Marcin Hylewski

Uniwersytet Śląski

e-mail: m.hylewski@gmail.com

Nowa socjologia władzy Michela Foucaulta?

Słowa kluczowe: władza społeczna, dyskurs, panowanie, suwerenność, prawomocność, ideologia, podmiotowość, emancypacja

Czym jest czas? Tajemnicą – bo jest nierealny, a wszechpotężny.

Thomas Mann

Foucault. Metoda i problem reprezentacji

Żądanie gwarancji naukowości lub sama tylko artykulacja metodologicznych braków i niekonsekwencji w obrębie myśli krytycznej Michela Foucaulta spotyka się zazwyczaj z zarzutem jej niezrozumienia bądź nieuwzględnienia szerszych kontekstów i wzajemnych powiązań, jakie miałyby spajać różne okresy twórczości i rozmaite dyskursy obecne w spuściźnie autora *Nadzorować i karać*¹. Na takie *dictum* nieczęsto można spotkać replikę, co wynika, jak sądzę, z powodu iście hieratycznej aury, jaką francuski socjolog (a później także liczni jego kontynuatorzy) stale wytwarzał wokół własnej osoby i pisarstwa. Z jednej strony wprawdzie zachęcał czytelnika: „Możecie robić, co wam się podoba, z tym, co wam powiem. Są to tropy badawcze, pomysły, schematy, zarysy, narzędzia – wykorzystujcie je, jak chcecie”²; z drugiej

¹ Zob. np. J.J. Scheurich, K.B. McKenzie, *Metodologie Foucaulta. Archeologia i genealogia*, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. II, red. N. Denzin, Y. Lincoln, tłum. K. Podemski, Warszawa 2014, s. 289; W. Marzec, A. Zysiak, *Młyn biopolityki. Topografie władzy peryferyjnego kapitalizmu na łódzkim osiedlu robotniczym*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2, s. 66.

² TBS, s. 13.

jednak strony przez samą specyfikę podejmowanych zagadnień, szeroki zakres teoretycznych oraz conceptualnych inspiracji, styl i ton snucia narracji oraz komponowania fabuł i wreszcie również ich literę dokonał częściowej autodefinicji i zawęził pole interpretacyjnej *licentia poetica*³. Presuponując możliwość tak pojętej integralnej wykładni myśli Foucaulta, chciałbym pokusić się o próbę krytycznej systemowej analizy ważnego jej aspektu, jaki stanowi socjologia władzy.

Zacznę jednak od pewnej koniecznej metodologicznie deklaracji, która dotyczyć będzie pola możliwych odniesień foucaultowskiej refleksji. Otóż nie należy godzić się na podnoszoną często przez krytyków „blankietowość” fundamentalnych kategorii pisarstwa Foucaulta⁴, jako że taka perspektywa zamyka je w hermetycznym kręgu własnego dyskursu, produkując efekt immunizujący na wszelką racjonalną krytykę, co czyni niemożliwością jej włączenie w dialog z naukową tradycją i konfrontację z konkurencyjnymi teoriami władzy. Panoramę tak uprawianej recepcji i transpozycji głównych prac Foucaulta można z łatwością wyczytać z licznych recenzji jego prac i artykułów oraz rozpraw nimi inspirowanych. Większość autorów mówi o Foucaultcie językiem Foucaulta⁵, co można by uznać za rękojmię jego nieprzekładalności⁶, a tym samym dowód na nieistnienie żadnej zapośredniczonej w tekście empirycznej reprezentacji⁷. *A contrario* proponowana tu analiza foucaultowskiej teorii władzy powinna ukazać, że przynajmniej pewne ogólne rysy tej quasi-teorii da się zrekonstruować. Aby stało się to możliwe, należy jednak założyć istnienie i możliwość uchwycenia w procesie interpretacji referencji przedmiotowej („bycie o czymś”)⁸, nie zaś skupiać się na samym ruchu tekstu czy dyskursie autoreferencyjnie obrazującym przedmioty przezeń generowane⁹. Wiąże się to z koniecznością translacji foucaultowskich pojęć na terminy podstawowe socjologii.

Taka „heretycka” wykładnia pozwala ocalić istotne fragmenty spuścizny paryżanina przed zarzutem, jaki w kierunku współczesnych „hermeneutów” formułuje Ernst Gellner, pisząc o języku *Dogłębnej subiektywności*, który „potrafi być co naj-

³ Por. M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta*, [w:] „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. *Michael Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 13 i n.

⁴ M. Kowalska, M. Jacyno, K.M. Jaksander, M. Nowicka, *Pamiętać Foucaulta, zapomnieć Foucaulta*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2016, t. XII, nr 1, s. 28.

