

Paweł Bytniewski

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

University of Maria Curie-Skłodowska
in Lublin

CZŁOWIEK WOBEC PRAWDY O SOBIE. MICHELA FOUCAULTA *ITINERARIUM* PODMIOTOWOŚCI

Man against the Truth about Themselves. Michel Foucault's Itinerary of Subjectivity

Słowa kluczowe: Foucault, podmiotowość, prawda, doświadczenie, jaźń.

Key words: Foucault, subjectivity, truth, experience, self.

Streszczenie

Punktem wyjścia Foucaulta jest stwierdzenie szczególnego rodzaju doświadczenia, w którym rozpoznajemy siebie jako podmiot. Czym jest to doświadczenie? Jak określić jego granice? Sądzę, że *itinerarium* podmiotowości zostało określone przez dwie intuicje, które rządzą naszym doświadczeniem siebie. Pierwszą jest ta, która podąża za ekspresją siebie, w której to, co własne, staje się obce. Druga to intuicja immanencji. Foucault sądzi, że w obydwu przypadkach tego doświadczenia odnajdujemy to samo: normy bycia sobą i faktyczność utraty siebie w sobie. W tego rodzaju doświadczeniu granicznym – bycia sobą poza byciem podmiotem – ujawnia się granica między normami a faktycznością, zaś historyczność podmiotowości staje się ewidentna. Normalna/ unormowana jaźń to nie tylko podstawa bycia istot ludzkich, ale także

Abstract

The starting point of Foucault's itinerary through subjectivity is the recognition that there is an exceptional experience in which we can recognize ourselves as a subject. What is this experience? How to determine its limits? In my opinion, Foucault's itinerary through subjectivity was determined by two intuitions which reign in the area of our self-experience. The first is the intuition which follows an expression in which what is mine becomes outer. The other one is, as opposed to the first, the intuition of immanence. Foucault maintains that in the two cases of this experience we find the same: the norms of being a self and the facticity of losing oneself in the self. Thus, in the extreme and specific limit-experience of "being the self" beyond "being a subject" this tacit border between norms and facticity disc-

podstawa rozpoznania siebie jak podmiotu. W konsekwencji wzajemna zależność „zobowiązania do prawdy” i sposobów bycia podmiotem odgrywa konstytutywną rolę w zachodniej „kulturze jaźni”. W artykule proponuję trzyetapowy porządek Foucaultowskiego *itinerarium* podmiotowości rozłożonego na archeologiczną, genealogiczną i hermeneutyczną fazę. W każdym etapie wzajemne uwikłanie prawdy i bycia podmiotem odgrywa kluczową rolę.

loses, and the historicity of subjectivity becomes evident. The normal/ normative self is not only a basis for modes of being for human beings but, of course, a basis for their recognition as a subject. In the consequence, the interplay of “the truth obligation” and the modes of being plays a constitutive role in the western “culture of the self”. In the paper I imply that Foucault’s itinerary through subjectivity has three stages: archeological, genealogical, and hermeneutical. In all these stages of Foucault’s quest for the history of subjectivity, this interplay has a crucial function.

Podmiot w intuicji jaźni

W jaki sposób doświadczamy jaźni i gdzie leżą granice tego doświadczenia?

Dwie intuicje rządzą naszym doświadczeniem jaźni, doświadczeniem, w którym kształtujemy formy przeżywania siebie jako podmiotu. Pierwszą intuicję uwidacznia wektor zakotwiczony w głębi „ja”, a skierowany ku powierzchni sfery styku, zwarcia z tym, czego podmiot doświadcza jako zewnątrz. To kierunek doświadczania siebie w ekspresji. Ruchu ekspresji doświadczamy jako wyparcia jakiejś treści, uwolnienia jej na zewnątrz. W rezultacie, już po stronie zewnątrz, tracimy do tej treści uprzywilejowany dostęp, tracimy nad nią kontrolę i staje się ona dostępna dla innych. Treść ta może mieć charakter twórczy lub nie, może być rozpoznawalna jako zrozumiała lub nie, mniej lub bardziej może też nosić piętno indywidualne. Lecz dziejący się tak proces obiektywizacji ma jeszcze inny aspekt, istotny już nie dla rezultatu aktu ekspresji, lecz dla związku aktu ekspresji z podmiotem, dla sposobu bycia jaźni jako podmiotu. Gdy ekspresje osiągają swe maksimum wyrazu – np. w tańcu, w grze na instrumencie muzycznym, w modlitwie czy w walce – wtedy właśnie doświadczenie to gubi swoją składową egotyczną, podmiotową i to niezależnie od tego, czy ekspresje przybierają jakąś trwałą postać. W jakikolwiek sposób wyrażając siebie, jestem dla siebie samego obecny w tym, co wyrażam, lecz tylko do pewnych granic, które nie są ściśle określone, a ich napotkanie nie jest przewidywalne, i które nie są wcale granicami możliwości ekspresji. Gdy granice zostaną przekroczone zatracam się w tym

