też określa jego ewenementalność, nie jest ono bowiem "postanowieniem, umową, okresem panowania czy bitwą, ale odwróceniem stosunku sił" (NGH, s. 98), gwałtowną zmianą w stosunkach władzy. Zdarzenie sytuuje się w przestrzeni wrogiej konfrontacji, jest raczej nie-miejscem (miejsce oznaczałoby wspólną przestrzeń), do którego genealog odnosi kategorie "powstania"<sup>[23]</sup>, "pochodzenia" czy "ogniska sił" (Nietzsche), w nim też lokuje narodziny wzniosłych metafizycznych wartości i ideałów.

Fizykalizm. Wyodrębniając ewenementalny i agonistyczny charakter zdarzenia, genealog odwraca metafizycznie określoną relację między bliższym i dalszym, nie kieruje zatem spojrzenia na to, co odległe i wyższe - "najważniejsze epoki, najwyższe formy,

najogólniejsze idee, nieskalane jednostki"- ale na to, co najbliższe - na "ciało, system nerwowy, odżywianie i trawienie, energie", musi zatem "czatować na zdarzenia tam, gdzie najmniej się ich spodziewano i gdzie wydawały się nie mieć żadnej historii: w uczuciach, miłości, sumieniu, instynkcie" (NGH, s. 83, 99). Właśnie "ciało - i to wszystko, co porusza ciało jest miejscem historii", jej centrum i życiem. Genealogia tropi więc pochodzenia tam, gdzie "ciało krzyżuje się z historią", która kształtuje je i modeluje [24], zostawiając na nim swoje ślady, "stygmat minionych zdarzeń". Stanowiąc ową "zapisaną powierzchnię zdarzeń", ciało nadaje im jedność, której odmawia podmiotowości ludzkiej: "w ciele *ja* rozpuszcza się (...), stanowi masę, od której odrywają się elementy" (NGH, s. 91).

Odpodmiotowienie człowieka. Zredukowany do stanowiącego żywą pamięć historii walk ciała, człowiek przestaje być podmiotem suwerennych aktów, podmiotem historii: "analiza pochodzenia prowadzi do rozpuszczenia *ja*"; tam, gdzie *ja* "odnajduje swą tożsamość czy koherencję", genealog odnajduje "niezliczone początki", "heterogeniczne systemy, które pod maską *ja* odmawiają nam jakiegokolwiek tożsamości"(NGH, s. 89, 107). Rzekomo transcendentna jedność podmiotu stanowi jedynie "pustą syntezę", w której "roi się od tysiąca zapomnianych zdarzeń". Toteż genealogia nie odnajduje w człowieku niczego stałego, w oparciu o co można by "innych ludzi zrozumieć i rozpoznać się w nich"; badając pochodzenie ideałów i wartości "rozkłada je na kawałki", śledzi ich metamorfozy, gdyż wszystkie one, a w szczególności te (...) najbardziej dostojne i bezinteresowne mają historię" (NGH, s. 89,97).

Nieufność i ironia. Ironia genealogii nietzscheańskiej powstaje z "uwolnienia zmysłu historycznego od ponadhistorycznej historii". Ośmiesza ona bowiem najwyższe i najbardziej uświęcone wartości i ideały, ukazując ich niskie i wstydlive, amoralne początki, wyprowadzając wzniosłe dążenia "ze szkaradnych wniosków (...). *O pudenda origo*"[25]. Ironia genealogiczna rozciąga się również na całą wiedzę, a w tym i na pochodzenie "historii historyków". W przeciwieństwie do mającego ten sam "nieczysty i mętny początek" "historycznego zmysłu" genealogii kamufluje ona to "niskie" pochodzenie pod maską wyrastającego z plebejskiego resentymentu obiektywizmu, który pozwala świadomości prezentować się jako neutralna i "oddana wyłącznie prawdzie" (NGH, s. 101, 7?). W imię tej ascetycznej bezstronności wymaga ona od historyka "zanegowania własnego ciała (...), zatarcia własnej indywidualności, ażeby inni mogli zająć miejsce na scenie"; musi on "udawać śmierć, aby wstąpić do królestwa zmarłych, (...)przyjąć pozorne istnienie bez twarzy i nazwiska". (NGH, s. 102). Tymczasem za "ścisłością naukowej metody" genealog odnajduje "mamiętności uczonych"; badając "historię świadomości naukowej" odkrywa "formy i przekształcenia woli wiedzy, jakimi są instynkt, namiętność, inkwizytorska pasja, okrutne wyrachowanie, złośliwość" NGH, s. 107,1?).

Na koniec ironia genealogii zwraca się przeciwko różnym stylom uprawiania historii, ażeby uwolnić je od "antropologicznego modelu pamięci" na rzecz "przeciw-pamięci" i wygrać je przeciw ich własnemu pochodzeniu. Tę operację Nietzsche, jak sądzi Foucault, kieruje przeciwko wyróżnionym przez siebie w *Nieczesnych Rozważaniach* trzem typom historii: monumentalnej, antykwarycznej i krytycznej. Nie uwalnia ich autentycznego - rewindykującego wolność wobec historii - sensu, ale ów sens parodiuje, radykalizując właśnie ich szkodliwą dla aktywności jednostki, rozpuszczając ją w historii, nieautentyczność.

