

PROBLEMY

MARIA SOLARSKA
Poznań

MICHEL FOUCAULT JAKO HISTORYK

Abstract

Maria Solarska, *Michel Foucault as a Historian*.

The article presents Michel Foucault as a scholar, who is considered a heretic by traditional historians. The Author presents three ways in which we can capture Foucault's characteristic way of thinking and writing of history: questioning the traditional way of writing history based on linearity, totality and individual consciousness; offering new subject to be investigated by historians (the history of truth, relation between power and knowledge) and stressing the historical nature of a human being.

Zawsze pisałem tylko fikcje i jestem tego doskonale świadom.
Wierzę jednak, że można pozwolić na działanie fikcji w obrębie prawdy.
Michel Foucault

„Uwaga, nie pozwólcie umknąć geniuszowi” — miał napisać Georges Dumézil do kilku swych kolegów, polecając kandydaturę Michela Foucault do Collège de France. Niewątpliwie, Foucault to jedna z najwybitniejszych i najgłośniejszych postaci współczesnej humanistyki. Urodzony w Poitiers 15 października 1926 roku, od 1946 uczył się w École Normale Supérieure w Paryżu, w 1952 r. uzyskał dyplom z psychologii patologicznej w Institut de Psychologie. W latach 1955–1960 jako lektor i wykładowca literatury francuskiej był w Uppsali, Warszawie, Hamburgu. Po powrocie wykładał w Clermont-Ferrand, a w 1970 r. objął utworzoną dla niego Katedrę Historii Systemów Myślenia w Collège de France. Zmarł 25 czerwca 1984 r. Jest autorem między innymi: *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (Paris 1961) [*Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1987], *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Paris 1963), *Raymond Roussel* (Paris 1963), *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966), *L'archéologie du savoir* (Paris 1969) [*Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977], *L'ordre du discours. Leçon inaugural au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (Paris 1971), *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris 1975) [*Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1993], *Histoire de la sexualité*, t. 1–3 (Paris 1976–1984) [*Historia seksualności*, t. 1–3, Warszawa 1995].

Często wskazuje się na wpływ, jaki na myślenie Foucaulta wywarli Jean Hyppolite, Georges Canguilhem czy Louis Althusser, przede wszystkim jednak trzeba tu wymienić Friedricha Nietzschego. Trzeba wspomnieć także nazwiska takie jak Maurice Blanchot, Georges Bataille, Roland Barthes, Gilles Deleuze czy Jacques Derrida, z którymi, w różny sposób, Foucault współbrzmiał. W intelektualnej drodze autora *Historii szaleństwa* odnaleźć można najważniejsze problemy, jakie dyskutowano we współczesnej humanistyce, jak problem podmiotu, przedstawienia czy narracji.

W niniejszym tekście proponuję przyjrzeć się Foucaultowi jako historykowi. Pozwala to dostrzec, moim zdaniem, konsekwentną linię myślenia autora *Historii szaleństwa* będącą realizacją pewnego programu badawczego. Niżej pragnę zasygnalizować kilka, jak sądzę, istotnych, z tego punktu widzenia, spraw.

Najpierw chciałabym zwrócić uwagę na to, że czyniąc przedmiotem swego zainteresowania systemy myślenia, historię myśli jako myśli o prawdzie Foucault proponuje inne od tradycyjnego podejście do źródła historycznego oraz odmienną od tradycyjnej periodyzację dziejów. Następnie próbuję odpowiedzieć na pytanie: na czym miałyby polegać historia prawdy, którą Foucault chciał pisać? Wskazuję, że prawda, rozumiana jako reguły określające w danym czasie i przestrzeni to, co jest uważane za prawdziwe bądź fałszywe, ustalana jest przez badanie tych obszarów świata społecznego, na których jest ona przekraczana. To znaczy, że aby określić zdrowie, normę, standard, trzeba przyjrzeć się tym instytucjom, praktykom, postawom, które są ich zaprzeczeniem i przez to zaprzeczenie konstytuują granicę między zdrowiem i chorobą, prawdą i fałszem, dobrem i złem.

Kolejną kwestią, na którą chcę zwrócić uwagę, jest problem człowieka w Foucaultowskim myśleniu o historii. Po pierwsze, chodzi tu o potraktowanie człowieka jako nosiciela swej kultury, przez tę kulturę „stwarzanego”, „mówionego” tą kulturą. Po drugie, wskazuję, że takie ujęcie człowieka, ukazanie sieci relacji władzy, w które jest on uwikłany, nie oznacza pojmowania go jako kompletnie bezwolnego wobec otaczającego świata.

Próba ujrzenia w Foucaulcie historyka skłania do zastanowienia się nad tym, czym jest historia, co stanowi jej przedmiot zainteresowania. Postrzeżenie Foucaulta jako historyka sprawia, że historia zyskuje jeszcze jeden, niezwykle inspirujący wymiar, jest pociągającą przygodą intelektualną i pozwala, być może lepiej, a na pewno ciekawiej, rozumieć otaczający świat.

„DRUGA STRONA HISTORII”

Michel Foucault (1926–1984) to we współczesnej humanistyce postać tyleż wybitna co kontrowersyjna. Jego interdyscyplinarna działalność i niekonwencjonalny sposób myślenia zjednywał i zjednuje mu spore grono zarówno zwolenników, jak i przeciwników wśród filozofów, socjologów, etnologów, historyków, literaturoznawców, politologów itp. Cóż takiego jest w myśli foucauldiańskiej, że trudno pozostać wobec niej obojętnym? Pytanie to ma już wiele odpowiedzi w postaci różnych prac poświęconych różnorodnym aspektom twórczości Foucaulta¹. Rozpatrywano w nich czy to kreślone przez niego

¹ Np. J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris 1977; G. Deleuze, *Un novel archiviste*, Montpellier 1972; H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, with an*

wizje społeczeństwa, czy to sposoby pojmowania i pisania literatury, czy to rozumienie kategorii filozoficznych. Zastanawiano się także nad jego ewentualną przynależnością do któregoś z nurtów filozoficznych (chodzi tu zwłaszcza o problem jego związków ze strukturalizmem i rodzaju „duchowego patronatu” nad poststrukturalizmem). Postrzega się więc autora *Historii szaleństwa* jako socjologa, filozofa, etnologa nie dlatego, jak się wydaje, iż jest on reprezentantem konkretnej dyscypliny, lecz ze względu na to, że jego prace dotyczą pola zainteresowania owych dziedzin.

Moim zdaniem, niezwykle interesujące i inspirujące jest spojrzenie na Foucault jak na historyka. Jego prace należą do historii, ze względu na dziedzinę, której dotyczą. Jednak jego sposób pisania o historii, pytania, jakie wobec niej stawia, i metoda, którą się posługuje, są na tyle niestandardowe i obce zwyczajowemu myśleniu o historii, że dla wielu pomysł myślenia o autorze *Historii szaleństwa* jako historyku pozostaje obcy.

* * *

Na kartach prac Foucaulta historia jawi się daleka od stereotypowego, tradycyjnego myślenia i pisania o historii. Sam Foucault, by się od tego stereotypu odciąć, używał słowa „archeologia”².

Tradycyjna historiografia przyzwyczajają do tego, by myśleć o historii w kategoriach ciągłości, trwania, linearnego rozwoju, kontynuacji, świadomego podmiotu ludzkiego działającego w dziejach. Historia, o której pisze Foucault, opiera się na opozycyjnych założeniach. To, co przede wszystkim interesuje autora *Historii szaleństwa*, to historyczność wiedzy, myślenia, prawdy; to, że w różnych epokach istniały odmienne konfiguracje wiedzy, różne systemy myślenia, które sprawiały, że możliwe było pojawianie się określonych, właściwych danej epoce postaci, form, obrazów świata społecznego. Inaczej mówiąc: przedmiot zainteresowania foucauldiańskiej historii stanowią specyficzne dla określonych epok systemy myślenia (używając nazwy katedry, którą Foucault objął w Collège de France w 1970 roku). Trzeba jednak podkreślić, że nie chodzi mu o rekonstrukcję poglądów, idei, koncepcji powstałych w danym czasie, lecz o próbę uchwycenia pola reguł, zasad, które umożliwiają pojawienie się określonych poglądów,

afterword by Michel Foucault, Chicago 1982; A. Kremer-Marietti, *Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris 1974; E. Kurzwel, *The Age of Structuralism. Lévi-Strauss to Foucault*, New York 1980; R. Mandrou, *Trois clés pour comprendre l'histoire de la folie à l'époque classique*, „Annales ESC” 4, 1962; J. Rajchman, *The Freedom of Philosophy*, New York 1985; P. Veyne, *Foucault révolutionnaire l'histoire*, [w:] tegoż, *Comment on écrit l'histoire*, Paris 1978; H. White, *Foucault Decoded: Notes From Underground*, „History and Theory” 2, 1973; S. Cichowicz, *Sprzeniewierzony duchowi*, „Literatura na Świecie” 7, 1973; M. Czerwiński, *Hermeneutyka Michela Foucault*, [w:] *Problemy wiedzy o kulturze*, Wrocław 1986; T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994; S. Magala, *Foucault, czyli władza we krwi i w aerozolu*, „Miesięcznik Literacki” 10–11, 1985; J. Topolski, *Między strukturalizmem a historyzmem: Michel Foucault i jego filozofia historii*, [w:] tegoż, *Marksizm i historia*, Warszawa 1977.

² Warto zwrócić tu uwagę na podtytuły takich prac jak *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, czy *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Wyłożeniu tego, w jakim sensie używa słowa „archeologia”, Foucault poświęcił *Archeologię wiedzy* [*L'archéologie du savoir*].

rodzajów dyskursów, form wiedzy, rodzajów praktyk. Można powiedzieć tak: Foucaulta nie tyle interesuje dotarcie do „prawdziwego” obrazu badanej rzeczywistości, lecz ustalenie reguł, które stanowią o tym, że pewien obraz rzeczywistości, świata — pewien sposób myślenia o nim i działania w nim — był możliwy i uznawany za prawdziwy³.