doświadczeniu, tracę poczucie siebie. Osiągnięte wcześniej „ja” w ruchu transgresji staje pod znakiem zapytania, by w końcu rozproszyć się w eksplozji w jakimś zewnątrz. Język potoczny określa ten proces dosadnie i paradoksalnie: „Wychodzę z siebie.”

Drugą intuicją kieruje wektor prowadzący w stronę przeciwną, z zewnątrz ku powierzchni będącej sferą naszych kontaktów ze światem, a dalej ku wnętrzu, ku immanencji „ja”, głębi jaźni. W tym zagłębianiu się w siebie sfera intymności wciąż się kurczy, wciąż bowiem treści i formy doświadczenia uznane wcześniej za swoje zostają wyobcowane, aż wreszcie doświadczenie osiąga stan skupienia „punktowego ja”. Lecz to nie kres tego doświadczenia. Jego pogłębianie – jak np. w medytacji – tak samo gubi podmiotowość jaźni, jak gubi ją skrajne doświadczenie siebie w ekspresji. W głębi przekroczonego podmiotowego „ja” doświadczenie napotyka to, co choć obecne w jego wnętrzu, to nie należy do niego. Inaczej mówiąc, doświadczenie to przedłuża się poza granice podmiotowości. Aureliusz Augustyn tak właśnie odkrywa w głębi swej jaźni to, co inne – Boga, o którym twierdzi, że jest *intimior intimio meo et superior summo meo (bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną)*¹. W intymności immanencji, w bliskości siebie dla siebie, paradoksalnie, tkwi źródło niepewności bycia sobą, szczelina, w którą osuwamy się i zatracamy siebie, doświadczając w sobie tego, co inne. „Zatracam się w sobie” – to formuła tego doświadczenia wyrażona w języku potocznym.

Opozycja między głębią a powierzchnią, wnętrzem i zewnątrzem podmiotu może być opisywana rozmaicie – jako relacja duszy do ciała, jako konflikt wyalienowanego „ja” z jego ludzkim otoczeniem, jako intymność „ja” w opozycji do publicznego „my”, jako oczywistość tego, co subiektywne, w stosunku do pośredniej dostępności tego, co obiektywne, itp. W opozycjach tych na zmienne sposoby identyfikujemy granicę, która rozdziela doświadczanie siebie jako podmiotu od doświadczania czegoś obcego, ale też, co dla mnie o wiele ważniejsze w tym miejscu, odnajdujemy tam granicę wewnątrz doświadczenia jaźni. To doświadczenie, które nie oddziela „ja” od tego, co zewnętrzne, przedmiotowe i obiektywne, ale doświadczenie, w którym powstaje granica oddzielająca jaźń jako wirtualne pole podmiotowości od tego, co w polu tym organizuje się w kształt realnego podmiotu. Oddziela ona aktualne, realne „ja”, gotowe do bycia tu i teraz, od innej jego strony, od „ja” możliwego, nieobecnego dla siebie, przekraczającego „ja” aktualne. Być może naj-

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 62.

bliższą tego doświadczenia formułą jaką znamy z historii filozofii jest Kantowski dualizm „ja” empirycznego i „ja” transcendentalnego. Istotne jednak jest w tym miejscu tylko to, że doświadczenie jaźni nie jest wcale jednolite, a to z kolei, co w nim doświadczane jako podmiot, zmienia się, pulsuje zmiennym rytmem zaangażowania i neutralności, skupienia i rozproszenia, czuwania i wygaszenia świadomości, refleksyjności skierowanej ku wnętrzu i intencjonalnego odniesienia w sferę przedmiotową. Nie jest ono zatem także niezmiennie, ale ma swą historię. Przede wszystkim zaś nie pokrywa się z metafizycznym dualizmem podmiotu i przedmiotu. Jest raczej tym, co te opozycje doraźnie aktualizuje.