Historię monumentalną Nietzsche przekształca w "zastępującą rzeczywistość parodię" - "historię jako parodię i błazenadę". W grożącej paraliżem życia heroizacji przeszłości, w "kulcie pomników", genealogia rozpoznaje maskaradę tożsamości, "karnawał czasu, w którym nieustannie powracają maski"; dystansuje się wobec tej historii nie dlatego, że przeszłość jawi się jej jako niezbyt poważna, ale właśnie niezbyt poważna, czyni to, "ażeby nas w tak wielu powstających tożsamościach odrzeczywistnić" (NGH, s. 105).

Z odwołującej się do poczucia ciągłości dziejów historii antykwarycznej wyprowadza "zastępującą tożsamość rozpuszczenie",

nie szuka zatem "korzeni naszej tożsamości", ale ukazuje pluralność "kwestionujących ją niezliczonych dusz"<sup>[26]</sup>; historii tej nie przeciwstawia twórczej, prospektywnej aktywności, ale ukazuje "złożony szystem wielorakich, różnych elementów, które nie mogą zostać łącznie utrzymane przez żadną syntetyczną siłę" (NGH, s. 106, 107).

I wreszcie "historia krytyczna" - "historia jako poznanie" - przechodzi w "zastępującą prawdę ofiarę". Odsłaniając relatywność poznania, jego "niesprawiedliwość", genealogia niszczy potężne ochronne iluzje. Zamiast odrywać się od swych "empirycznych korzeni oraz pierwotnych potrzeb", potwierdzać "wolny podmiot", "wiedza w coraz większym stopniu kumuluje w sobie instynkt przemocy", "coś morderczego": niszczy bowiem jedno podmiotu, uwalnia w nim to wszystko, co pracuje nad jego rozpuszczeniem; w ten sposób wymaga odeń ofiary, wzywa go do "eksperymentowania ze sobą" (Nietzsche<sup>[27]</sup>).

Perspektywizm. W przeciwieństwie do "negującego własną perspektywę" historyka genealog ujawnia perspektywiczność "historycznego zmysłu", "nie zamazuje tego wszystkiego, co w jego wiedzy mogło zdradzić miejsce, z którego patrzy, punkt czasowy, w którym się znajduje, tego, po czyjej stronie się opowiada (...)". Afirmuje własną perspektywę i widzi w historii "szereg interpretacji", walkę o sens: wartości i ideały są tylko "różnorodnymi interpretacjami, które pojawiły się w teatrze działania i procedur sądowych" (NGH, s. 100, 96).

W *Nadzorować i karać* Foucault rozwija i aktualizuje zamysł tak zinterpretowanej genealogii Nietzschego (pomińmy na razie kwestię zgodności tej interpretacji z całością jego myśli). U jego podstaw leży odrzucenie kluczowej dla tradycyjnej filozofii moralno-politycznej opozycji między ujętym wedle modelu wojny stanem natury a wieńczącym rozwój cywilizacji stanem pokoju. I tak w duchu Nietzschego Foucault odwraca formułę Clausewitza: polityka jest "wojną prowadzoną innymi środkami" (HS, s. 84), a celebrowane przez cywilizację wartości wyłącznie "maszynami wojennymi". Toteż dla Foucaulta Nietzsche jest wyłącznie "filozofem władzy", który "stosunek władzy uczynił głównym przedmiotem (...) dyskursu filozoficznego i (...) <myśli> władzę bez zamykania jej wewnątrz określonej, gotowej do realizacji teorii politycznej" (GW, s.320) - "stąd ważność Nietzschego" (TH, s. 133).

Swoją interpretacją genealogii Nietzschego Foucault pokazuje jej - zapoznane przez tradycyjne interpretacje - znaczenie dla rozwoju nowoczesnej teorii politycznej<sup>[28]</sup>, a zatem jej aktualność. W przedstawionej przez siebie politycznej genealogii współczesności Foucault nawiązuje właśnie do dwóch kluczowych momentów genealogii Nietzschego: rozumienia władzy w kategoriach relacji sił i do politycznej dekonstrukcji podmiotu.

Władza. Władzę - kategoria strategiczna - Foucault ujmuje jako polimorficzną relację sił; jako "wrogi zaangażowanie sił" nie jest ona zatem dana, lecz wykonywana: nie jest utrzymywana czy posiadana tak jak instytucja, struktura, własność, ale jest ciągła i rozproszona - "zawszad się wylania" (rząd, państwo stanowią jedynie "instytucjonalną integrację stosunków władzy"); jest "koekstensywna z ciałem społecznym", czyli określa i przenika wszystkie formy komunikacji społecznej: "splata się z innymi rodzajami stosunków (produkcja, pokrewieństwo, rodzina, seksualność), dla których jest warunkującą i uwarunkowaną" (PS, s. 142)<sup>[29]</sup>; opór stanowi "immanentny korelat" stosunków władzy; stosunki władzy są relacjami ciał; prawda i wiedza stanowią formę władzy, tworząc z nią kompleks władza-wiedza (to rozwinięcie tezy Nietzschego, iż "wola prawdy" stanowi zakamuflowaną postać woli mocy), toteż prawda nie jest autonomiczną jakością stosunku człowieka do świata, ale produktem władzy określającej warunki prawomocności kategorii prawdy i fałszu, tworzącej zatem system "procedur dla produkcji, regulacji, dystrybucji i operacji stwierdzeń" (TH, s. 133). Władza jest zatem produktywna - "produkuje rzeczy, wzbudza przyjemności, tworzy wiedzę" (TH, s. 119). Ten pozytywny model