Przedstawiony wyżej przedmiot poszukiwań historycznych Foucaulta wymaga, jak łatwo się domyślić, zupełnie innego podejścia do źródeł, innych pytań wobec nich stawianych, niż w historii rozumianej tradycyjnie. Autor *Archeologii wiedzy* kwestionuje więc przede wszystkim dokumenty, które — jak powiada:

... pytano nie tylko, co znaczą, ale też czy mówią prawdę i na jakiej podstawie mogą się za prawdomówne podawać, czy są rzetelne, czy zwodnicze, pełne informacji, czy niewiedzy, autentyczne czy podrabiane. Lecz wszystkie te pytania oraz cały wielki krytyczny niepokój wskazywały jeden cel: odtworzyć z tego, co mówią dokumenty — choć czasem mówią półsłówkami — przeszłość, z której pochodzą i która znikła daleko za nimi.⁴

Na skutek trwającej przemiany, „która datuje się nie od dzisiaj i która zapewne nie jest jeszcze zakończona”⁵, zmienia się stosunek historii do dokumentu (źródła):

Naczelne zadanie, jakie sobie stawia, nie polega na tym, by go interpretować, by ustalić, czy mówi prawdę i jaka jest wartość jego przekazu, ale na tym, by przetworzyć go od wewnątrz i opracować: organizuje go, rozcina, dzieli, porządkuje, wyodrębnia poziomy, ustanawia serie, odróżnia to, co walentne, od tego co walentne nie jest, wykrywa składniki, określa jednostki, opisuje stosunki. Dokument nie jest już zatem dla historii ową bierną materią, z której próbuje ona odbudować to, co ludzie zrobili lub powiedzieli, to co przeminęło i czego pozostało jedynie piętno: obecnie usiłuje się wyróżniać w samej dokumentarnej tkance jednostki, zespoły, serie, powiązania. (...) Dzisiaj historia jest tym, co przekształca dokumenty w zabytki, i co odsłania — tam gdzie odczytywano ślady, jakie pozostawili ludzie, tam gdzie próbowano domyśleć się po omacku, czym byli — zbiór elementów, które należy wyodrębnić, podzielić na grupy, zwaloryzować, ułożyć w związki, połączyć w całości. Był czas, gdy archeologia, jako dziedzina niemych zabytków, biernych śladów, przedmiotów bez kontekstu i rzeczy pozostawionych przez przeszłość, zmierzała ku historii i nabierała sensu jedynie dzięki odtwarzaniu dyskursu historycznego. Można by rzec, igrając nieco słowami, że dzisiejsza historia zmierza ku archeologii — ku wewnętrznemu opisowi zabytku.⁶

Historia, która jest archeologią wiedzy, traktuje więc źródło historyczne jako anonimowy zabytek, a nie dokument mający swego autora. Badacz stoi wobec pozostałości, której nie może ukontekstować żadnym zewnętrznym wobec źródła wytłumaczeniem w rodzaju świadomości jego twórcy. Nie jest tu bowiem istotny autor wypowiedzi, lecz sam fakt jej zaistnienia. Stąd źródło analizowane jest „od wewnątrz”, od strony reguł rządzących jego taką, a nie inną formą, przynależności do określonego dyskursu, którego

³ Uwaga ta i konsekwencje, jakie można z niej wyciągnąć, zostaną rozwinięte w następnej części.

⁴ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, wstęp J. Topolski, PIW, Warszawa 1977, s. 30–31.

⁵ *Ibidem*, s. 31.

⁶ *Ibidem*, s. 31–32.

jest elementem i produktem. To właśnie stanowi o tym, że przekaz trzeba od wewnątrz przetworzyć i opracować — rozcinać, wyodrębniać poziomy ustanawiać serie, że „usiłuje się wyróżniać w samej dokumentarnej tkance jednostki, zespoły, serie, powiązania”, a nie traktować źródło (dokument) jako bierną materię, z której próbuje się „odbudować to, co ludzie zrobili lub powiedzieli, to co przeminęło i czego pozostało jedynie piętno”.

Można dostrzec tu dwie cechy będące przeciwieństwem założeń historii tradycyjnej, a które zdają się stanowić podstawę foucauldiańskiego, „archeologicznego” spojrzenia na historię. Są to: porzucenie linearności oraz świadomego podmiotu sprawczego.

Dzieje się tak, jakby było szczególnie trudno w dziedzinie owej historii, której kształt ludzie kreślą swymi własnymi ideami i własnym poznaniem, sformułować ogólną teorię nieciągłości, odrębnych serii, granic, jednostek, swoistych początków, zróżnicowanych autonomii i zależności. Jakby wzbraniano się ze szczególną odrazą przed tym, by pomyśleć różnicę, by opisać odstępę i rozproszenia, by rozbić uspokajającą formę identyczności — tam gdzie przyzwyczajono się szukać początków, cofać się w nieskończoność wzdłuż szeregu antecedenсів, odtwarzać tradycję, śledzić krzywe ewolucji, szkicować teleologie i uciekać się nieustannie do metaforyki życia. Albo mówiąc dokładniej, jakby z owych pojęć progę, mutacji, niezależnego systemu czy ograniczonej serii — używanych już w praktyce przez historyków — trudno byłoby zbudować teorię, wyciągnąć ogólne wnioski lub nawet wysnuć wszelkie możliwe implikacje. Jak gdybyśmy się lękali pomyśleć Inność w obrębie naszej własnej myśli.⁷

Powodu uporczywego postrzegania historii myśli jako miejsca „nieprzerwanych ciągłości”⁸ Foucault upatruje w tym, że idea ciągłości historycznej związana jest z wszechwładzą świadomości:

Historia ciągła jest nieodzownym korelatem źródłowej funkcji podmiotu — gwarancją, że wszystko, co mu umknęło, będzie mu zwrócone; pewnością, że wszystko, co nas rozprasza, zostanie odzyskane w odbudowanej jedności; obietnicą, że podmiot będzie mógł kiedyś — pod postacią świadomości historycznej — znowu wejść w posiadanie owych terenów, które różnica czyniła odległymi, przywrócić swoje nad nimi panowanie i znaleźć tam to, co można by nazwać jego siedzibą. Uczynić z analizy historycznej dyskurs oparty na ciągłości oraz uczynić ze świadomości ludzkiej podmiot — początek wszelkiego rozwoju i wszelkiej praktyki — to dwie strony tego samego systemu myśli.⁹

Jeszcze raz Foucault podkreśla to, czego sam chce uniknąć. Inaczej mówiąc, jak o historii nie chce pisać, a więc historii, która oparta jest przede wszystkim na idei ciągłości, ewolucji, teleologii oraz podmiocie rozumianym jest jako świadomie działająca jednostka. Wobec tego, co mówią takie dziedziny jak psychoanaliza, językoznawstwo, krytyka literacka czy filozofia, ten sposób myślenia o historii nie daje się już utrzymać.

* * *

⁷ *Ibidem*, s. 37.

⁸ *Ibidem*, s. 37.

⁹ *Ibidem*, s. 38.

Historia, jaką można znaleźć w pracach Michela Foucault, jest historią pewnej rzeczywistości myślowej zawierającej kategorie postrzegania, rozumienia, doświadczania świata, pozwalające ten świat „oswajać”, porządkować — nadawać ład i sens rzeczom, przypisywać określone, „właściwe im” w danym czasie i przestrzeni miejsce, ustalać między nimi związki, stosunki, relacje — wreszcie określać swoje w nim miejsce. Innymi słowy, chodzi tu o właściwy danej epoce czy kulturze sposób myślenia o otaczającej rzeczywistości, sposób jej opisywania, wyjaśniania oraz działania w niej. Jest to pewna wiedza wyznaczająca ramy efektywnej komunikacji wewnątrzspołecznej, wewnątrzkulturowej, określająca obrazy normalności, standardowości, akceptowalności, prawdziwości oraz nienormalności, patologii, odrzucenia. Jest to więc pewna konfiguracja wiedzy, która „stoi za” pojawieniem się konkretnych instytucji, praktyk, zjawisk, działań społecznych. Trzeba jednak zauważyć i mocno podkreślić, iż nie chodzi tu o zaprezentowanie idei, koncepcji, które w danym czasie pojawiły się pod piórami znamienitych filozofów czy myślicieli, lecz o określony, zakorzeniony sposób myślenia o świecie jako fakt kulturowy, jako to, co umożliwia zjawienie się takich, a nie innych postaci dyskursów, praktyk, działań, instytucji. Dlatego materiał, na którym Foucault buduje swe prace, to zwykle pisma „średniaków”, autorów często miernych, których Foucault jest być może jedynym, a w każdym razie jednym z niewielu, czytelnikiem. Tym, co interesuje autora *Historii szaleństwa*, nie jest wybitność lub nie, tego, który „wyprodukował”, sporządził dany tekst. Autor tekstu postrzegany jest jako „efekt”, nosiciel swej kultury, tego, co w niej określa pole wiedzy możliwej czy, inaczej mówiąc, tego, co stanowi wyposażenie mentalne, myślowe epoki. Ważny jest więc sam fakt zaistnienia takiej, a nie innej wypowiedzi, takiego, a nie innego tekstu czy obrazu w określonej dla danego miejsca i czasu formie, nie zaś to, czy autor bądź dzieło jest wybitne lub nie i co się w nim literalnie głosi.

W *Les Mots et les Choses* na materiale z historii nauki, a właściwie trzech jej dyscyplin, tj. wiedzy o życiu, o bogactwach i o języku — badając ustalone w tych dziedzinach stosunki między słowami i rzeczami, czyli rzeczywistością i opisem — Foucault poszukuje zmiennych historycznie podstawowych struktur myślenia. Stanowią one niezależne od człowieka *a priori* historyczne, które rządzi ludzkim poznaniem i wyznacza obszar wiedzy możliwej. Wspomniane historyczne *a priori*, w pracy tej określone pojęciem „épistémè”, „jest tym właśnie, co w danej epoce wycina w obszarze doświadczenia pole wiedzy możliwej, określa sposób istnienia przedmiotów, które się w tym polu jawią, uzbraja potoczne spojrzenie zdolnością teoretyczną i określa warunki, w których można o rzeczach utrzymywać opinię uznawaną za prawdę”¹⁰.

Foucault proponuje periodyzację interesującej go historii „systemów myślenia”. Dzieli ją na trzy okresy wyznaczone przez kolejne epistemy. Są to: renesans, klasycyzm oraz wiek XIX.