Co zatem sprawia, że wskazana granica w podmiotowym sposobie bycia jest prawie niedostrzegalna, co sprawia, że ujawnia się ona dopiero w skrajnych przypadkach doświadczenia jaźni? Jest tak właśnie, ponieważ jako podmioty jesteśmy unormowani tą granicą, czyli jesteśmy normalni. Lecz to właśnie oznacza dla nas także utrzymywanie swej aktywności poznawczej w pewnej normie. Problem zatem w tym, że doświadczanie jaźni samo normy doświadczania łamie, gdy przekracza granice podmiotowości. Norma ta zabrania ekscesu poznawczego, zabrania sięgania po samowiedzę poza tę granicę.

Co ustala tę granicę i co ją stabilizuje? Co minimalizuje znaczenie zróżnicowania w przeżywaniu podmiotowości i nadaje jej postać substancjalną – aktywnego ośrodka myśli i czynów rozpoznawalnych w swym sensie przez samego działającego i myślącego oraz przez jego otoczenie? To sieć relacji, która pozwala być sobą w sposób akceptowalny dla siebie i innych, która normuje owo bycia „ja” i określa pewną miarę podmiotowości, dla siebie i dla innych. „Ja” nie jest suwerenem na terenie doświadczania jaźni.

Jak zatem istoty ludzkie mogą ukonstytuować się jako podmioty? Oto pytanie, które wyznacza ośrodek ciężkości większości kwestii, jakie stawia Michel Foucault w związku z problematyką podmiotowości. Zasadniczy kierunek myśli penetrującej doświadczenie jaźni jest więc następujący: „ja” rozumiane jako podmiotowość jaźni to pewien konstrukt. Interesującym mnie tutaj momentem owego konstruktu jest postać jego unormowania, jaką śledzi myśl Foucaulta.

Zewnątrze

Przekonanie o tym, że konceptualizacja normalnego/ unormowanego „ja” odpowiada nie tylko normalnemu doświadczeniu jaźni, ale też

że tak unormowany stan rzeczy – unormowane postrzeżenie siebie jako podmiotu i tego, co w tym postrzeżeniu może być dostępne – jest właściwym punktem wyjścia do rozbioru filozoficznego podmiotowości, zostało zakwestionowane nie tylko przez Michela Foucaulta, pewną rolę odegrał też Fryderyk Nietzsche. W nowszych czasach psychoanaliza, wkraczając w obszar głębi jaźni, poddała krytyce unormowany podmiot, przekraczając podmiotowość osiągalną unormowanymi środkami kultury samopoznania, którą wykształciła nowoczesność. Etnologia zaś wskazała plan oddalenia zewnątrz kulturowego, z jakiego postrzeganie własnego europejskiego „ja” musi ulec radykalnej zmianie.

Michel Foucault obrał jeszcze inną drogę, na której swe ślady odcisnęły koncepty francuskiej filozofii i historii nauk, jego własne doświadczenie pisarskie, lektury Joyce’a, Brocha, Becketta, Blanchota, krytyka literacka lat 60. XX wieku. Ważne, jak sam o tym wielokrotnie pisał, były też jego eksperymenty na własnej jaźni, transgresyjne doświadczenia, które prowokował². Całość tych inspiracji odegrała rolę w jego filozoficznym przepracowaniu pojęcia podmiotowości.

Pytania, jakie chciałbym tu postawić, są więc następujące:

Jaką drogę przebyła myśl Michela Foucaulta problematyzująca podmiotowość? Co owa myśl wnosi do tej postaci krytyki podmiotowości, którą ukształtowały idee filozofii XX wieku i jaką diagnostyczną wartość dla kultury współczesnej posiada to, co ona wnosi?

Zanim przystąpię do tego zadania spróbuję wcześniej określić sposób, w jaki Foucault dociera do jaźni jako pola, w którym można zarysować kształt podmiotowości. Choć Foucault miał za sobą kilka prób podejścia do tej problematyki, to – mimo wielu zakrętów i zerwań na drodze jego myśli – można ustalić parę momentów jego przedsięwzięcia, jeśli nie stałych, to dominujących.

Przede wszystkim w sposobie problematyzowania podmiotowości przez Foucaulta przeważa ten, który najłatwiej rozpoznać przez określenie wektora jego dociekań. Foucault najczęściej prowadzi analizę podmiotowości z jej zewnątrz ku temu, co jest jej wnętrzem, immanentną częścią czy aspektem. Dla analiz podmiotowości szuka oparcia poza immanencją przeżycia. To określa jego stanowisko jako pozycję przeciwnika fenomenologii i hermeneutyki. Tłumaczy też szybkie porzucenie przez niego poszukiwań inspirowanych przez analizę egzystencjalną uprawianą przez psychiatrię w jej wydaniu znanym np. z teorii i praktyki Ludwika Binswängera. Niezależnie od tego, co obie-

² Na ten temat por. J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York – Toronto – Sidney – Singapoore – Tokyo 1993.

ra on jako przestrzeń zewnątrz dla podmiotowości, to owo zewnątrz Foucault rozpoznaje jako dziedzinę jej ufundowania.