władzy Foucault przeciwstawia tradycyjnemu, negatywno-represywnemu rozumieniu władzy, która ogranicza, wyklucza i która - stąd jej jurydyczny charakter - relatywizuje represję do prawa jako instancji regulującej stosunku władzy. Tymczasem Foucault nie analizuje władzy w kategoriach prawa, legitymizacji władzy i jej granic, odtwarzającej jej substancję represji, ale w kategoriach strategii kontroli, normalizacji, dyscypliny i karania, mających na celu pomnażenie władzy, czyli produkowanie jej korelatu - społecznego ciała; w ten sposób władza określa formy oporu, neutralizując go, a zarazem uzasadniając nim swój byt.

Ta produktywna natura władzy ujawnia się w charakterystycznej dla współczesności władzy dyscyplinarnej, w której Foucault widzi totalitarną "mroczną, odwrotną stronę" procesu występującej pod hasłami Oświecenia racjonalizacji świata społecznego. Inscenizowany, celem odstraszenia, eksces przemocy represyjno-ekskluzyjnego typu władzy oraz normatywno-perswazyjne -odwołujące się do norm prawnych -moralnych - semiotyki władzy oświeconej (normatywna integracja) zastępuje ona dyscyplinarną normalizacją ciał wedle przeciwstawionemu temu, co patologiczne standardowi normalności. Poprzez koherentny system technik i procedur owa bio-władza dokonuje czasowo-przestrzennej kontroli i reglamentacji zachowań ciała, rozkłada je i różnicuje na funkcjonalnie powiązane elementy, które resyntetyzuje i ponownie integruje, celem maksymalizacji i optymalizacji jego dyskontowanych przez siebie sił. Praktyki dyscyplinarne tworzą sieć rozproszonych, zakorzeniających się w życiu codziennym anonimowych mikrowładz. Zasadę władzy dyscyplinarnej określa wydajność, minimalizacja kosztów i optymalizacja zysków (istotą stanowiącego model takiej władzy panoptikonu jest interioryzacja scentralizowanej obserwacji).

Podmiot. Apogeum władzy dyscyplinarnej Foucault wiąże z powstaniem nowożytnego podmiotu; podmiot ów jest zatem wynalazkiem polityczny, strategiczną kategorią władzy. W ten sposób Foucault, za Nietzschem, poddaje krytyce metafizyczno-humanistyczną koncepcję autonomicznego, pozahistorycznego podmiotu poznającego racjonalną strukturę bytu i poddającego się jego - uniwersalizującym istnienie podmiotu - intelligibilnym wymogom. Implikowana przez to rozumienie podmiotu relacja między tym, co racjonalne a tym, co polityczne poddaje władzę wymogowi transcendentnego uprawomocnienia, zgodnie z którym winna ona urzeczywistniać stanowiące o człowieczeństwie człowieka powszechne wartości. W tych genealogiach nowożytnego podmiotu Nietzsche i Foucault odwracają ów przywilej podmiotu nad władzą, konstatując nierozzerwalny związek między historycznym rozwojem władzy, a pojawieniem się na obszarze historii jednostki jako jednostki: wzrost panowania nad jednostką, a z drugiej strony wykształcenie się jednolitej, nowożytnej tożsamości podmiotowej oraz sukcesywnie postępująca subiektywizacja jednostki - przeżywającej siebie jako odrębną *ja* i poszukującej prawdy *własnego* istnienia - stanowią dwie strony jednego i tego samego historycznego procesu. Techniki subiektywizacji i autoidentyfikacji *ja* służą jego obiektywizacji i totalizacji. Rzekomo transcendentny i osobowy podmiot nie jest zewnętrznym przedmiotem odniesienia władzy, ale jej produktem, efektem strategii jej autooptymalizacji.

Jeśli Nietzsche, rozciągający zresztą władzę dyscyplinarną na cały rozwój kultury zachodniej, owego "olbrzymiego procesu" inkulturacji człowieka, zakłada stanowiącą efekt przemocy i okrucieństwa (Nietzsche mówi o "obyczajności obyczaju")<sup>[30]</sup> obiektywizację ciała jednostki jako coś danego i skupia się na opisie moralno-psychologicznych warunków ukonstytuowania się autonomicznego i racjonalnego podmiotu (wolnego i "udzielnego indywiduum"), którego wolność jest tylko formą odpowiedzialności za stadne wartości (ta zaś "jest tylko środkiem tresury i selekcji, mierzy ona zdolność sił reaktywnych do podlegania wpływom"<sup>[31]</sup>), to Foucault sprowadza władzę dyscyplinarną do jej konkretnych historycznych, współczesnych, form, a mianowicie - przynajmniej w *Nadzorować i Karać* - do dyscyplinarnych reżimów "ujarzmiania w jego materialnej instancji jako konstytucji podmiotu" w "ciągłym i