Epistema renesansowa to idea podobieństwa. Znak zlewa się z tym, co oznacza, istota rzeczy może być więc odkryta dzięki znalezieniu właściwego słowa. Podobieństwo może mieć cztery formy. Są nimi: odpowiedniość, emulacja, analogia, sympatia.

¹⁰ M. Foucault, *Historia...* [fragm. *Les Mots et les Choses*], tłum. i komentarz M. Szpakowska, „Twórczość” 9, 1968, s. 90.

Z kolei klasycyzm (wiek XVII i XVIII) to panowanie epistemy reprezentacji — znak rozpada się na dwa człony: przedstawiany i przedstawiający. Nie wystarczy już znaleźć odpowiednie słowo dla rzeczy. Rzecz należy zmierzyć i umieścić w ramach porządku.

Reprezentacja ustępuje na rzecz epistemy XIX-wiecznej, w której królują siły historii i jednocześnie pojawia się człowiek poszukujący swej historyczności i stający się przedmiotem poznania powołanych do życia wraz z nim, nauk humanistycznych.

Chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden, bardzo ważny, jak sądzę, element powyższej periodyzacji. Chodzi tu o uchwycenie wskazywanej przez Foucaulta różnicy, to znaczy tych momentów, które wskazuje on jako przemianę epistem. To, co było uważane dotąd za prawdziwe, sposób postrzegania świata dotąd prawomocny, właściwy, prawdziwy, rozumny, przestaje być takie. Świat przestaje „działać” według starych reguł. Symbolem przemiany renesansowo-klasycystycznej jest Don Kichot. Bohater powieści Cervantesa postrzega świat w starych kategoriach podobieństwa, podczas gdy jego współcześni widzą go już w kategoriach reprezentacji. Kiedy więc rycerz z La Manchy szuka w świecie utajonych analogii, znajduje w nim jedynie różnice. Rzeczy przestały być (postrzegane jako) identyczne ze słowami (znakami) i odsyłają jedynie do siebie samych. Aby określić rzecz (znaleźć jej istotę) nie wystarczy znaleźć odpowiednie słowo, odnaleźć podobieństwo. Rzeczy należy teraz mierzyć, klasyfikować, porządkować. Określić je znaczy znaleźć ich miejsce w tabeli. Postępowanie Don Kichota, wyznaczone starymi kategoriami myślenia, jest więc postrzegane przez jego współbliźnich jako niezrozumiałe, nierozumne, szalone. Jest on (o)błędny rycerzem — szaleńcem, ponieważ kod, według którego odczytuje świat, jest w jego epoce niewłaściwy, nieprawdziwy — nie mieści się w ramach tego, co uznaje się w tym czasie za prawdziwe. Reguły, którymi posługuje się Don Kichot, źle (nieaktualnie) wskazują mu prawdę i fałsz.

Rolę, jaką *Don Kichot* spełniał dla przełomu renesansu i klasycyzmu, w przypadku klasycyzmu i XIX wieku ma spełniać *Julietta* markiza de Sade. W swej powieści de Sade sięga bowiem poza granice klasycystycznego ładu. Wkracza w mrok opisując utajone pragnienia, namiętności, pożądania, nieporządek duszy ludzkiej — dzikość, okrucieństwo.

Jest jeszcze jeden przełomowy moment, w którym pojawia się figura człowieka jako przedmiotu poznania. To pojawienie wiąże się w ujęciu Foucaulta z dwiema sprawami: po pierwsze, jawi się on jako „efekt” przemian języka — kategoria językowa, po drugie, jest dosyć niedawnym „wynałazkiem” historyczno-kulturowym.

Kultura zachodnia ustanowiła pod mianem człowieka pewien byt, który winien stanowić rzeczywistością dziedzinę wiedzy, ale który dla tych samych racji nie może być przedmiotem nauki.¹¹

Jedno w każdym razie jest pewne: to, że człowiek nie jest ani najstarszym, ani najbardziej trwałym problemem, który postawiła sobie myśl ludzka (...) To nie wokół niego i jego sekretów niejasno krążyła wiedza (...) Człowiek jest odkryciem, którego niedawną datę z łatwością ukazują archeologia naszej myśli. I być może bliski koniec.¹²

¹¹ M. Foucault, *Historia...*, s. 95.

¹² J. Topolski, *Michel Foucault, Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1995, s. 112.

Problemem człowieka w historii u Foucaulta zajmę się w trzeciej części niniejszej pracy, tutaj pragnę jedynie zasygnalizować aspekt wiążący się z wieszczonym przez autora *Les Mots et les Choses* kresem człowieka — wyśnieniem się antropologicznego snu, w który popaść miała filozofia wraz z pojawieniem się figury człowieka. Chodzi mi o odnotowanie przez Foucaulta tego, że oto współcześnie prawdopodobnie jesteśmy świadkami przemiany epistem, przełomu epok. Odchodząca epoka to czas królowania człowieka, nadchodząca — to jego detronizacja przez język. Współbrzmi to oczywiście z derridiańskim „nie ma nic poza tekstem” czy myślami Barthesa, ale także być może z wittgensteinowskim „granice mojego języka są granicami mojego świata.”

* * *

Podsumowując powyższe, można powiedzieć, że to, co interesuje w historii Foucaulta, wymusza między innymi następujące dwie istotne konsekwencje. Pierwsza to inne od tradycyjnego potraktowanie źródeł — zarzucenie poszukiwania linearności i ciągłości oraz świadomego ludzkiego podmiotu sprawczego. Druga natomiast to periodyzacja uwzględniająca dyskontynuację. Warto tutaj, jak sądzę, zwrócić uwagę na jeszcze jedną konsekwencję Foucaultowskiego pisania o historii. Chodzi mianowicie o związki ustalone między odnotowanymi zdarzeniami, faktami, zjawiskami. Autor *Historii szaleństwa* nie poszukuje związków przyczynowo-skutkowych — to oznaczałoby utrzymanie linearności. Tym, do ustalenia czego zmierza, są warunki możliwości pojawienia się pewnej wiedzy. Otrzymany w ten sposób obraz historii daleki jest od tego, w którym w głównych rolach występują postacie tak dobrze znane z historii tradycyjnej. Nie ma tu intrygi, która zapleciona jest wokół człowieka — bohatera wydarzeń, nie ma prostych wyjaśnień, że ponieważ wystąpiło coś, to pojawiło się coś innego. Co więcej, obraz rzeczywistości odnajdywany w pracach Foucaulta nie aspiruje do miana „tego, jak to naprawdę było”. A jednak historię, o której chce pisać Foucault, nazywa historią prawdy. Choć nie ma w niej człowieka jako sprawcy dziejów, jest ona o człowieku, a świat, który opisuje, jest ludzki, arcyłudzki.

Historię pisaną przez Foucaulta można nazwać „drugą stroną historii”¹³ dotyczy ona bowiem tego, co pozostaje w cieniu w historii tradycyjnej. „Druga strona historii” może być także drugą stroną lustra, po której wędruje się, niczym Alicja w Krainie Czarów, czytając prace Michela Foucault.

HISTORIA PRAWDY

Autora *Historii szaleństwa* przeszłość interesuje o tyle, o ile stanowi ona wytlumaczenie współczesności, jest „genealogią teraźniejszości”, to znaczy kiedy stanowi pewien zespół sensów, które pozwalają zrozumieć, wyjaśnić, usensownić świat otaczający. Chodzi więc o kwestie współczesnego rozumienia, postrzegania i poznawania świata, miejsca w nim człowieka, które są historycznie ukształtowane i zanurzone w tejże historyczności. Wiedza o przeszłości stanowi w ten sposób możliwość istnienia

¹³ Wyrażenie użyte przez Jerzego Topolskiego, w: tegoż, *Michel Foucault...*, s. 121.

wspólnoty ludzkiej i komunikowalności w jej obrębie, gdyż dostarcza wspólnego pola wartości i znaczeń.

Foucault nie poszukuje jednak w historii trwania i niezmienności, lecz właśnie przeciwnie: zerwań i dynamicznych transformacji zjawisk społecznych. Nie przedstawia on opowieści o tym, jak określony obiekt analizy — np. szaleństwo, więzienie, seksualność — ewoluowały osiągając coraz doskonalsze, lepsze, bliższe prawdy formy, lecz pokazuje, że w każdej epoce, okresie czasu, przybierają one specyficzne dla nich postacie. Tak więc szaleństwo, więzienie czy seksualność jawią się jako inne zjawiska w społeczeństwie średniowiecznym, renesansowym, klasycystycznym czy XIX-wiecznym, są one bowiem zupełnie inaczej umieszczane w polu wiedzy o świecie, jaką dysponują ludzie żyjący w określonym czasie i miejscu. Obiekty te (zjawiska, instytucje, praktyki) nie są postrzegane w ten sposób, że poszukuje się ich natury czy istoty, która przejawia się na poszczególnych etapach dziejów, lecz jest ona konstytuowana, tworzona przez owe historyczne postacie. Chodzi tu o uchwycenie tego pola wiedzy, zasobu mentalnego epoki, który przejawia się w ustanawianiu określonych stosunków, relacji, związków wewnątrzspołecznych, stanowiących o tym, że zjawiska, instytucje, praktyki mają taką a nie inną formę. Właśnie to pole mentalne, pewna wiedza o świecie i sposobie jego postrzegania jest zasobem sensów i znaczeń danej epoki wyznaczającym sferę wartości, celów i sposobów ich realizacji, a więc działań ludzkich. Foucault próbuje ustalić właśnie owo pole wiedzy, pewną rzeczywistość myślową, która umożliwi w danym czasie podejmowanie określonych działań, powstawanie instytucji, wykonywanie pewnych praktyk. Pyta więc na przykład Foucault o to, jaki sposób pojmowania świata, myślenia o nim, sprawia, że szaleństwo postrzega się jako nawiedzenie, a na ile jest on inny, gdy postrzega się je jako chorobę.

Owa społeczna wiedza wyznacza obszary akceptowalności, standardowości, uznawalności, normalności oraz wykluczenia, patologii, nienormalności, szaleństwa. Inaczej mówiąc: ustanawia ona reguły, według których konstytuuje się granica między prawdą i fałszem.