⁵ H. White, *Dyskurs Foucaulta: historiografia antyhumanizmu*, [w:] *idem, Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. Loba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 268–270.

⁶ J. Szacki, *Historia myśli społecznej*, Warszawa 2006, s. 903.

⁷ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 274–275.

⁸ U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 71.

⁹ J. Baudrillard, *Zapomnieć Foucaulta*, tłum. K.M. Jaksander, Kraków 2015, s. 7–8.

mniej tak odważnie i poruszająco niezrozumiały jak każda z obecnych naukowych socjologii”¹⁰.

Dryf władzy. Od ostentacji do figuracji

Większa część definicji władzy znajduje jej istotę w relacyjnym powiązaniu dysponenta aktów władczych z kręgiem podmiotów im podlegających¹¹. Tak rozumiana władza oznacza możliwość rzeczywistego kształtowania opinii, postaw i zachowań, co osiąga, korzystając z rezerwuaru narzędzi dającego się sprowadzić do dwóch biegunowo różnych modeli rozmowy i siły¹².

W każdym jednak przypadku konstytutywną cechą stosunków władczych jest asymetria zależności wiążących ich strony. Wynika to z immanentnych całościom społecznym kolizji interesów, w wyniku których strona uprzywilejowana, uposażona wyższym kapitałem lub lepiej rozgrywająca swoją partię, zrealizuje swoje cele kosztem pozostałych uczestników gry społecznej. Wniosek jest prosty: w sensie obiektywnym w transakcyjnych bojach konsumpcja interesów jest skorelowana z deprivacją¹³. Jeżeli realizacja panowania w modelu siły ma charakter jawny i namacalny, w reżimach deliberatywnych odbywa się ona nie wprost, zapośredniczając stosunki władzy w sieciach pozornie symetrycznych relacji. Marksowska triada *infanterie – artillerie – cavallerie* ma swój odpowiednik w ciągu: propaganda – perswazja – ideologia – autorytet – dyskurs. Ustawodawstwo państwowe, demokratyczne szkolnictwo, media i instytucje wolnego słowa, a nawet literatura piękna mogą stać się parawanem aktów dominacji delegowanej na wszelkie fronty wewnętrzne: imaginacja i świadomość, autopercepcja i jaźń, konfesja i sumienie – oto pola infiltracji władzy oraz implementacji znaków panowania w reżimach rozmowy.

Na mozaikowe współczesne tożsamości utkane z najrozmaitszych elementów znaczących władza działa ujednolicająco: ukierunkowuje je na określone przedmioty, ustala ich hierarchie i warunki obowiązywania, tworzy sieci wzajemnych powiązań i zależności, co sumarycznie dostarcza im mechanizmów trwania. Operacji tych nie należy jednak postrzegać w kategoriach ontycznych; konstytucja tożsamości nie dekretuje określonego jej kształtu ani też nie zamyka na kolejne wpływy. Dzieje się

¹⁰ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 65.

¹¹ K. Pałeczki, *Wprowadzenie do normatywnej teorii władzy politycznej*, [w:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Lublin 2007, s. 183.

¹² M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 167–168. Podobne *grosso modo* rozróżnienie zawdzięczamy Louisowi Althusserowi, który – w odniesieniu do władzy państwa – pisał o „instrumentach represyjnych” oraz „aparatach ideologicznych”. A. Mattelart, M. Mattelart, *Teorie komunikacji*, tłum. J. Mikułowski-Pomorski, Warszawa–Kraków 2001, s. 77.

¹³ G. Poggi, *Państwo: jego natura, rozwój i perspektywy*, tłum. M. Sadowski, Warszawa 2010, s. 17–18.

tak dlatego, że wraz z internalizacją semiotycznych treści przyswojeniu podlegają same matryce oddziaływań władczych, przydając tym samym schematów, wedle których przebiega dominacja, co winduje poziom tolerancji jednostki wobec następnych inwazji władzy w sferę podmiotowości¹⁴ i osłabia przeciwdziałające ingerencji mechanizmy immunizacyjne. Podmiot raz ukonstytuowany niechybnie znajdzie się w ogniu krzyżowym rozlicznych wpływów.