nieprzerwanym procesie, który podporządkowuje nasze ciała, rządzi naszymi gestami, dyktuje nasze zachowania" (TL, s 97). Analizuje zatem konkretne "dyscypliny cielesne" tworzące określone wzorce tożsamości poprzez oddziaływanie na pozbawione wewnętrznej zasady "uległe ciało". W *Woli Wiedzy* analizuje jednak konkretne reżimy subiektywizacji produkujące samoświadomość rozumianą jako podniesiona do rangi konstytutywnego autowymogu współczesnej jednostki kompulsywna praca docierania do windukowanej przez dyskursy dyscyplinarne prawdy jednostki: wywołany przez owo "przekleństwo" przymusu identyfikacji akt samowiedzy jest aktem władzy. I tak w wyniku produktywnej dyskursywizacji seksualności poszukująca prawdy własnej egzystencji jednostka "wymaga, by seks wypowiedział prawdę (...), by mówił nam o naszej prawdzie" (HS, s. ). Dla Nietzschego i Foucaulta podmiot wraz z wbudowanym weń potencjałem wolności stanowi produktywną fikcję władzy, jej korelat i nośnik.

W foucaultowskie genealogii nowożytnego podmiotu inspiracja nietzscheańska ujawnia się niewątpliwie najwyraźniej, ale i znajduje w niej zasadnicze ograniczenie stanowiące cenę radykalizacji projektu genealogicznego Nietzschego; ukazuje ono pewną selektywność dokonanej przez Foucaulta rekonstrukcji, jak również trudności jej aktualizacji w samym jego dziele. Chodzi o status woli mocy. U podstaw foucaultowskiej lektury genealogii Nietzschego leży połączenie genealogicznej demistyfikacji humanistyczno-metafizycznych ideałów (tzw. pozytywizm Nietzschego) z właściwą dla późnego Nietzschego ogólną metafizyką woli mocy rozumianej jako jednolita zasada życia, która przejawia się w pluralizmie zakładających i przeciwstawiających się sobie sił. Tą selektywną strategią interpretacyjną Foucault omija inny ważny moment doktryny woli mocy, wyartykułowany w interpretacji Deleuze'a, a który w antagonistyczny pluralizm sił wprowadza instancję niszczącą ich jednolitość, a mianowicie różnicę, czyli immanentne woli mocy dualistyczne zróżnicowanie sił wedle dwóch jakości woli mocy - negacji i afirmacji; wola mocy stanowi wówczas "żywiol różnicujący, żywiol genealogiczny, który określa stosunek siły do siły i wytwarza jakość siły"[32]. Ta jakościowa kwalifikacja sił stanowi o krytycznej podstawie myśli Nietzschego: z jednej strony pozwala opisać historię człowieka zachodniego jako historię postępującej degeneracji woli mocy, czyli triumf określonych przez negację (życia) sił reaktywnych, a z drugiej strony określić przenikającą dzieło Nietzschego strategię przewartościowania wszystkich wartości w afirmatywnej perspektywie nadczłowieka i wiecznego powrotu.

Rewindykacja różnicy ujawnia w myśli Nietzschego napięcie między koncepcją zróżnicowanej jakościowo woli mocy a projektem genealogii, którego zwróconą przeciwko teleologicznej historii istotę określa radykalna historyzacja życia możliwa dzięki heterogenicznej dyspersji początku, czyli rozerwaniu związku między źródłem rzeczy a historycznymi efektami jej stawania się. Różnicując jakościowo wolę mocy Nietzsche przemyca do genealogii to właśnie, co miała ona usunąć, a mianowicie pozahistoryczną naturę, esencję, woli mocy, pozwalającą zwaloryzować wszystkie przejawy życia, jako naturalne i nienaturalne, autentyczne i nieautentyczne; w ten sposób Nietzsche przywraca początek, źródło, i zapośrednicza na nowo zerwaną wcześniej na rzecz heterogenicznego rozproszenia więź między początkiem a rezultatem. Ta prowadząca do "naturalistycznego redukcjonizmu" esencjalizacja genealogii, która odtąd "staje się ahistoryczna"[33], pozwala dostrzec we wszystkich przejawach życia historycznie zmienne formy dwóch apriorycznych, fundamentalnych jakości, a następnie wpisać je w quasi-finalistyczną tendencję (degeneracja życia, triumf sił reaktywnych prowadzi stopniowo do ich autonegacji): Nietzsche wprowadzałby wówczas "bipolarną retrospektywną logikę, to jest znoszący prymat historii podział ewolucji na dwie główne epoki" - naturalną i nienaturalną (historia Zachodu)[34]. W ten sposób w filozofii Nietzschego uwidacznia się rozdarcie między zwróconą przeciwko wszelkiemu esencjalizmowi i mającą status metodologicznego postulatu genealogicznego analizą historycznych warunków powstania moralności a wolą mocy jako zasadą metafizyczną, między "metodologicznym punktem wyjścia (genealogii) a jej krytyczno-moralnym celem"[35]. Jest to również

rozbieżność między genealogią żywiącą się "serią ironicznymi i wzajemnie pobudzającymi się metafor", posiadających wyłącznie heurystyczną wartość, w ten sposób otwierającą nowy horyzont dla badań historycznych w kategoriach ciała i władzy jako odnoszących się do siebie symbiotycznie sił, a naturalistyczną (metafizyczną) interpretacją owych metafor.