* * *

Być może różnicę między tradycyjną historiografią a sposobem pisania o historii Michela Foucault można zilustrować na przykładzie odmienności wyrażen „historia prawdziwa” i „historia prawdy”. Sformułowanie pierwsze wyraża dążenie do odkrycia i przedstawienia tego, co minęło, przeszłość, „tak, jak to naprawdę było”. Ma to być podstawowe zadanie, przed jakim stoi badacz — odkrycie (poznanie) rzeczywistości (prawdy o niej) istniejącej obiektywnie — a więc niezależnie od badacza — którą można odkryć i opisać. Jedyne kłopot z ową minioną rzeczywistością polega na tym, że mimo iż wierzy się, że istnieje, to jej nie ma (właśnie dlatego, że minęła). Trzeba więc ją stworzyć, choć ufa się, że się ją jedynie odtwarza.

Autor *Historii szaleństwa* zamierza pisać „historię prawdy”, a nie „historię prawdziwą”, co jednak nie oznacza, iż z założenia historia ta ma być nieprawdziwa. Cóż więc znaczy pisać „historię prawdy”? Aby spróbować zarysować możliwą odpowiedź na to pytanie, trzeba najpierw przybliżyć sobie nieco znaczenie słowa prawda, jakie znaleźć można u Foucaulta.

Prawda, której historię chce pisać Foucault, nie jest abstrakcyjną ideą, bytem czy rzeczywistością istniejącą obiektywnie, niezależnie od człowieka, od ludzkiego świata, lecz jest ona właśnie tegoż świata przypadłością i właściwością. Jest ludzka, arcyłudzka.

Prawda jest rzeczą z tego świata: jest ona tworzona jedynie na mocy wielostronnych form przymusu. I to wytwarza regularne efekty władzy. Każde społeczeństwo posiada swój rząd prawdy, swoją generalną „politykę prawdy”: to znaczy typy dyskursu, które ono akceptuje i które działają jako prawdziwe; mechanizmy i instancje, które pozwalają na rozróżnienie między prawdziwymi i fałszywymi twierdzeniami; środki sankcjonowania tych rozróżnień; techniki i procedury, którym przydziela się wartość w nabywaniu prawdy; a także status tych, którzy są odpowiedzialni za określanie tego, co uważa się za prawdziwe.¹⁴

Prawda jest więc rzeczą wewnątrzspołeczną. Stanowi pewną wiedzę o sposobie poruszania się w danym świecie społecznym, kulturowym, by pozostać jej członkiem. Jest ona również sposobem patrzenia na świat, rozumienia go, postrzegania swojego w nim miejsca, dostarcza bowiem odpowiednich kategorii. Inaczej mówiąc, prawda to „system reguł pozwalający wypowiadać i rozpoznawać zdania uważane za prawdziwe”¹⁵.

Tak rozumiana prawda może mieć swoją historię. Aby ją pisać, trzeba skierować swą uwagę na te obszary świata społecznego, które są społecznie uprawnione do określania prawdziwości, oraz sfery, w których przez zaprzeczenie, przekroczenie prawdziwość, prawda jest ustanawiana, konstytuowana. Z jednej strony więc trzeba przyglądać się nauce — jako tej sferze, która jest legitymizowana do poszukiwania i odkrywania prawdy (np. nauki humanistyczne, dyskurs medyczny), z drugiej zaś strony należy badać te instytucje (np. szpital, więzienie), formy praktyki (np. egzamin, dyscyplina, kara) czy zjawiska (np. szaleństwo, przestępczość), które „namacalnie” wyznaczają granicę między prawdą i fałszem. Ta właśnie granica zdaje się najbardziej Foucaulta interesować. Punktami granicznymi można nazwać szpital, więzienie, kozetkę psychoanalityka. Wyznaczają one podział na zdrowie i chorobę, normę i jej przekroczenie, rozum i szaleństwo, normalność i dewiację.

* * *

Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu to historia tego, co w historii nieobecne, czego nie ma, ale co równocześnie umożliwia istnienie tego, co w historii jest, co ma swoją historię. Dlaczego nie można napisać historii szaleństwa? Ponieważ nie można pisać o szaleństwie językiem szaleństwa; ponieważ historii szaleństwa nie pisze się dla szaleństwa, lecz dla rozumu i w języku rozumu. Istnienie obłądu jest konieczne dla rozumu, ponieważ będąc jego zaprzeczeniem ustanawia go, określa jego granice, konstytuuje jego sens.

¹⁴ M. Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, red. C. Gordon, New York 1980, s. 131, za: Z. Melosi, *Poststrukturalizm jako teoria życia społecznego (możliwości i kontrowersje)*, „Kultura Współczesna” 1 (13) 1997, s. 58.

¹⁵ P. Veyne, *Ostani Foucault i jego moralność*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 323.

Otwierający *Historię szaleństwa* opis przedstawia świat późnego średniowiecza, w którym wygasa trąd. Odchodząca choroba pozostawia miejsca, w których przebywali trędowaci. Miejsca te nie na długo zostały opuszczone, bo oto w XVII wieku¹⁶ zapełniają je żebracy, chorzy, szaleńcy, przestępcy, internowani na mocy Wielkiego Zamknięcia¹⁷. Wszyscy oni oznaczają nieporządek społeczny, muszą więc pozostawać poza społeczeństwem dążącym do porządku. Są obcy, inni wobec tegoż społeczeństwa. To jednak nie nagłe odkrycie istnienia Obcego, Innego sprawia, że jest on wykluczany, lecz to gest wykluczania, internowania powołuje do życia wykluczonych, internowanych, Obcych.

Ów gest [wykluczenia, oddalenia, internowania] miał inny wymiar: nie wyosabniał obcych o rysach utajonych, zbyt długo zacieranych przez przyzwyczajenie; on ich kreował, deformując swojskie w pejzażu oblicza i robiąc z nich dziwadła, których już nikt nie rozpoznawał. Wywoływał Obcego tam, gdzie go nie przeczuwano; rozpruwał wątek, rozbijał gest spoufalenia; wyrwał z zasięgu człowieka jakiś ludzki pierwiastek, niepostreżenie go usuwał z naszego widnokregu. Jednym słowem, gest ów był sprawcą alienacji. (...) trzeba się dowiedzieć, jak się ów gest spełniał, czyli jakie operacje zrównoważyły się w jego całokształcie, z jakich różnych stron napływali ci, co razem odeszli pod batem jednakowej segregacji, i jakie dla samego siebie wyciągnął człowiek doświadczenie w chwili, gdy niektóre z jego najzwyczajniejszych profili przestawały mu być swojskie i zatracaly podobieństwo z rozpoznawalnym własnym wizerunkiem. W tym dekrecie tylko warunkowo zawiera się sens wykazywania przez człowieka nowożytnego własnej wyobcowanej prawdy w obłąkanym: o tyle mianowicie, o ile pole alienacji powstało na długo przedtem, zanim obłąkany je sobie przywłaszczył i usymbolizował, a na które zapędzono go wraz z wielu innymi postaciami, dla nas już nie spokrewnionymi. Pole to konkretnie się pokrywa z przestrzenią internowania, sposób zaś jego ukształtowania powinien nam wyjaśnić, jak się zrodziło doświadczenie obłądu.¹⁸

Gest wykluczenia jest więc gestem różnicowania — wprowadza różnicę tam, gdzie wcześniej dostrzegano jedność.

Szaleństwo rozumiane jako fakt kulturowy, a nie medyczny, jest ujęte na tle stosunków i relacji zachodzących w świecie społecznym. Stosunek do szaleństwa zmienia się więc wraz ze zmianami stosunku do pracy, biedy czy pojmowania choroby. Szaleństwo może być więc postrzegane jako nawiedzenie, choroba ciała, duszy lub wreszcie umysłu. Każde z tych ujęć związane jest z odmienną wiedzą o świecie przyjmowaną za prawdziwą, prawomocną.

Dlaczego w szaleństwie upatruje się obszar, w którym odnaleźć można prawdę o człowieku? Szaleniec to zaprzeczenie człowieka rozumnego i przez to zaprzeczenie wyznacza granicę myślenia o świecie, które jeszcze mieści się w przyjmowanych ramach normalności lub już je przekracza. Internowane szaleństwo konstytuuje ramy dowolności metaforyzowania swej tożsamości przez jednostkę¹⁹. Warto tu zasygnalizować taką

¹⁶ „Za datę wyjściową posłużyć może rok 1656 — dekret o założeniu w Paryżu Szpitala ogólnego. Na pozór była to tylko reforma, reorganizacja zaledwie administracyjna.” M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, wstęp M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1987, s. 56.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 53–83.

¹⁸ *Ibidem*, s. 84–85.

¹⁹ Por. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 231.

kwestię: społecznie istniejące szaleństwo określa postrzeganie siebie przez jednostkę jako normalnego (rozumnego) lub szalonego. Inaczej mówiąc: społeczne doświadczenie inności przekłada się na indywidualne, jednostkowe doświadczenie bycia Innym.

Powyższy problem, jeśli ująć go jako kwestię internalizowania, uwewnętrznienia przez jednostkę społecznych norm, czy mówiąc mocniej produkowania jednostki przez te normy, odnaleźć można jako jeden z głównych wątków innej pracy Foucaulta — *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*.

Można by powiedzieć, że *Nadzorować i karać* to rozwinięcie metafory znajdującej się na początku tejże książki — „Dusza więzieniem ciała”²⁰. Dusza jest rozumiana tu nie w sensie teologicznym, lecz jako „element łączący skutki pewnego typu władzy z referencjami wiedzy, przekładnia, dzięki której stosunki władzy stwarzają możliwość wiedzy, a wiedza przedłuża i wzmacnia skutki władzy”²¹.

Pojawia się tutaj związek wiedzy — prawdy — władzy. Chodzi tu o wskazanie, że wiedza i prawda są zawsze uwikłane w relacje, stosunki władzy, że, mówiąc inaczej, nie są one niewinne. Znaczy to, iż porzucić trzeba złudzenia bezinteresowności poznania, niewinności wiedzy. Każda taka działalność związana jest z ustalaniem relacji władzy, z wykluczaniem, odrzucaniem. Ustalenie prawdy to także ustalenie fałszu, przekroczenia, które jednak, jak już wspomniałam, jest konieczne, by ustanawiać normę, standard. Z kolei społecznie uznawana norma wyznacza ramy myślenia jednostki o sobie. Tak więc prawda pojmowana jako wiedza, jako reguły określające sposób właściwego — prawdziwego, skutecznego, efektywnego — poruszania się w danej społeczności, wyznacza sposób postrzegania świata i swojego w nim miejsca. Stanowi ramy myślenia i doświadczenia świata, ale jest również samym myśleniem i doświadczeniem.