Droga do poznania podmiotowości prowadzi z zewnątrz ku postaciom jego uwewnętrznienia i autonomizacji, w stronę rozpoznania nowej roli tego, co na zewnątrz, często przeczącej wcześniejszym funkcjom. Co może być tym zewnętrzem?

Najpierw i przede wszystkim zewnątrz to historia. Wedle Foucaulta historię można badać na trzy proponowane przez niego w różnych okresach twórczości sposoby. Po pierwsze, w planie archeologicznym jako dziedzinę nieciągłości następujących po sobie postaci reżimów wiedzy, w tym także reżimów samopoznania, które nazywał epistemami. Stanowią one środowisko myśli, w którym wyłaniają się zarazem przedmioty dociekań nauk o człowieku, jak i sposoby wypowiedzania prawdy o tych przedmiotach. Epistemy to epoki wiedzy, a zarazem reżimy wiedzy. Stanowią epistemologiczne sito oddzielające to, co zgodnie z historycznym *a priori* może uchodzić za wiedzę. Po drugie, postacią historii są genealogie śledzące źródła podmiotowości. Genealogia ukazuje aktualne postaci podmiotowego bycia jako następcze rezultaty sił, rezultaty ukonstytuowane przez przeszłość efektywną, aktywną jeszcze dziś w nas samych. Genealogie ukazują nasze bycie sobą jako produkt historii zdarzeniowej, pozbawionej źródłowego początku i pokonującej czas bez przeznaczenia. Po trzecie, jeszcze inną formę historyczności wyznaczają problematyzacje. Przez problematyzacje Foucault rozumie praktyki – zarówno dyskursywne, jak i pozadyskursywne – które wprowadzają jakiś przedmiot w grę prawdy i fałszu i w ten sposób konstytuują ów przedmiot jako przedmiot wiedzy. Historia problematyzacji to historia tego, co w odniesieniu do bytu człowieka w różnych epokach, stając się problematyczne, było problematyzowane tak, a nie inaczej. Problematyzacje są historiami wytwarzania przedmiotów wiedzy i praktyk, o ile te stają się elementami dyskursów wiedzy. Problematyzacje są zarazem historiami tego, co, dlaczego i w jaki sposób stawało się problemem, jak również historiami intelektualnych, dyskursywnych, praktycznych form ujmowania tych przedmiotów.

Zewnątrz to także społeczeństwo jako ład interakcyjny o określonej postaci. Ów ład w instytucjonalnie regulowanych formach normuje podmiotowe warunki przynależności do społeczeństwa. Oddziela on zatem więźnia od człowieka wolnego, pensjonariusza zakładu psychiatrycznego od normalnego, kwalifikuje ich jako tych, którzy są poniżej normy i tak reguluje bycie sobą. Trzeba mu sprostać zarówno tym, co się o sobie wie, jak i tym, co z tej wiedzy może być uznane za miarodaj-

ne dla innych, tworzących obrazy podmiotowości i uczestniczących praktycznie w unormowanych ładach interakcyjnych.

Zewnętrznie może być dyskurs rozumiany jako dziedzina ekspresji sensu powoływana do swego realnego istnienia przez ograniczenia, jakie możliwym językowo wypowiedziom narzucają procedury konstytuujące podmiot wypowiedzi, procedury podziału wewnątrz dyskursu, które wyłączają pewne wypowiedzi z unormowanego obiegu, oraz procedury narzucające wypowiedziom normę oddzielania prawdy od fałszu.

Zewnętrznie to także myśl i wiedza. Myśl (wiedza) bowiem jest formą i narzędziem obiektywizacji własnego, podmiotowego bycia. „Myśl – pisze Foucault – nie jest tym, co zamieszkuje pewne zachowanie i nadaje mu znaczenie, jest raczej tym, co pozwala na cofnięcie się z pewnej drogi działania czy reagowania. Pozwala na uobecnienie jej komuś jako przedmiotu myśli i postawienie pytania dotyczącego jej znaczenia, warunków, celów. Myśl to wolność w odniesieniu do tego, co się zrobiło, ruch, za pomocą którego odrywamy się od niego, ustanawiamy je jako przedmiot, i reflektujemy jako problem”³.