Z powyższych rozważań wyłania się rudymmentarny rys władzy jako takiej: nie tylko działa ona bez zgody (reżimy siły) lub wiedzy (reżimy rozmowy) podmiotu, ale poprzez działające w polu władzy „praktyki dyskryminacyjne” konstituuje podmiot jako taki. Genealogia nowożytnej podmiotowości, jak próbował pokazać Foucault w swoich późnych pracach (i opublikowanych pośmiertnie, a pochodzących z tego okresu seriach wykładów wygłoszonych w Collège de France), wiąże się nierozdzielnie z relacjami władzy; odrębna analiza tych kategorii wydaje się wręcz niepodobieństwem¹⁵. „Foucault – tłumaczy James E. McGuire – odrzuca z pewnością ideę podmiotu transcendentnego jako konstytutywnego fundamentu wiedzy. (...) Podmiot jest konstituowany i konstituuje się w ramach zmieniającego się porządku historii”¹⁶. Na płaszczyźnie myśli krytycznej francuskiego socjologa podmiot nie jest już *ex definitione* aktywnym klasycznym podmiotem transcendentnym wolicjonalnie kierującym aktami doświadczania świata lub w aktach tych świadomościowo partycypującym, a raczej inkubatorem wiedzy możliwej; gotową formą, w której tłoczy się wiedzę przepuszczoną przez filtry władzy, lecz generowaną źródłowo w procesie historii.

Historyzacja podmiotu nie jest jednak tożsama z uhistorycznieniem kategoryalnych form, w których przebiega ów proces formacji. Ten ukryty formalizm Foucaulta wzrasta na uniwersaliach służących deskrypcji podstawowych charakterystyk podmiotu; historyczność napotyka tu nieprzekraczalne granice samego języka. W recenzji *Hermeneutyki podmiotu* Adrian Mrówka pisze:

jego [tj. Michela Foucaulta – przyp. M.H.] wykłady mają charakter «aktualizujący», dlatego też mogą służyć do konstruowania ponadczasowej teorii podmiotu – choć Foucault być może nie zgodziłby się z tak postawioną tezą, gdyż, przypomnijmy, sam był zwolennikiem koncepcji technik Siebie historycznie determino-

¹⁴ Zasadniczo wyróżnić można dwie strategie konsumowania własnej podległości w zależności od stosowanych przez podmioty zdominowane technik autorefleksji i konsolacji: oswojenie i transpozycja. Pierwsza polega na świadomym uznaniu podległości z uwagi na dysproporcję sił, wyobrażenie prawomocności aktów władzy (autorytet) czy też ze względów uzualnych (przyzwyczajenie). Druga technika ruguje wyobrażenie relacji władczej ze świadomości oraz transponuje je w dyskursy pozornie autonomiczne.

¹⁵ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Lublin 2002, s. 97.

¹⁶ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article266>.

wanych, tj. immanentnie konstytuujących się w historii. Pisząc jednak „ponadczasowej”, chciałbym zwrócić uwagę na znaczenie, jakie odgrywają w procesie konstruowania tożsamości takie „uniwersalne”, a przez Foucaulta wyróżnione, kategorie jak: wolność, represja, surowość egzystencji, estetyka egzystencji, wybór egzystencjalny, rozpoznanie prawdy, wyznaczenie grzechów etc.¹⁷

Zarzucenie generalnych kategorii byłoby równoznaczne z niemożnością artykulacji zagadnienia podmiotowości i włączenia perspektywy foucaultowskiej w dialog z tradycją, szczególnie na niwie związków między teorią podmiotu i problemem władzy.

Tę późną problematykę swoich pism przeczuwał Foucault już w 1969 roku, pisząc: „Żyjemy w świecie, w którym podmiot nie jest jednością, lecz jest podzielony, nie jest niepodległy, ale zależny, nie jest absolutnym początkiem, ale nieskończenie modyfikowaną funkcją”¹⁸. *Punctum saliens* takiej konceptualizacji jest zagadnienie zmiany: czynników sprawczych ruchu upodmiotowienia i katalizatorów jego wewnętrznej dynamiki. W odniesieniu do teorii władzy klasyczna filozofia polityczna redukowała zagadnienie podmiotowości do kwestii „kto?”, sytuując oś sporów wokół materii kryteriów prawomocności. Kto i na jakiej podstawie jest uprawniony do rządzenia?¹⁹ – oto dylemat założycielski teorii polityki wiodący od platońskiej doktryny państwa idealnego do koncepcji typów panowania Maxa Webera. Takie ujęcie implikuje niewymienny podział na podmioty rządzące (uprawnione do rządzenia bądź nie) i rządzone, przy czym władza oznacza tu możliwość ograniczonej mandatem uprawomocniającym (platońska teoria cnót, doktryna boskiego pochodzenia, teorie prawnonaturalne etc.) ingerencji w treść podmiotu. Foucault z kolei odrzuca dyskurs prawomocności na rzecz idei sukcesu²⁰ – nie pyta o aspekt „kto?” władzy, interesuje go kwestia „jak?”; zapytuje więc raczej: jak zmieniająca się władza może pozostać władzą skuteczną²¹? Albo: jak władza produkuje podmioty – przedmioty samej siebie? Ta istotna reorientacja niesie ze sobą rezygnację z aksjomatu nieprzechodności władzy, czym toruje drogę rewolucyjnej idei będącej konsekwencją analiz autora *Nadzorować i karać*. Mowa tu o koncepcji władzy bez podmiotu.