Przeciwstawiając się esencjalizmowi, Foucault nawiązuje właśnie do metaforyczno-heurystycznej wersji genealogii, co pozwala mu jednoznacznie oddzielić genealogię od teleologicznej historii. W konsekwencji tej radykalizacji genealogii utożsamia to, co historyczne z tym, co społeczne, pozostając na poziomie historycznej rekonceptualizacji stosunków społecznych. W przeciwieństwie do Nietzschego, który, zakładając istnienie oderwanej od warunków historycznych natury, psychologizuje ciało, Foucault uwzględnia psychologię o tyle, o ile stanowi ona bezpośrednią funkcję oddziaływania praktyk dyscyplinarnych na bezwolne ciało. Jeśli w przypadku Nietzschego genealogiczny historyzm służy zwalczaniu esencjalizmu chrześcijańskiego w perspektywie programu przewartościowania wartości, to w przypadku Foucaulta prowadzi on do genealogicznego perspektywizmu i sceptycyzmu; Foucault nie określa bliżej filozoficznego statusu genealogii - nie precyzuje pojęcia siły - ograniczając się do rozsianych po całym dziele z tego okresu i implikujących ów status metodologicznych wskazówek. Jeśli Nietzsche zwraca się bezpośrednio przeciwko tradycji filozoficznej i podważa jej fundamentalne założenia środkami czysto filozoficznymi, to Foucault skupia się na praktycznym rozwijaniu filozoficznych kategorii; w przeciwieństwie do Nietzschego odstępuje od poruszającego się w filozoficznym horyzoncie całościowego ujęcia kultury zachodniej na rzecz selektywnego badania konkretnych, współczesnych form władzy.

Ale powyższe konsekwencje antyesencjalistycznej radykalizacji genealogii pociągają za sobą wiele trudności, których Nietzsche unika dzięki osłabiającemu ów radykalizm esencjalizmowi woli mocy. Foucault nie jest właśnie w stanie rozwinać filozoficznie wizji władzy jako pluralistycznej konfrontacji sił - stąd też biorą się pytania czy jest filozofem czy też historykiem. Ponadto, wizję tę trudno jest uzgodnić z istnieniem władzy dyscyplinarnej; otóż Foucault nie pokazuje, w jaki sposób dokonuje się przejście od powszechnej walki sił do współczesnego dyscyplinarnie zintegrowanego, stotalizowanego społeczeństwa. Odrzucając, z racji zredukowania podmiotu do uległego ciała, możliwość zarówno normatywnie umotywowanego (symbolicznego) konsensusu, jak i pragmatycznie ugruntowanego kompromisu, Foucault jest skazany na wyjaśnienie powstania władzy dyscyplinarnej w kategoriach przemocy; z kolei odwołanie się do niej stoi w konflikcie z pozytywno-produktywnym rozumieniem władzy. Pomimo krytyki teorii represji Foucault ześlizguje się w stronę negatywnego rozumienia władzy, tylko ono bowiem umożliwia przejście od agonistycznego monizmu władzy zdecentrowanej do monolitycznego - integrującego rozproszoną sieć mikrowładz, poddającego je zunifikowanym strategiom normalizacyjnym - niczym nie złagodzonego wszechpanowania władzy dyscyplinarnej nad "uległymi ciałami"<sup>[36]</sup>

Kwestia statusu podmiotu jest tu kluczowa. W opisach władzy dyscyplinarnej zostaje on pokazany jako wywłaszczony z osobowej struktury i sprowadzony do pozbawionej jakiegokolwiek intencjonalności, przedkulturowej zasady integracji pasywnej masy cielesnej. Tymczasem agonizm sił implikuje istnienie energetycznej aktywności sił uwikłanych w zmienne i płynne relacje władzy oraz przeciw-władzy; z kolei zaś Foucault neguje istnienie przedhistorycznej, stałej natury sił, czyniąc relacje władzy stosunkami historycznymi. W ten sposób albo redukuje podmiot do strukturowanego przez relacje władzy bezwolnego ciała, a wówczas nie jest w stanie ugruntować agonistycznej wizji władzy i przejścia do władzy dyscyplinarnej, albo też implicite nadaje walce sił status ontologiczny (przedhistoryczny), popadając w zakamuflowany genealogicznie esencjalizm i wykraczając poza historyczny radykalizm projektu genealogicznego