Inną istotną cechą Foucaultowskich problematyzacji podmiotowości jest to, że nie przyjmuje on standardowych postaci dystrybucji tego, co podmiotowe i tego, co przedmiotowe. Foucault szybko uczy się przekraczać zastane w filozofii sposoby wytyczania granic w rozbiórce wirtualnego pola jaźni i standardowe sposoby rozumienia relacji między tym, co granice te rozdzielają. Dlatego, jak głosi w *Nadzorować i karać*, to dusza jest więzieniem dla ciała⁴, myśl jest zewnętrzem wobec immanencji subiektywności (*Historia seksualności*), a dyskurs jako to, co powiedziane, determinuje wiedzę w sposób o wiele istotniejszy i nieznośny sprzeciwu niż ciągłość i efektywność aktów myślowych i tradycji intelektualnych (*Archeologia wiedzy*).

Wszystkie te zewnętrzności krzyżują się w analizach Foucaulta, tworząc skomplikowane plany. Lecz w każdym z jego ujęć podmiotowości jako przedmiotu dociekań pojawia się pewien rodzaj relacji, która

³ M. Foucault, *Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview*, (w:) idem, *Essential Works of Foucault 1954–1984*, red. P. Rabinow, t. 1, The New Press, New York 1997, s. 117.

⁴ Radykalizm Foucaulta można odnaleźć np. w takiej formule: „trzeba uznać, że poznający podmiot, poznawane przedmioty i warunki poznania są raczej skutkami fundamentalnych następstw władzy-wiedzy i ich historycznych przemian. Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania” .M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komentant, Aletheia, Warszawa 1993, s. 34–35.

jest – jak chce tego Foucault – współkonstituującym, ale zarazem koniecznym warunkiem podmiotowości: to relacja człowieka do prawdy. O filozoficznym charakterze tych dociekań decyduje bowiem nie tyle odrzucenie substancjalności „ja” ani nawet jego historyzacja, ale właśnie związek „ja” z prawdą. To bowiem, co sprawia, że jakieś wypowiedzi, których przedmiotem są istoty ludzkie, mogą przyjąć na siebie rolę wypowiedzi prawdziwych, jest tym samym, co sprawia, że istoty ludzkie – przynajmniej w obszarze cywilizacji zachodnioeuropejskiej – stają się podmiotami.

Tak jest w przypadku mowy szaleńca, która unieważniona w swym sensie jako bełkot pozbawia go podmiotowości, tak jest też w przypadku parrezji, która będąc mową wypowiadającą niebezpieczne dla wypowiadającego prawdy, czyni zarazem z parrezjasty⁵ podmiot wobec politycznych sił, które w przeciwnym razie nie uznałyby go za podmiot. Dlatego też, twierdzi Foucault:

Wszystkim praktykom, za pomocą których podmiot definiuje się i ulega transformacji, towarzyszy formowanie się pewnych norm i form wiedzy i – na Zachodzie – dla wielu powodów wiedza ma tendencję do organizowania się wokół norm i form, które są mniej lub bardziej naukowe. Istnieje wszakże jeszcze jeden tego powód, może bardziej fundamentalny i specyficzny dla naszych społeczeństw. Rozumiem przez to fakt, że jednym z głównych moralnych zobowiązań dla każdego podmiotu jest poznanie siebie, wypowiedzenie prawdy o sobie i ukonstytuowanie siebie jako przedmiotu wiedzy zarówno dla innych ludzi, jak i dla siebie.⁶

Trzy próby

Pierwszą konceptualizację tego związku daje *Historia szaleństwa*.

Dramaturgia *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* oparta jest na przeciwieństwie „prawdy szaleństwa” i „prawdy o szaleństwie” oraz na tożsamości dwóch procesów historycznych – kształtowania się naukowej, nowoczesnej racjonalności kultury intelektualnej Zachodu oraz procesu konstruowania tego, co jest tej kultury zewnątrz, co jest szaleństwem w jego postaci uchwytniej przez praktyki dyskursywne, wiedzę i przez praktyki niedyskursywne – wielorakie formy zamknięcia

⁵ Parrezja – mowa wyrażająca podmiotowość domagająca się swych praw wobec sił, które normując wszelką mowę, nakazują milczenie w obliczu władzy, to temat ostatnich wykładów Foucaulta na uniwersytecie w Berkeley. Por. M. Foucault, *Fearless Speech* [red. J. Pearson] Semiotext(e), Los Angeles 2001.