Więzienie, podobnie jak szpital, jest materialnym znakiem granicy między normą i jej przekroczeniem.

Podobnie jak w *Historii szaleństwa* odnaleźć można pewną wizję społeczeństwa i przemian jakie ono przechodzi, a które uchwycone są w zwierciadle transformacji stosunku autora do szaleństwa, także w *Nadzorować i karać* Foucault rysuje specyficzną wizję społeczeństwa opisując transformację instytucji więzienia. O ile symboliczną figurą opisującą porządek społeczeństwa klasycystycznego i miejsce szaleństwa w jego obrębie był trąd, tak w *Nadzorować i karać* będzie to dżuma.

Leżąca u podstaw schematów dyscyplinarnych dżuma jest obrazem wszelakich zamieszek i nieporządków; tak samo obraz trądu — kontaktu, który należy przeciąć — tkwi w tle schematów wykluczenia.

Schematy zatem odmienne, jednak dają się pogodzić. Widać, jak z wolna zmiernają ku sobie: osobliwością wieku XIX jest to, że zastosował techniki władzy właściwe parcelacji dyscyplinarnej do przestrzeni wykluczenia, której symbolicznym mieszkańcem był trędotawy, zaś rzeczywistą populację stanowili żebracy, włóczędzy, szaleńcy i gwałtownicy. (...) Zakład psychiatryczny, kolonia karna, dom poprawczy, instytucja dozoru wychowawczego i po części szpital, a mówiąc ogólniej wszystkie instancje kontroli indywidualnej

²⁰ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. i postłowie T. Komendant, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993, s. 37.

²¹ *Ibidem*, s. 36.

funkcjonują w dwojaki sposób: na zasadzie podziału binarnego i piętnowania (szaleniec — nie szaleniec, niebezpieczny — nieszkodliwy, normalny — anormalny), oraz według przymusowego określania i różnicującej repartycji (kto to jest; gdzie ma się znajdować; jak go scharakteryzować; jak rozpoznać; jak sprawować nad nim w sposób zindywidualizowany stały dozór itd.). Z jednej strony „zadzumia” się trędowatych i narzuca się wykluczonym taktykę dyscyplin indywidualizujących; z drugiej zaś strony uniwersalny charakter kontroli dyscyplinarnych pozwala wyłonić „trędowatego” i użyć przeciwko niemu dualistycznego mechanizmu wykluczenia.²²

Jednostka w tej perspektywie jawi się jako skutek, „produkt” praktyk dyscyplinarnych, indywidualizacyjnych oraz działania „dualistycznego mechanizmu wykluczania”, nie zaś jako świadomy podmiot dążący do emancypacji, wolności, kroczący drogą postępu poznawczego i świadomościowego.

W *Woli wiedzy* (pierwszym tomie *Historii seksualności*) Foucault zwraca uwagę na jeszcze jeden obszar ludzkiego świata, w którym poszukuje się prawdy, mianowicie seksualność. Także tutaj kładzie nacisk na splot wiedzy — prawdy — władzy, wskazując „dyskursywizację” seksu jako pewną strategię władzy. Chodzi tu o „zachętę do mówienia” o seksualności w określony sposób, ustalenie reguł, według których można lub nawet trzeba o seksie mówić oraz jak tego robić nie należy, o czym trzeba milczeć. Ogólna hipoteza tej pracy jest następująca:

Spółczeństwo kształtujące się w XVIII wieku — obojętne, czy nazwać je burżuazyjnym, kapitalistycznym czy przemysłowym — nie przeciwstawiło seksowi stanowczej odmowy uznania go.

Przeciwnie, posłużyło się całym aparatem do produkcji prawdziwych dyskursów na jego temat. Nie tylko wiele o nim mówiło i każdego zmuszało do mówienia, ale też postanowiło sformułować uporządkowaną prawdę o nim. Jak gdyby podejrzewano, że tkwi w nim jakiś zasadniczy sekret. Jak gdyby ta produkcja prawdy była mu niezbędna. Jak gdyby rzeczą zasadniczą było dlań wpisanie seksu nie tylko w ekonomię przyjemności, ale też w uporządkowany system wiedzy. Toteż powoli seks stawał się głównym podejrzanym — niczym ogólny i niepokojący sens wbrew nam przenikający nasze zachowania i egzystencję, niczym czułe miejsce, poprzez które wnikają w nas złowieszcze zagrożenia, niczym mroczna cząstka tkwiąca w każdym z nas. (...) Do tego stopnia, że w „kwestii” seksu (w obu znaczeniach — zadawania pytań i sproblematyzowania; obowiązku wyznania i włączenia w pole racjonalności) rozwijają się dwa, wzajemnie do siebie odsyłające procesy: żądamy, by powiedział prawdę (ponieważ jednak jako sekret wymyka się samemu sobie, zastrzegamy, że to my wypowiemy rozświetloną prawdę jego prawdy), żądamy także, by powiedział nam naszą prawdę, a raczej, by powiedział głęboko ukrytą prawdę prawdy o nas samych, która, jak sądzimy, tkwi bezpośrednio w naszej świadomości. Mówimy mu jego prawdę, rozszyfrowując to, co on nam o niej mówi; on sam wypowiada naszą, odsłaniając to, co się w niej kryje. Z tej właśnie gry, z wolna, w ciągu stuleci, wyłoniła się wiedza o podmiocie, nie tyle o jego kształcie, ile o tym, co go rozbija, co może go warunkuje, w każdym jednak razie każe mu wymykać się samemu sobie.²³

²² *Ibidem*, s. 239–240.

²³ M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 67.

Ponownie więc pojawia się wątek wyosabniania, różnicowania, kiedy w pewnym momencie zaczyna się postrzegać seksualność jako sferę, której trzeba się bacznie przyglądać, jakby wietrząc jakieś niebezpieczeństwo; sferę, o której trzeba mówić, a mówiąc opanowywać, porządkować, ujarzmić.

W przywołanych wyżej książkach chciałam zwrócić uwagę na rzecz następującą. Chcąc pisać historię prawdy Foucault bada te obszary świata społecznego, w których jest ona ustanawiana przez jej przekroczenie. Szaleństwo wyznacza granice rozumu, przestępstwo — prawa, kara — winy, dewiacja — normalności, choroba — zdrowia. Aby więc dotrzeć do prawdy jako reguł wyznaczających prawdziwość i fałsz, trzeba opisać instytucje powołane do życia by wyznaczać granicę między prawdą i fałszem (oraz określać cenę, jaką za jej przekroczenie trzeba zapłacić); dyskursy, które prowadzi się w celu ustalenia normy, prawdy, zdrowia.

To, co wydaje się tu najbardziej istotne, to ciągłe poszukiwanie różnicy, różnicowania, w których to kontekście ustalana jest tożsamość. Ważny jest sam mechanizm wykluczania — konieczny dla istnienia kultury, społeczności czy społeczeństwa — możliwy do uchwycenia na przykład w dyskursie medycznym, refleksji nad karą czy seksualnością.

Foucault o szaleństwie mówił tylko pośrednio, w pierwszym rzędzie zaś o władzy wykluczania, którą — w pogodny lub słotny czas — ustanowiono zwykłym dekretem administracyjnym; decyzją, która dzieląc społeczeństwo nie na dobrych i podłych, lecz na rozumnych i nierozumnych, pozwalała dostrzec zbrukanie rozumu i dwuznaczne relacje, jakie władza — tu: władza suwerena — będzie odąd utrzymywać z tym, co zostało rozdzielone, tym samym pozwalając domniemywać, że bez podziału nie mogłaby rządzić równie łatwo. Istotny jest efekt podziału, istotne jest wykluczenie — a nie to, co się wyklucza bądź dzieli. Wielce to osobliwa historia, skoro jest w stanie zachwiać nią zwyczajny dekret. A nie wielkie bitwy i ważne dysputy monarchów. Ponadto ów podział nie jest bynajmniej złośliwością, zamierzającą piętnować niebezpieczne, bo całkowicie aspołeczne istoty (próżniaków, nędzarzy, świętokradców, dziwaków i na koniec lekkoduchów i szaleńców); powinien — i ta dwuznaczność jest najbardziej groźna — wziąć ich pod uwagę i zapewnić im opiekę, pożywienie, strawę duchową. Nie może być podłością powstrzymywanie chorych od umierania na ulicy, nędzarzy od wstępowania na drogę występku dla kawałka chleba, rozpustników od deprawowania pobożnych przez publiczny przykład i jawny nierząd — to znak postępu, początek zmian, którymi zachwyca się nauczyciele moralności.

Od pierwszej książki zatem Foucault rozważa problemy, które zawsze wiązały się z filozofią (rozum, nierozum), ale podchodzi do nich od strony historii i socjologii; w historii daje pierwszeństwo pewnej nieciągłości (małe zdarzenie zmienia wiele), choć nie czyni z tej nieciągłości zerwania (przed szaleńcami istnieli trędowaci, a opróżnione przez nich miejsca — zarazem materialne i duchowe — staną się schronieniem dla innych wykluczonych, jako że konieczność wykluczania uporczywie trwa w niespodziewanych formach, które niekiedy będą ukazywały ją w pełni, niekiedy skrywały).²⁴

Wielce osobliwa to historia...

²⁴ M. Blanchot, *Michel Foucault tak jak go widzę*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia” 1–3 (36–38), 1988, s. 167–168.

CZŁOWIEK

Pomysł dopatrywania się w pracach Foucaulta opowieści o człowieku choć może się wydawać na pierwszy rzut oka karkołomny, jest, jak sądzę, uzasadniony. Mimo podnoszonych zarzutów — z jednej strony, że autor *Les Mots et les Choses* ogłosił „śmierć człowieka” i chciał wygnać go ze swej historii; z drugiej strony, że jeżeli jakąś wizję człowieka on jednak proponuje, to jest ona obrazem człowieka zniewolonego, zdeterminowanego, uwikłanego w sieci władzy, w sumie więc niemal jako bezwolną drobinę targaną wichrami świata, na który on sam nie ma wpływu — wydaje się, że w tekstach Foucaulta można odnaleźć pewien pozytywny projekt ludzkiej egzystencji.