Ten dwuznaczny status podmiotu sprawia, iż Foucault nie określa krytycznych podstaw własnego projektu genealogicznego, wahając się między trzeźwym, bezlitosnym i ironicznym, pozytywizmem zdystansowanego genealoga a zaangażowaniem w imię pluralizmu sił i na rzecz oporu wobec dyscyplinarnego aparatu władzy. Przeciwnieństwo władzy agonicznej i władzy dyscyplinarnej zachowuje bowiem sens krytyczny, jest mianowicie przeciwieństwem "władzy <złej> (scentralizowanej) i władzy <dobrej> (zdecentralizowanej)"<sup>[37]</sup> i jako takie stanowi rezydium wyjściowego, przejętego od Nietzschego, wpisanego tu w horyzont władzy, dualizmu Dionizosa i Apolla, aczkolwiek, "choć wydaje się że wszystko w jego krytyce moderny koncentruje się na cierpieniu ludzkiego ciała wskutek dyscyplinarnych aktów nowoczesnego aparatu władzy, to w jego teorii nie ma niczego, co pozwoliłoby wyartykułować owo cierpienie *jako* cierpienie"<sup>[38]</sup> i ugruntować ideę oporu.

Te właśnie trudności skłoniły Foucaulta do dokonania ostatniego już zwrotu i zrewidowania całej koncepcji władzy z lat siedemdziesiątych pod znakiem rewindykacji wolnego, zdolnego do autonomicznych działań podmiotu jako podstawy agonistycznych stosunków władzy. Stosunków tych nie redukuje już do nakierowanych bezpośrednio na rzeczy i innych stosunków przemocy, ale odróżnia od nich stosunki skierowane na działania innych (władza dyscyplinarna, o której zminimalizowanie chodzi, jest właśnie ich alienacją i zwyrodnieniem); miarę wolności podmiotu stanowi zdolność wywierania wpływu na wolność innych. W ten sposób Foucault wraca do wyjściowych, agonistycznych założeń koncepcji z *Nadzorować i Karać*; agonistyczne stosunki sił nie są, jak w przypadku władzy dyscyplinarnej, "bezpośrednią konfrontacją władzy i wolności", w której władza i wolność wykluczają się, ale "permanentną prowokacją", nieustannym oddziaływaniem jednostek na siebie, poprzez które mogą one "odrzuć narzucone formy tożsamości i w ten sposób komunikować sobie swoją odmienność i <inność>"<sup>[39]</sup>. Wolność jednostek nie jest czymś stałym, przeciwstawnym władzy (liberalizm), nie posiada definitywnej, pozahistorycznej natury, lecz, jako kategoria historyczna, stanowi produkt czy raczej uboczny efekt polityczno-dyscyplinarnej konstytucji podmiotu, związanych z nią historycznych reżimów subiektywizacji<sup>[40]</sup> - toteż "wolność jest praktyką", nieustannie zagrożoną możliwością, a nie czymś danym i zastanym. Jako owa autonomiczna nadwyżka stosunków władzy, swój najwyższy wyraz znajduje ona w wyrwijającej jednostkę z przymusu władzy zdolności panowania nad sobą, aktywnego kształtowania siebie w oparciu o ustanowione przez siebie reguły. Tą ideą estetyzacji istnienia, Foucault, odrzucający genealogiczny zamysł odpodmiotwienia człowieka, nawiązuje do dwóch innych zasadniczych motywów myśli Nietzschego związanych z koncepcją - u Nietzschego jeszcze esencjalistyczno-metafizyczną - woli mocy, a mianowicie do idei panowania nad sobą oraz "stylizowania natury", "smaku", "dzieła" ("jednego trzeba. - Charakterowi swemu nadać styl - wielka i rzadka sztuka"<sup>[41]</sup>): "sądzę, iż istnieje jedna praktyczna konsekwencja idei, że ja nie jest nam dane: możemy tworzyć siebie niczym dzieło sztuki (GE, s. 237). Tak jak i Nietzsche, a w przeciwieństwie do postmodernizmu, Foucault nadaje koncepcji istnienia estetycznego sens krytyczny, nie zaś zachowawczy, celem estetycznej heroizacji siebie jest bowiem estetyczne przeobrażenie życia codziennego, walka przeciwko dyscyplinarnym strategiom subiektywizacji i normalizacyjnym standardom tożsamości<sup>[42]</sup> chodzi o "wyzwolenie nas zarówno od państwa, jak i od typu indywidualizacji, który jest związany z państwem" (SP, s. 216), a zatem - Foucault łączy tu genealogię etyczno-estetycznego podmiotu z myśleniem transgresywnym, jak również z nietzscheańską ideą nieustannego przekraczania siebie - o poszukiwanie nowych form podmiotowych, czyli eksplorowanie plastycznych granic tożsamości poprzez odróżnienie w niej tego, co konieczne od tego, co historycznie przygodne i narzucone.