⁶ M. Foucault, *Subjectivity and Truth*, (w:) idem, *The Politics of Truth*, red. S. Lotringer, Semiotext(e), Los Angeles 2007, s. 151.

szaleństwa w wyodrębnionych instytucjach powołanych do jego poznania i kontroli. W tym znaczeniu zarówno szaleństwo, jak i jego zaprzeczenie – rozum naukowy, wyspecjalizowany w racjonalnym poznaniu szaleństwa – są historycznym konstruktem i efektem jednolitego procesu, który zachodzi wewnątrz kolektywnego doświadczenia. Proces historyczny różnicuje to doświadczenie i nadaje mu przez to odmienne znaczenia i role kulturowe.

Szaleństwo jest rodzajem transgresyjnej wolności. Dlatego przekracza granice unormowanej podmiotowości i dlatego jego istnienie jest marginalne. Dlatego też stanowi ono – przez możliwość jego zanegowania – źródło swoistych „kulturowych markerów” podmiotowości, unormowanej jaźni. Negacja podmiotowości szaleńca odbywa się poprzez negację jego prawdy. Prawda nauki bowiem może być tylko prawdą o szaleństwie, a nie prawdą szaleństwa. Poprawnie, tj. w sposób unormowany racjonalnością, która rządzi nauka, szaleństwo wypowiada się nie w pierwszej osobie, w znaczeniach nadawanych mu przez szaleńca, lecz w języku patologicznych form ciała i umysłu, zachowań i fizjonomii, jakie są uchwytnie w doświadczeniu unormowanym naukowo.

Foucaulta interesuje jednak poziom archeologiczny tego procesu, poziom możliwości współdzielenia pewnych cech rozumu i szaleństwa, poziom ich korelatywnego współkonstytuowania się. Chodzi mu zatem o poziom współwyznaczania prawdy szaleństwa i prawdy o szaleństwie, ich obopólny udział w podmiotowości. Tę jedność odnajduje Foucault w chwiejności języka psychologii i psychiatrii, który nazywa językiem alienacji. Prawda jest bowiem dla psychiatrii albo formą krytyki człowieka, gdy odkrywa unormowaną prawdę o podmiocie szaleństwa, albo formą samokrytyki, gdy swoją wiedzę chce wypełnić treścią doświadczenia szaleństwa⁷. Jedyne sztuka – literatura i malarstwo – może przywrócić głos szaleństwu.

Porażkę tego projektu dostrzega Foucault w dwóch zasadniczych punktach: w braku dopracowania teoretycznego sensu pojęcia doświadczenia i jego ambiwalentnego powiązania z praktyką psychiatryczną, która je zakłada, a zarazem ignoruje⁸.

Druga ważna próba korelacji prawdy i podmiotowości to już projekt nie archeologiczny, lecz genealogiczny. W tej perspektywie myśl jest siłą, nierzadko aktem agresji, w każdym razie uczestniczy w agonie, kieruje nią własna strategia i opór tego, ku czemu się ona sama skła-

⁷ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987, s. 476.

⁸ M. Foucault, *Preface to "The History of Sexuality" Volume II*, (w:) *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Penguin Books, London 1991, s. 334.

nia. I dlatego musi napotkać jakąś inną siłę, opór przedmiotu lub innej myśli.

Chodzi więc o prawdę wytwarzaną w stosunkach władzy, prawdę, jaką odkrywają Foucaultowskie genealogie. Problematyzacja prawdy, jaką angażuje opresja wobec szaleństwa, ma inną postać niż ta, która zespała się z władzą. Różnica polega na tym, że Foucault odkrywa we władzy moc produktywną, a nie po prostu opresyjną względem prawdy i podmiotu. Zamiast pytać o formy dyskursu, które racjonalizują władzę i wyznaczają jej słuszne granice, Foucault pyta o to, w jaki sposób władza uczestniczy w wytwarzaniu dyskursów prawdy. A wówczas kwestia stosunku podmiotu do prawdy zmienia swój charakter względem problematyzacji zawartych w *Historii szaleństwa*. Ponieważ istoty ludzkie, by być podmiotami, muszą uznać jakiegoś prawdy o sobie, wytwarzanie prawd w procesie kreowania łańcuchów politycznych bezpośrednio uczestniczy w kreowaniu podmiotowości. Władza/ wiedza tworzy podmioty, które poprzez stosunki z prawdą stają się na nią podatne.