* * *

Człowiek, jakiego można znaleźć w pracach Foucaulta, to postać na wskroś historyczna, tworzona, konstruowana, konstytuowana przez swe historyczne formy. Formy te zaś powstawały w sieci stosunków władzy — jej mechanizmów, ekonomii, „mikrofizyki”. Władzy, która „jest wszędzie — nie dlatego, że wszystko obejmuje, ale dlatego, że zewsząd się wyłania”, która „nie jest ani instytucją, ani strukturą, ani czyjąkolwiek potęgą; jest nazwą używaną złożonej sytuacji strategicznej w danym społeczeństwie”²⁵. Owa władza przenikająca społeczeństwo jest nierozłącznie związana z prawdą — jak już wyżej (w poprzedniej części) wspomniałam — to rząd prawdy, właściwy danemu społeczeństwu. Funkcjonująca więc w określonym miejscu i czasie prawda (czyli, przypomnę, reguły wyznaczające prawdziwość i fałszywość i pozwalające jedno od drugiego odróżnić) wyznacza ramy, określa możliwe formy figury człowieka. Momentem szczególnym, który wskazuje Foucault jest wiek XIX, w którym pojawia się postać człowieka będącego nie tylko podmiotem poznania, ale i jego przedmiotem. Powstają nauki humanistyczne i historia, której głównym bohaterem ma być człowiek.

Rzeczy wcześniej uzyskały własną historyczność, wyzwalającą je z jednolitego obszaru, który narzucał im tę samą, co ludziom, chronologię; tym samym człowiek pozbawiony został tego, co stanowiło najbardziej widoczną część jego historii. Natura przestała mu opowiadać o stworzeniu lub końcu świata, jego podporządkowaniu i przyszłym sądzie; odtąd przemawiać będzie przez nią jedynie czas naturalny. Bogactwa straciły moc przywodzenia mu na myśl starożytnego złotego wieku; mówić będą już tylko o zmieniających się w Historii warunkach produkcji. Język postradał znamiona wywodzące się z epoki poprzedzającej wieżę Babel lub z czasów pierwszego okrzyku rozlegającego się w puszczy; jedynym jego godłem będzie odtąd własny rodowód. Istota ludzka nie ma więc historii, albo raczej, ponieważ mówi, pracuje i żyje, całym własnym bytem zaplątana jest w historie cudze, ani jej nie podporządkowane, ani z nią nie jednorodne. Podział przestrzeni wypełnionej niegdyś przez klasyczną ciągłość wiedzy, nawijanie się każdej jednakowo wyzwolonej dyscypliny wokół własnego powstawania sprawiły, że na początku dziewiętnastego stulecia człowiek pojawił się jako „odhistoryczniony”.²⁶

²⁵ M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy...*, s. 84.

²⁶ *Ibidem*, s. 85–86.

Oto właśnie moment, kiedy wraz z pojawieniem się nowego głównego bohatera zmienia się cały porządek wiedzy o świecie. Człowiek jako nie tylko podmiot poznania, ale i tegoż poznania przedmiot to zupełnie nowa figura. Jej pojawienie się to kres świata klasycystycznego, w którym reprezentacja porządkowała rzeczy.

W swej nowej postaci:

... człowiek sam sobie ukazał się jako pozbawiony historii i [...] jednocześnie podjął trud odnalezienia — w sobie samym i we wszystkich rzeczach zdolnych przywrócić mu jego obraz (gdy inne już zamilkły i skupiły się jedynie na sobie samych) — historyczności, z własną jego istotą związanej.²⁷

Człowiek poszukujący swej historyczności to nowy obszar wiedzy, to nowa historia — historia człowieka.

Czy historia człowieka może być czymś więcej niż tylko wypadkową zmian w warunkach życia (klimatu, płodności gleby, sposobów uprawy, wykorzystania bogactw naturalnych), przekształceń ekonomicznych (a w konsekwencji społecznych i instytucjonalnych), wręcz kolejnych przemian w formach i sposobach posługiwania się językiem? Taki człowiek nie byłby wówczas sam przez się historyczny; czas dany by mu był skądinąd niżli z własnych dziejów; jako podmiot Historii konstituowałby się jedynie dzięki nakładaniu się historii istot żywych, historii rzeczy i historii słów. Zdany byłby na łaskę zewnętrznych wydarzeń.

Ta bierność natychmiast jednak może być uchylona. Tym, który mówi w języku, pracuje i spożywa w ekonomii, żyje ludzkim życiem — jest człowiek właśnie, i choćby z tego tytułu i on także ma prawo do dziejów równie realnych, nie mniej autonomicznych i może bardziej jeszcze fundamentalnych niż dzieje stworzeń i rzeczy. (...) Poza historią rzeczywistości istnieje znacznie głębsza i pierwotniejsza historia samego człowieka, historia dotycząca jego własnego bytu; człowiek nie tylko „ma” wokół siebie „Historię”, ale sam jest w swej własnej historyczności tym, przez co dopiero zarysować się mogą historia życia ludzkiego, historia ekonomii i historia języka. W najgłębszych pokładach daje się zatem odnaleźć historyczność człowieka, dla siebie samej stanowiąca własną historię, ale jednocześnie będąca tym pierwotnym rozszczepieniem, na którym wszystkie następne są fundowane.²⁸

Można powiedzieć, że bohaterem opowieści Foucaulta jest nie człowiek, lecz jego historyczność. Stąd też nie poszukuje on „natury” czy „istoty” człowieka, ale tego, jak to się działo, że w określonym miejscu i czasie pojawiała się pewna postać człowieka uważana za prawdziwą, za naturę człowieka. Innymi słowy: człowiek to wielość jego obliczy, to tożsamość różnicy. Zmienność postaci, form człowieka, nie jest tu rozumiana w ramach postępu, ewolucji, rozwoju od form prymitywnych, niedoskonałych do coraz lepszych, doskonalszych; nie jest to triumfalny pochód humanizmu mający doprowadzić do pełni człowieczeństwa, do emancypacji jednostki. Chodzi tu o to, by pomyśleć o człowieku jako nosicielu kultury, w której żyje. Kultury, która wyposaża go w narzędzia i sposoby poznawania i usensawiania świata i swojego w nim miejsca. Kultury, która wyznacza też możliwe formy postrzegania siebie przez jednostkę.

²⁷ *Ibidem*, s. 86.

²⁸ *Ibidem*, s. 85–86.

Gdyby więc chcieć ustalić, czy to człowiek jest sprawczy wobec świata, czy też to świat (społeczny, kulturowy) „stwarza” człowieka, rozumując za Foucaultem trzeba by pewnie opowiedzieć się za tą drugą możliwością. Ważne jest tu jednak zastrzeżenie, że nie oznacza to pojmowania człowieka jako zupełnie bezwolnego, zdeterminowanego przez otaczającą go kulturę, społeczeństwo, czy — mówiąc po foucaultowsku — sieci relacji władzy.

To, co odrzuciłem, polegało wyłącznie na bezzałożeniowym uchwyceniu się teorii podmiotu, jak można to czynić na przykład w ramach fenomenologii czy egzystencjalizmu oraz na przechodzeniu od takiej teorii do formułowania (na jej gruncie jedynie) problemu uzyskiwania wiedzy o tym, w jaki sposób możliwa byłaby, na przykład, taka (tj. podmiotowa) forma świadomości. To, czego rozpatrzenia zapragnąłem spróbować, sygnalizuje pytanie, w jaki sposób konstituował się podmiot o takiej bądź innej postaci określonej, jako podmiot ogarnięty szaleństwem w odróżnieniu od zdrowego, jako podmiot-sprawca przestępstw w przeciwieństwie do podmiotu wstrzymującego się od nich, w przekroju różnorodnych praktyk będących gramami o prawdę, praktykami władzy itd. Trzeba mi było zdecydowanie odrzucić teorię aprioryczną podmiotu, ażebym mógł przeprowadzić swą analizę powiązań, jakie dadzą się wykryć pomiędzy ustanawianiem się podmiotu czy różnych postaci podmiotu a gramami o prawdę, praktykami władzy itd. [(...)Podmiot:] Nie jest substancją, jest formą, a forma ta nie jest, ani przede wszystkim, ani też nigdy, tożsama ze sobą. Nie pozostają do siebie samego w tym samym typie odniesienia, kiedy ustanawiam się jako podmiot polityczny, który głośuje oto lub zabiera głos w danym zgromadzeniu, oraz kiedy staram się zaspokoić swe pragnienia w ramach związku seksualnego. Istnieją niewątpliwie powiązania oraz interferencje pomiędzy tymi różnymi postaciami podmiotu, lecz nie upoważnia to do uznania, że stoi się oto w obliczu tego samego podmiotu. W każdym z owych przypadków odgrywa się, ustala się, odmienne formy odniesienia do siebie samego.²⁹

Trzeba tu jednak jeszcze raz podkreślić, że pojmowanie człowieka jako tego, którego podmiotowość jest wytwarzana przez strategie władzy, nie oznacza tego, że człowiek jest przez nie zdeterminowany i pozbawiony możliwości oporu.

Mówię po prostu: dopóki istnieją stosunki władzy, istnieje możliwość oporu. Nigdy nie jesteśmy złapani w potrzask władzy: możemy zawsze modyfikować jej — determinujący warunki — uchwyt.³⁰

Inaczej mówiąc: skoro władza jest wszędobylska — jest na każdym kroku, to na każdym kroku też można się jej przeciwstawić. Przekonanie o tym, że jest ona właśnie wszechobecna, że ludzki świat to splecione sieci relacji, stosunków władzy można wynieść z lektury takich prac Foucaulta jak *Historia szaleństwa*, *Nadzorować i karać* czy *Wola wiedzy*. Nie chodzi tu jednak o ukazanie bezwolności, zdeterminowania czy beznadziejności sytuacji człowieka. Wydaje się, że chodzi tu raczej o sporządzenie „planu bitwy”, obrazu pozwalającego zorientować się w strategiach władzy i wymyślić możliwe strategie działania, oporu. W 1979 roku Foucault miał tak rozpocząć wykład:

²⁹ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* [1984], [w:] *Dits et écrits 1954–1988*, red. D. Defert, F. Ewald, t. IV: 1980–1988, Gallimard, Paryż 1994, s. 718–719, tłum. za: J. Kmita, *Jacy moglibyśmy być?*, maszynopis, s. 20.