Podsumujmy. Strategię interpretacyjną obraną przez Foucaulta wobec myśli Nietzschego określa interioryzująca ją i radykalizująca asymilacja i zawłaszczenie: Foucault czyta Nietzschego w perspektywie własnej myśli, problematyzując ją w



aktualizowanych przez nią wyjściowych kategoriach myśli Nietzschego; toteż interpretacja filozofii Nietzschego stanowi integralny składnik jego myśli, rozwija się wraz z nią (historia dzieła Foucaulta jest w jakiejś mierze historia jego interpretacji Nietzschego). Na początku swej twórczości Foucault, poddając radykalnej krytyce racjonalistyczną metafizykę (racjonalistyczną substancję człowieka i kultury zachodniej), przeciwstawia jej, za Nietzschem, metafizykę szaleństwa rewindykującą w perspektywie mrocznego *sacrum* tragiczną naturę świata. W fazie transgresywnej tej metafizyki, idąc tropem krytyki nietzscheańskiej, podważa jej substancjalistyczno-dialektyczne założenia i kategorie - początku, źródłowego doświadczenia i jego niezmiennego podmiotu, rozpuszczając je w nieskończonym ruchu transgresji, w którym stają się mitem. Wzrastająca pustka tego mitu w dziele Foucaulta staje się funkcją zwrócenia uwagi na ograniczający i wypalający transgresję autonomizujący się ruch historii, kultury, języka i władzy. Toteż w następnym okresie, nawiązując do genealogii nietzscheańskiej, zwraca się przeciwko metafizycznym założeniom transgresji, a zatem przeciwko metafizyce *tout court*: rozpuszcza jej prawdy, początek, podmiot, sens, w heterologicznym ruchu historii i w grach władzy. W ostatnim okresie, w etycznej genealogii podmiotu, odwołując się do nietzscheańskich kategorii woli mocy jako zasady aktywnego kształtowania siebie, sublimacji i przewycięzania siebie, usiłuje odnaleźć wolny, czy też raczej, stający się wolnym, w imię troski o siebie, podmiot, który nie odsyła już do wyznaczającego jego naturę, istotę, tożsamość początku, ale który nie byłby również, jako twór historii, ubezwłasnowolniony przez ową historię, zatem podmiot - i w tym odsłania się cała ambiwalencja współczesności - sytuujący się poza metafizyką i poza historią (zarówno racjonalną, jak i heterologiczną).

---

[1] Foucault napisał jeszcze, wraz z Deleuze'm, przedmowę do francuskiego wydania *Wiedzy Radosnej (Oeuvres philosophiques completes: Le gai savoir. Les fragments posthumes)*, Paris 1967.

[2] H. Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Ed. Soak im Junius Verl., Hamburg 1989, s. 30.

[3] Renesans wyklucza szaleństwo ze świata społecznego (*stultifera navis*), ale zarazem rozpoznaje w nim niepokojący dostęp do kosmicznej prawdy istnienia, "tragicznej obcości świata", która objawia się w nieuniknioności fatum, słabości i niepewności bytu ludzkiego, nawiedzających go i nie dających się opanować snach i fantazmatach, w ośmieszającej powagę życia śmierci.

[4] Wyznacza je z jednej strony inauguracyjny gest filozofii kartezjańskiej, wykluczającej szaleństwo z ekonomii wątpienia i myślenia poszukującego prawdu podmiotu, a z drugiej strony gest "wielkiego zamknięcia", internowania jednostek i grup zagrażających społecznemu porządkowi.

[5] D. Cook, *Nietzsche, Foucault, tragedy, w: Philosophy Nietzsche, Foucault, tragedy, w: Philosophy and Literature*, 13 (1989), s. 141.

[6] D. Cook, op. cit., s. 144-147.

[7] G. Deleuze, Foucault, Minuit, Paris 1986.

[8] L. McNay, *Foucault. A critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 1994, s. 37-39.

[9] "Grecy pozostawali w relacji do czego, co nazywali *hybris* (...)" (SzN, s. 136) "niepomiarowaniem", "pychą" - "niebezpieczeństwem przyprawiającym ich o drzenie, tak że ledwie dostrzegali je, natychmiast odwracali wzrok" - utrzymywali się w dystansie "raczej na odległość, w samym sercu dali, gdzie było przez nich podtrzymywane" (SzND, s. 145). Jednakże kulturowa moc "rewelatorskiej trwogi" padła ofiarą "uspakajającej dialektyki Sokratesa". Ponawiając to nietzscheańskie oskarżenie Sokratesa o "odrzućenie tragedii w historii", Foucault popada - co zauważył Derrida - w sprzeczność z całą logiką *Historii Szaleństwa*, wedle której to w klasycyzmie dokonał się "rozstęp między rozumem i nierozumem".

[10] F. Nietzsche, *Ecc Homo*, przeł. B. Baran, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 69.