Trzecia próba Foucaulta wypływa z krytyki niedostatków drugiej, biorących się z przewartościowania znaczenia stosunków władzy w wytwarzaniu podmiotowości. Gdy analiza historyczna przybiera formę problematyzacji, ujawnia się inna historia niż ta, która ukazuje podmiotowość w jej związku z prawdą jako rezultat przymusu bycia podatnym na władzę. Ta jeszcze inna historia, to historia wyborów, jakie istoty ludzkie dokonują, by stawać się podmiotami, by odkrywać siebie jako podmioty. Zasadniczy sens Foucaultowskich problematyzacji polega więc na ukazaniu w tym, co nazywa on hermeneutykami siebie i technologiami siebie, autopojetycznej roli prawdy o sobie, którą ludzie wytwarzają, gdy zyskują zdolność mówienia o sobie innym i same-mu sobie. Wytwarzanie tej prawdy zarówno w skupionej na sobie medytacji, jak i w parrezji, która prawdą eksploduje w świat społeczny regulowany stosunkami władzy, jest aktem autopojetycznym w tym znaczeniu, w którym uwalnia on od pozostawania sobą i kieruje ku nowej postaci tego bycia.

W ten sposób myśl Foucaulta zatacza koło i nawiązuje, trochę aprobatywnie, a trochę polemicznie, do *Historii szaleństwa*, której konkluzja jest następująca:

Istota człowiecza nie charakteryzuje się jakimkolwiek stosunkiem do prawdy; natomiast jej gatunkową własnością jest jakaś prawda, zarazem jawna i utajona.⁹

⁹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu...*, s. 475.

*

Główną cechą Foucaultowskiego myślenia o podmiotowości jest ten rodzaj podejrzliwości wobec podmiotowej samowiedzy, która kształtuje się pod wpływem kartezjańskiej proveniencji przekonania, że podmiotowość to pełnia samoobecności *cogito* możliwa do osiągnięcia w ruchu refleksji oczyszczającej z uwikłań w świat. Podmiot to – wedle takiej filozofii – byt, który urzeczywistnia swe istnienie w aktach myślowych. Przecząc kartezjańskiej tradycji, Foucault przypisuje zewnątrz, cokolwiek by ono nie było względem myśli, rolę podmiototwórcze, kwalifikowane jednak i rozumiane wielorako.

Gdy przedmiotem jego namysłu staje się szaleństwo, jest ono pojmowane właśnie jako obszar od zewnątrz organizujący nowoczesną kulturę samopoznania – jej wymogi i aspiracje, a także granice. Foucault nadaje zachodnioeuropejskiej racjonalności, utożsamianej w *Historii szaleństwa* z prymarną postacią tej kultury, charakter konstruktu, historycznie skończonego tworu. Wedle opisów Foucaulta, w pewnym momencie swej historii zachodnioeuropejska kultura samopoznania różnorodnym postaciom wykluczenia nadała postać sprzężonych ze sobą: normy myślenia i zasady instytucjonalnej organizacji ładu kwalifikującego podmiotowość. Od XVII wieku zatem i przez dwa następne trwa i rozwija się swego rodzaju polityka podmiotowości, która podziałowi na to, co normalne i co normę przekracza, nadaje walor zasady pojmowania podmiotowości i uznawania za podmiot.

W *Słowach i rzeczach* podmiotowość jest także pojmowana jako konstrukt kulturowy, którego wartość dla myśli określił moment historyczny dominacji *episteme*. Jej nowoczesną postacią rządzi dociekliwość antropologiczna motywowana wolą samopoznania, które chce być nauką. Wartość poznawcza tego konstruktu jest jednak przez Foucaulta systematycznie dezawuowana. Przypisuje mu nie tylko historyczną skończoność, ale także formy nieuchronnie prowadzące do paradoksów samowiedzy, gdy ta aspiruje do postaci nauk humanistycznych. Czysta wewnętrzność podmiotu, immanencja *cogito*, jest w tych naukach zarazem koniecznym warunkiem inteligibilności podmiotowości, jak i sygnaturą niemożności jej uchwycenia w świecie przedmiotowym, określonym jako zewnątrz. To właśnie z uwagi na *residuum* owej czystej, niezapośredniczonej wewnętrzności podmiot przybiera kształt empiryczno-transcendentalnego dubletu, podwojenia, którego nie może uznać ani filozofia, ani pozytywna nauka, lecz bez którego zarazem nauki humanistyczne istnieć nie mogą.