³⁰ Foucault *Live* (*Interviews, 1966–84*), red. S. Lotringer, New York 1989, s. 153, za: Z. Melosik, *op. cit.*, s. 66.

Będę tu opisywał pewne aspekty współczesnego świata i sposoby jego rządzenia; ten wykład nie powie wam, co powinniście robić, ani przeciw komu musicie walczyć, ale dostarczy wam mapy; powie zatem: jeśli chcecie nacierać w takim a takim kierunku, w porządku, tu są gniazda oporu, a tam możliwe przejście.³¹

* * *

Można by powiedzieć, że Foucaultowi chodzi o pisanie „głębszej” historii człowieka, w której dociera się do tego, jak możliwe jest pojawienie się określonej wiedzy, dzięki której człowiek jawi się, samemu sobie, w takiej, a nie innej postaci. Przyjmując taki punkt widzenia, nie jest tak zadziwiający „zwrot”, jaki podkreśla się między pierwszym a dwoma kolejnymi tomami *Historii seksualności*. Nie ulega wątpliwości, że drugi i trzeci tom diametralnie różnią się od tego co zapowiadał Foucault w tomie pierwszym kreśląc plan swego projektu napisania historii seksualności. Jednak w tym szaleństwie jest metoda.

Tak oto po zbadaniu gier prawdy na przykładzie pewnej liczby nauk empirycznych w XVII i XVIII wieku, a następnie gier prawdy w relacjach z władzą na przykładzie praktyk karnych wyłoniło się nowe zadanie: badanie gier prawdy w relacji jednostki do siebie i ustanawiania samego siebie jako podmiotu, gdzie dziedziną odniesienia i polem badań będzie coś, co można by nazwać „historią człowieka pragnienia”.

Nie ulegało oczywiście wątpliwości, że podjęcie owej genealogii bardzo mnie oddalało od wyjściowego zamysłu. Musiałem wybierać: albo pozostać przy ustalonym planie, dołączając doń pośpieszny historyczny przegląd tematu pragnienia, albo przebudować całość badań wokół powolnego formowania się w czasie starożytności hermeneutyki Siebie. Wybrałem drugie rozwiązanie, to przede wszystkim mając na uwadze, że przedsięwzięcie, którym się kierowałem — którym chciałem się kierować od tyłu już lat — miało na celu ujawnienie paru choćby elementów, mogących przysłużyć się historii prawdy. Historii, która nie będzie dotyczyła tego, co bywa prawdziwe w poznaniu, lecz stanie się analizą „gier prawdy”, gier prawdziwości i fałszywości, poprzez które byt konstytuuje się historycznie jako doświadczenie, to znaczy jako coś, co może i musi podlegać myśleniu. Poprzez jakie gry prawdy człowiek przedkłada własnemu myśleniu swój byt, kiedy to postrzega siebie jako szaleńca, kiedy uważa się za chorego, kiedy zastanawia się nad sobą jako nad istotą żyjącą, mówiącą i pracującą, kiedy osądza siebie i piętnuje mianem kryminalisty? Poprzez jakie gry prawdy istota ludzka uznała siebie za człowieka pragnienia?³²

Pole zainteresowania pozostaje więc to samo, chodzi natomiast o skierowanie światła uwagi na to, co dotąd, być może, pozostawało w półmroku. Patrząc z tej perspektywy można by podzielić twórczość Foucaulta na dwie części. Pierwsza — sporządzenie mapy tego, w co uwikłany jest człowiek, co sprawia, że postrzega on siebie jako określoną jednostkę. Część druga natomiast to propozycja możliwej strategii oporu wobec otaczających zewsząd relacji władzy. Za ową mapę uwikłania można uznać takie prace Foucaulta

³¹ P. Veyne, *op. cit.*, s. 326.

³² M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 2: *Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 146.

jak *Historia szaleństwa, Nadzorować i karać czy Wola wiedzy*, zaś jako propozycję strategii oporu odczytać można *Użytek z przyjemności i Troskę o siebie* (t. 2 i 3 *Historii seksualności*) oraz teksty wokół czy równoległe z nimi powstałe.

* * *

Poszukiwanie w starożytności możliwej strategii oporu wobec sieci relacji władzy, nie oznacza chęci przeniesienia, czy naśladowania, tamtejszej etyki do współczesności. Nie byłoby to ani możliwe, ani celowe. Chodzi raczej o zaczerpnięcie inspiracji do wypracowania własnej etyki (która czym jest, „... jeśli nie praktyką wolności, praktyką, w której odzwierciedla się wolność?”)³³.

Troska o siebie była w świecie grecko-rzymskim sposobem odzwierciedlenia wolności indywidualnej — czy do określonego stopnia wolności cywilnej — w postaci etyki. Jeśli weźmiecie Państwo pod uwagę długą serię tekstów, od pierwszych dialogów platońskich poczynając, zaś na obszernych tekstach późnego stoicyzmu kończąc — Epikteta, Marka Aureliusza (...), to zauważycie, iż ów temat troski o siebie rzeczywiście wpisuje się w całą refleksję moralną. Interesujące jest spostrzeżenie, iż w naszych społeczeństwach, poczynając od pewnego momentu — trudno ustalić od kiedy — troska o siebie stała się po części czymś podejrzanym. Zajmowanie się sobą chętnie oskarżano od owego momentu o to, że jest jakimś rodzajem miłości własnej, egoizmu czy też kultywowania interesu własnego, przeciwstawionego wymagającemu uznania interesowi innych lub niezbędnemu poświęceniu siebie. Wszystko to rozegrało się w epoce chrześcijaństwa, nie powiem jednak, że wyłącznie i po prostu z powodu chrześcijaństwa. Problem jest znacznie bardziej złożony, bowiem dążenie do własnego zbawienia jest ramach chrześcijaństwa także rodzajem troskania się o siebie. Do zbawienia wszelako dochodzi się tu poprzez wyrzeczenie się siebie. Jest to paradoks troski o siebie w chrześcijaństwie...³⁴

Dla Greków [troska o siebie] nie dlatego jest (...) etyką, że jest troską o drugich. Troska o siebie jest jako taka etyką; zakłada wszelako ona złożone powiązania z drugimi — w takiej mierze, w jakiej (...) *êthos* wolności jest zarazem pewnym sposobem troszczenia się o drugich; oto skąd bierze się dla człowieka wolnego, prowadzącego się należycie, doniosłość umiejętności kierowania własną żoną, dziećmi, domem. Mieści się tu też sztuka rządzenia. *Êthos* zakłada również powiązania z drugim w zakresie, w którym troska o siebie uzdolnia do zajmowania w polis, we wspólnocie czy relacjach międzyludzkich, odpowiedniego miejsca — czy wiązałyby się ono ze sprawowaniem urzędu czy ze znajdowaniem się w związkach przyjaźni. Idąc dalej, troska o siebie zakłada także powiązanie z drugimi z uwagi na to, że aby należycie troszczyć się o siebie, trzeba liczyć się z pouczeniami udzielanymi przez osobę kierującą nami. Potrzebny jest zawsze przewodnik, doradca, przyjaciel, ktokolwiek mówiący nam prawdę.³⁵

Pytanie jest więc takie: jak stosunek do siebie przekłada się na stosunek do innych? W tym wymiarze można mówić o różnicy w stosunku do prac należących do wskazanej

³³ „... qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté?” za: M. Foucault, *L'éthique...*, s. 23.

³⁴ M. Foucault, *L'éthique...*, s. 712, tłum. za: J. Kmita, *op. cit.*, s. 24.

³⁵ M. Foucault, *L'éthique...*, s. 714–715, tłum. za: J. Kmita, *op. cit.*, s. 24–25.

wcześniej części pierwszej, mianowicie jeśli przyjmie się, że uprzednio pytaniem wiodącym było pytanie o to, jak społeczne, ponadindywidualne przekłada się na indywidualne, jednostkowe; jak stosunek drugich do jednostki przekłada się na jej stosunek do siebie.

* * *

Próba odnalezienia w tekstach starożytnych (tu także występuje odmiennosc od prac wcześniejszych, gdyż jako materiał źródłowy tym razem posłużyły pisma klasyków) sposobu traktowania siebie przez jednostkę jest konstruowaniem innego, różnego od współczesnego, własnego sposobu myślenia o świecie. To próba przekroczenia siebie, swojego myślenia, to ćwiczenie z wyobrażenia sobie siebie takim, jakim się nie jest. To próba podjęcia gry o swoją wolność.

Zadaniem głównym jest dziś bez wątpienia nie odkrycie, jacy jesteśmy, lecz odmowa bycia kimś takim, jacy jesteśmy. Trzeba nam sobie wyobrazić siebie i skonstruować nas samych, jakimi moglibyśmy być, abyśmy zdołali dzięki temu wyzwolić się z podwójnego przymusu politycznego, który stanowią splecione ze sobą indywidualizacja i totalizacja władzy nowoczesnej. Rzec można by (...), że problemu, który dziś stoi przed nami, politycznego, etycznego, społecznego i filozoficznego zarazem, nie rozwiązuje bynajmniej usiłowanie wyzwolenia jednostki od Państwa i jego instytucji, ale wyzwolenie nas od wiążącego się z tym Państwem typu indywidualizacji. Trzeba nam promować nowe formy podmiotowości i przeciwstawić się tym samym typowi indywidualności narzuconemu nam w okresie trwania kilku wieków ostatnich.³⁶

* * *

„To nie władza więc, lecz podmiot stanowi ogólny temat moich badań.”³⁷ Zdanie to z pewnością zaskoczyło wielu czytelników Foucaulta, zwłaszcza zapewne tych, którzy śledzili jego myślenie wraz z ukazywaniem się kolejnych prac. Kiedy jednak ową deklarację obierze się za punkt wyjścia i z jej perspektywy spojrzy się na twórczość autora *Historii szaleństwa*, można dostrzec, że wątek „ludzki”, bardzo wyraźny, by nie powiedzieć pierwszoplanowy, w ostatnich (około ośmiu) latach pracy Michela Foucault odgrywał niepoślednią rolę w jego myśleniu od samego początku.