- [11] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja-Pavo, Warszawa 1993, s. 15.
- [12] Ibidem, s. 16.
- [13] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1994.
- [14] Ibidem, s. 202, 211.
- [15] Ibidem, s. 202.
- [16] T. Komendant, *Władzę dyskursu*, Spacja, Warszawa 1997, s. 97.
- [17] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1905, s. 57.
- [18] J. Derrida, *Cogito i Historia Szaleństwa*, w: *Literatura na Świecie*, 6 (1988), s. 180.
- [19] F. Nietzsche, *Wiedza Radosna*, przeł. W. Berent, Warszawa 1906-1907, s. 306-310.
- [20] Wyróżnione przez M. Kuscha (*Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991, s. 165-226) idee "odkrycia agonistycznych zdarzeń", "fizykalizmu", "nieufności i ironii" oraz "perspektywizmu" rozszerzamy o "rozproszenie początku" "odpodmiotowienie podmiotu" "ewenementalny charakter zdarzeń".
- [21] "Przecież wszystko się stawało, **nie ma faktów wiecznych**: jak nie ma prawd absolutnych. - Tedy **filozofowanie historyczne** jest odtąd konieczne, a obok niego cnota skromności", F. Nietzsche, *Ludzkie, Aryludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1909-1910, s. 19.
- [22] J. Minson, *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, Macmillan Press, Houndmills 1986, s. 76-77.
- [23] "Powstanie jest więc wstąpieniem sił na scenę, ich skokiem spoza kulis" (NGH, s. 93)
- [24] "Ciało podlega "zmianom sposobu życia (...), rytmom pracy, wolnego czasu i świata; jest zatrutowane - pokarmem i wartościami, związanymi z odżywianiem nawykami i prawami moralnymi; opiera się" (NGH, s. 97).
- [25] F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1912, s. 101.
- [26] Idem, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1909-1910, s. 22.
- [27] Idem, *Jutrzenka*, s. 362; por. 323-324..
- [28] Por. K. Ansell-Pearson, *The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory*, w: *Nietzsche-Studien 20* (1991), s. 270 i nn.
- [29] I tak analizując powstanie kapitalizmu, Foucault odwraca marksowską tezę o primacie ekonomii nad polityką i pokazuje, iż akumulacja kapitału była dopiero możliwa na gruncie władzy dyscyplinarnej.
- [30] Por. F. Nietzsche, *Genealogia moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa 1913, s. 59-64.
- [31] G. Deleuze, op.cit. s. 144.
- [32] Ibidem, s. 67, por. s. 55-70.
- [33] Minson, op. cit., s. 71.
- [34] Ibidem, s. 70).
- [35] Ibidem, s. 75.
- [36] Por. L. McNay, s. 111-112.
- [37] H. Fink-Eitel, *Michel Foucaults Analytik der Macht*, w: *Anstreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, F. A. Kittler (hrsg.), UTB, Paderborn 1980, s. 64.

[38] A. Honneth, *Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne*, w: "Postmoderne" oder der Kampf um Zukunft, P. Kemper (hrsg), Fischer, Frankfurt am Main 1988, s. 142.

[39] L. MacNay, op. cit., s. 128.

[40] "Sądzę, iż nie istnieje suwerenny, gruntujący podmiot, uniwersalna forma podmiotu, którą można by wszędzie znaleźć. Jestem bardzo sceptyczny wobec takiego poglądu na podmiot (...). Przeciwnie, sądzę, że podmiot konstituuje się poprzez praktyki ujarzmania, bądź, w sposób bardziej autonomiczny, poprzez praktyki wyzwania, wolności" (AE, s. 50, za: L. MacNay, op. cit., s. 131)

[41] F. Nietzsche, *Wiedza Radosna*, s. 234.

[42] L. MacNay, op. cit., s. 167.

#### WYKAZ SKRÓTÓW CYTOWANYCH DZIEŁ FOUCAULTA

AW: *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

CzS: *Człowiek i jego sobowtór* (fragment *Słów i rzeczy*), przeł. T. Komendant, w: "Literatura na świecie" 6 (1988), s. 200-234.

GE: *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, w: H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, s.229-252. Chicago 1983

GW: *Gry władzy*, przeł. T. Komendant, w: "Literatura na świecie" 6 (1988), s. 308-320.

HS: *Historia seksualności*, B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

HSz: *Historia Szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

LI: *Language a l' infini*, w: "Tel Quel" 15 (1963), s. 44-53.

LMH: *Literatura, mowa, historia*, przeł. S. Cichowicz, w: "Literatura na świecie" 7 (1973), s. 289-315.

NFM: *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, "Literatura na świecie" 6 (1988), s. 252-261.

NGH: *Nietzsche, die Genealogie, Historie, w: Von der Subversion des Wissens*, W. Seitter (hrsg), Hanser, Munchen 1974, s. 83-109.

PT: *Przedmowa do transgresji*, przeł. T. Komendant, w: *Transgresje 3. Osoby*, pod red. M. Janion, S. Rośka, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 300-320.

PS: *Power and Strategies*, w: *Power/Knowledge. Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, C. Gordon (ed.), Pantheon Book, New York 1981, s. 134-145.

SP: *Subject and Power*, w: H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault...*, s. 208-224.

SzN: *Szaleństwo i nierozum*, przeł. T. Komendant, w: "Literatura na świecie" 6 (1988): , s. 134-142.

SzND: *Szaleństwo, nieobecność dzieła*, przeł. T. Komendant, w: "Literatura na świecie" 6 (1988), s. 143-153.

TH: *Truth and Power*, w: *Power/Knowledge...*, s. 109-133.

TL: *Two Lectures*, w: "Power/Knowledge...", s. 78-108.

**STRONA GŁÓWNA ARTYKUŁY PRZEKŁADY RECENZJE BIBLIOGRAFIE LINKI REDAKCJA KONTAKT**