Jak zatem wiedza może uczestniczyć w kształtowaniu podmiotowości, jeśli także wiedza pozytywna o człowieku, rezultat penetracji zewnątrz myśli, raz osiągnięta nie służy za drogowskaz ustalający kierunek odkrywania czystej immanencji? W odpowiedziach na to pytanie myśl Foucaulta naznaczona jest wahaniem, niepewnością co do słuszności wyborów teoretycznych, jak też wartości osiągniętych dzięki nim rezultatów. Gdy już nie archeologicznie, lecz genealogicznie wkracza ona na teren relacji wiedzy i władzy, podmiotowość ukazuje się jako obszar samoopresji: upodmiotowienie jest tu zarazem „ujarzmieniem”¹⁰. Nie można, twierdzi Foucault-genealog, refleksyjnie odnieść się do własnej podmiotowości, nie czyniąc zarazem ustępstwa na rzecz sił zewnętrznych, bo to one pozwalają ową podmiotowość dostrzec i zreflektować, utożsamić się z jej treściami bądź zaprzeczyć ich mocy obowiązywania.

Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania.¹¹

Siły te są obecne już tam, na początku ruchu myśli kierowanego wektorem immanencji, bowiem każda myśl zastaje podmiot uwikłany w relacje wiedzy-władzy i konstytuowany przez nie. Głębia podmiotowości, jej immanencja to raczej głębia ścierających się sił, a refleksyjność podmiotu stanowi jedynie jej efekt powierzchniowy. Stąd zwrot myśli Foucaulta w stronę pojęcia doświadczenia, zarzuconego w analizach podmiotowości po napisaniu *Historii szaleństwa*¹². To, jak podmiot siebie doświadcza, jest rezultatem gry sił ujarzmiania, to, jak siebie on pojmuje jako intelligibilną istotę, w znacznym stopniu zacieiera tę jego genealogię.

Odkrycie, że ujarzmione (upodmiotowione) „ja” może doświadczać siebie nie tylko w opresji, ale także w oporze wobec niej, że możemy efektywnie umykać bądź przeciwstawiać się siłom kreującym naszą podmiotową skończoność, to punkt wyjścia do strategii analiz podmiotowości odmiennej od tej, jaką wyznaczają genealogie. Jeśli bowiem granica między tym, co immanentne i transcendentne, jest w gruncie rzeczy splotem ruchomych frontów linii sił, podmiotowość może znaleźć w tej przestrzeni oddziaływań swobodę aktywności autopojetycznej. To dzięki niej istoty ludzkie mogą kreować własną politykę jaźni.

¹⁰ Tak tłumaczy na język polski T. Komendant francuskie *d'assujettissement*. Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 32.

¹¹ *Ibidem*, s. 34–35.

¹² Por. *Preface to The History of Sexuality...*, s. 334.

Jak zatem możemy dziś oceniać perspektywy polityki jaźni? Czy terażniejszość i przyszłość podmiotowości należy do tej polityki?

Także w tej kwestii sceptycyzm Foucaulta jest przydatny. To bowiem, co było jego postulatem w kwestii polityki jaźni, postulatem swobodnej autokreacji, dziś staje się faktem obciążonym ryzykiem przejęcia przez inną władzę niż tą, którą my, ludzie dyskursów i wiedzy, znamy z doświadczenia własnego, doświadczenia jej dotychczasowego sprawowania w rządzie dusz, o jaki zabiegają intelektualiści. Foucault może być w tej perspektywie traktowany jako odkrywca władzy będącej rządem dusz wymykającym się tym, którzy w krytycyzmie władzy intelektu pokładają nadzieję. Jest to władza sprawowana nad istotami ludzkimi myślą wszczepioną w realia społeczne, a nie w umysły tych, którzy chcieliby politykę jaźni uprawiać na sobie w środowisku kultury samopoznania. Retoryki publicznego przekazu i techniki intelektu skutecznie dziś konkurują z technikami siebie i hermeneutykami jaźni. Nauki społeczne zaś, jakkolwiek mogą być i są narzędziem refleksyjowania realiów społecznych w ich współczesnej postaci, to przecież same uczestniczą w grze, których stawką jest norma podmiotowości.

Literatura

- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993.
- Foucault M., *Preface to The History of Sexuality. Volume II*, (w:) *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Penguin Books, London 1991.
- Foucault M., *Fearless Speech*, red. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles 2001.
- Foucault M., *Subjectivity and Truth*, (w:) idem, *The Politics of Truth*, red. S. Lotringer, Semiotext(e), Los Angeles 2007.
- Foucault M., *Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview*, (w:) *Essential Works of Foucault 1954–1984*, red. P. Rabinow, t. 1, The New Press, New York 1997.
- Miller J., *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York – Toronto – Sidney – Singapoore – Tokyo 1993.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1994.