ZAKOŃCZENIE

Na koniec chciałabym odpowiedzieć na pytanie, które być może należało postawić na początku jest ono bowiem właściwie podstawowe dla samego powstania tej pracy, postawione jednak tutaj jest może równie ważne, a odpowiedź na nie bardziej zrozumiała.

³⁶ M, Foucault, *Le sujet et le pouvoir* [1982], [w:] *Dits et écrits...*, s. 232, za: J. Kmita, *op. cit.*, s. 28–29.

³⁷ „Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches.” M. Foucault, *Le sujet...*, s. 223.

Pytanie to jest następujące: dlaczego warto widzieć w Michelu Foucault historyka? Sądzę, że odpowiedź może być następująca. Wielką zaletą historii jest jej różnorodność. To, że pisze się ją na tyle rozmaitych sposobów, z których każdy ma swoich zwolenników, stanowi o jej atrakcyjności. Różni ludzie poszukują odmiennych rzeczy w historii, jednak, jak się wydaje, nie ulega wątpliwości, że przede wszystkim w historii poszukuje się wartości. Pożądanym przez czytelników jest więc i wymiar jednostkowy, egzystencjalny historii, w którym poszukuje się odpowiedzi na pytania o sens życia, świata, swojego w nim miejsca. To poszukiwanie jest udziałem zarówno czytelnika prac historycznych jak i autorów tychże prac — a więc historyków (którzy zresztą są też przecież czytelnikami). Wydaje się jednak, iż mało który z historyków mówi o tym tak wprost jak Foucault.

Motyw, który kierował mną, był bardzo prosty. Mam nadzieję, że przynajmniej w oczach niektórych zostanie uznany za wystarczający. To ciekawość, a w każdym razie jedyny rodzaj ciekawości godny tego, by praktykować go z niejakim uporem — nie ta, która zamierza przyswoić sobie wszystko, co poznać należy, ale ciekawość pozwalająca uciec od samego siebie. Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewniać miał tylko przyrost poznania, a nie — w pewien sposób i najlepiej jak można — zatracenie się poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać. (...)

Następujące dalej studia, tak samo jak i te, które niegdyś podejmowałem, należą do „historii” ze względu na dziedzinę, o jakiej traktują, i zakładane punkty odniesień — nie są to jednak dzieła „historyka”. Co nie znaczy, że zbierają i podsumowują pracę, którą mieliby wykonać inni; są to — gdyby chciał je określić z punktu widzenia ich „pragmatyki” — protokoły doświadczenia, a było ono długie, prowadzone na ślepo, niejednokrotnie przychodziło je korygować i podejmować na nowo. Było to doświadczenie filozoficzne; jego stawką stanowiło pytanie, w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co skrycie myśli, i pozwolić jej myśleć inaczej. (...)

Jakaż ironia wysiłków, które miały na celu zmienić sposób widzenia, zmodyfikować horyzont tego, co wiadome, i zapewnić spojrzenie z dystansu... Czy rzeczywiście doprowadziły do myślenia inaczej? Być może pozwoliły co najwyżej myśleć inaczej o tym, co już się myślało, i spojrzeć na przebytą drogę pod innym kątem i w jaśniejszym świetle. Człowiek sądził, że się oddala, a oto stoi na wprost siebie.³⁸

Jeśli zechce się ujrzeć w Michelu Foucault historyka, zechce się też myśleć o historii w sposób szerszy, dostrzeże się to, czego, być może, dotąd nie zauważano, to, co pozostawało w cieniu, co było poza historią. Być może przede wszystkim historia przestanie być myślana jako przeszłość, to co minęło, czego nie ma, a stanie się otaczającą, żywą terażniejszością, pewnym sposobem postrzegania i rozumienia własnej współczesności. Mówiąc w języku Foucaulta: „antropologią naszej racjonalności”, „ontologią terażniejszości”.

³⁸ M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 2: *Użytek z przyjemności...*, s. 148–151.

BIBLIOGRAFIA

- M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, wstęp J. Topolski, PIW, Warszawa 1977.
- Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, wstęp M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1987.
- Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego... Przypadek matkobójstwa z XIX wieku*, fragm. tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 4–103.
- Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. i postłowie T. Komendant, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993.
- Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, t. 2: *Użytek z przyjemności*, t. 3: *Troska o siebie*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstęp T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995.
- To nie jest fajka*, ilustr. R. Magritte, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.
- Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.
- Rozmowy:
- Intelektualiści i władza* [z Gillessem Deleuzem, 1972], tłum. S. Magala, „Miesięcznik Literacki” 10–11, 1985, s. 174–179.
- Gry władzy* [z Jean-Jacques Brochierem, 1975], tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 308–320.
- Troska o prawdę* [z François Ewaldem, maj 1984], tłum. K. Żabicka, „Colloquia Communia” 1–3 (36–38), 1988, s. 147–154.
- Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926–1984)* [z G. Barbedette i A. Scala, 24 V 1984], tłum. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 10, 1985, s. 325–335.
- Inne teksty:
- M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, przeł. Tadeusz Komendant, [w:] *Transgresje*, t. 3: *Osoby*, red. M. Janion, S. Rośka, Gdańsk 1984.
- Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 252–261.
- Kant i problem aktualności*, tłum. B. Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 6, 1987, s. 67–75.
- Morderstwa, o których głośno*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 121–131.
- Szaleństwo i nierozum. Przedmowa do „Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu”*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 134–142.
- Szaleństwo, nieobecność dzieła*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 143–153.
- Dits et écrits 1954–1988*, red. D. Defert, F. Ewald, t. 1: *1954–1969*, t. 2: *1970–1975*, t. 3: *1976–1979*, t. 4: *1980–1988*, Gallimard, Paris 1994.
- Banasiak B., *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*, „Colloquia Communia” 1–3 (36–38), 1988, s. 161–166.
- Michel Foucault — mikrofizyka władzy*, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 330–338.
- Barthes R., *Wiedza i szaleństwo*, tłum. B. Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1, 1988, s. 131–137.
- Bielik A., *O pojęciu sztuki życia: luźne wariacje na temat zwrotu Michela Foucault*, „Przegląd Filozoficzny” Nowa Seria III, 4, 1995, s. 135–143.
- Blanchot M., *Michel Foucault tak jak go widzę*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia” 1–3 (36–38), 1988, s. 167–177.
- Bloch M., *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, tłum. W. Jedlicka, oprac. i przedmowa W. Kula, PWN, Warszawa 1960.
- Canguilhem G., *Śmierć człowieka czy kres możliwości cogito?*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 235–251.
- Cichowicz S., *Michel Foucault, Archéologie du savoir* [rec.], „Pamiętnik Literacki” 2, 1972, s. 360–368.
- Sprzeniewierzony duchowi*, „Literatura na Świecie” 7, 1973, s. 316–324.
- Czerwiński M., *Hermeneutyka Michela Foucault*, [w:] *Problemy wiedzy o kulturze*, Wrocław 1986, s. 319–326.
- Daraki M., *Michela Foucault podróż do Grecji*, [w:] *XX wiek — przekroje*, „Esprit”, Oficyna Literacka, Kraków 1991.
- Kijowski A. T., *Wiedza jest władzą*, „Twórczość” 11, 1987, s. 96–103.

- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1996.
- Kmita J., *Jacy moglibyśmy być?*, maszynopis.
- Komendant T., *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Spacja, Warszawa 1994.
- Komendziński T., *Michela Foucault historia myśli europejskiej oraz metoda jej konstruowania*, [w:] *Z dziejów refleksji nad historią filozofii*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1982, s. 141–157.
- Kwiek M., „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, czyli o filozofii i polityce (*Sartre — Barthes — Foucault*), [w:] *Rewizje — Kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, red. A. Jamrozikowa, *Studia Kulturoznawcze*, t. 6, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1996.
- „Znak historii” (*Lyotard, Rorty, Foucault*), [w:] tegoż, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, t. XX, Poznań 1994, s. 168–182.
- Magala S., *Foucault, czyli władza we krwi i w aerozolu*, „Miesięcznik Literacki” 10–11, 1985, s. 170–174.
- Magala S., *Historia niedokończona*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1, 1985, s. 179–183.
- Megill A., *The Reception of Foucault by Historians*, „Journal of the History of Ideas” 48, 1, 1987, s. 117–141.
- Melosik Z., *Poststrukturalizm jako teoria życia społecznego (możliwości i kontrowersje)*, „Kultura Współczesna” 1 (13), 1997, s. 57–71.
- Na tropie Indoeuropejczyków. Mity i epeje*, rozmowa D. Eribona z Georges'em Dumézilem, tłum. i wstęp K. Kocjan, PWN, Warszawa 1996.
- Peter J.-P., Fauret J., *Zwierzę, szalencie, umarły*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 104–120.
- Topolski J., *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996.
- Topolski J., *Michel Foucault, Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1995, s. 107–112.
- Topolski J., *Michel Foucault, L'archéologie du savoir*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1995, s. 113–121.
- Topolski J., *Między strukturalizmem a historyzmem: Michel Foucault i jego filozofia historii*, [w:] tegoż, *Marksizm i historia*, Warszawa 1977, s. 276–307.
- Topolski J., *Świat myśli Michela Foucault: wypędzenie autora z dyskursu (narracji)*, [w:] tegoż, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, s. 38–58.
- Veyne P., *Foucault révolutionne l'histoire*, [w:] tegoż, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1978.
- Ostatni Foucault i jego moralność*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 321–329.
- Wrzosek W., *Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

MICHEL FOUCAULT AS A HISTORIAN

Summary

The article presents Michel Foucault as a scholar, who is considered a heretic by traditional historians. The Author's attempt is not to present Foucault as a potential professional historian, but to investigate his approach and fields of study. Three ways in which we can capture Foucault's characteristic way of thinking and writing history are presented in the article: 1. questioning the traditional way of writing history based on linearity, totality and individual consciousness; 2. offering new subject to be investigated by historians (the history of truth, relation between power and knowledge) and 3. stressing the historical nature of a human being.

Foucault's approach to thinking and writing history differs greatly from the traditional way of the discipline, at the same time fitting very well into the changes occurring in contemporary historiography. Questioning historiography based on linear continuity, totality and individual consciousness, Foucault underlines the traditional history's concept of historical source and periodization. Foucault's history puts the study of ways of thinking and the history of thought as thought about truth as the focus of its interest. History thought and written this way appears to be a sort of map enclosing the reality, a tool utilised to construct the individual existential strategies.