Nim jednak zarysuję tę koronną w moim przekonaniu dla krytyki genealogicznej ideę, należy domyśleć do końca pojęcie podmiotowości, albowiem Foucault dokonuje nad nim swoistych rytuałów maskujących, które tają przed nami jego dwuznacz-

¹⁷ A. Mrówka, *Kultura siebie*, „artPAPIER” 2013, nr 14 (230), <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=181&artykul=3879> (30.12.2019).

¹⁸ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

¹⁹ M. Walzer, *Samotna polityka...*, s. 16.

²⁰ NB, s. 39.

²¹ A. Daldal, *Power and Ideology in Michael Foucault and Antonio Gramsci: A Comparative Analysis*, „Review of History and Political Science”, Vol. 2, No. 2 (2014), s. 161.

ność. Otóż podmiot bywa na ogół definiowany przez czynnik ruchu, a mianowicie możliwość aktywności własnej, co pozwala odseparować go od statycznej z natury materii *obiectum*. W znaczeniu aplikacyjnym, stosowanym w rozmaitych semantycznych bataliach w przestrzeni teorii polityki, podmiotem zwie się tego, kogo aktywność – obramowana szeregiem ideologicznych, instytucjonalnych i sytuacyjnych kontekstów – wiąże się z mocą sprawczą polegającą na możliwości wywołania zaplanowanych skutków – taki jest sens podmiotowości politycznej. Ruch abolicjonistyczny oraz Afrykański Kongres Narodowy wobec postulatu desegregacji i agendy praw człowieka, Solidarność względem polskiej idei narodowej, Międzynarodowa Organizacja Pracy (MOP) w stosunku do kwestii praw pracowniczych stanowią odpowiednio wewnątrzspołeczne, krajowe i ponadnarodowe formy upodmiotowienia różnych grup. Stwarza ono aurę sprzyjającą realizacji forsowanych celów, wyposaża je w odpowiednie narzędzia i przydaje rangę politycznej faktyczności. Analogiczne mechanizmy występują na poziomie indywidualnym (na przykład moment obywatelskiej inicjacji, gdy jednostka, osiągając pewien wiek, nabywa szereg praw politycznych). Upodmiotowienie nie wyczerpuje się w rytuałach politycznych: pojęte jako rozszerzanie wpływu, daje się zaobserwować w życiu gospodarczym (nabycie kontrolnego pakietu akcji jako „bilet wstępu” na giełdę), kulturalnym (literacki debiut nakładem prestiżowej oficyny jako przykład „konsekracji”), społecznym (aplauz ze strony „gwiazdy socjometrycznej” pewnego środowiska) i każdej innej dziedzinie aktywności. Foucault zrywa z tą tradycją. Podmioty, jak twierdzi, konstytuują się niejako za własnymi plecami, a samo upodmiotowienie dokonuje się nie tyle drogą świadomych transgresji, co mocą historycznej kontyngencji i arbitralności wkomponowanych w „ujarzmiające” instrumenta panujących dyskursów. Tym, co ulega zmianie, są „matryce podległości”, nie zaś miejsce jednostki w binarnej strukturze rządzący–rządzeni (której, nawiasem mówiąc, nie przysługuje istnienie realne)²². Dotyczy to również konstrukcji, którą umownie określiliśmy w języku poprzedniej nomenklatury „podmiotem rządzącym” – także i jemu pisane stać się płodem zaborczej heteronomii, igraszką władzy lub po prostu „owocem produkcji”. Stając naprzeciw tyleż ponurej, co nieporęcznej perspektywy, odruchowo na powrót chciałoby się zapytać: „«Kto» więc rządzi?”, gdy tymczasem – odpowie Foucault – „Nikt” nie rządzi, choć wszyscy podlegają rządzeniu – wekslując naszą uwagę na niejawny dotąd rewers zagadnienia. Nowa socjologia władzy nie pyta już „kto?” (jest władca), lecz „co?” rządzi nami i to „nami samymi”.

Jest to też furtka dla dialektycznych gier podmiotowości i odpodmiotowienia niosących ze sobą szereg redefinicji. Wystarczy rzec, że rozumiana po foucaultowsku władza nowoczesna upodmiotawia się (w sensie akumulacji potencjału zmiany) przez odpodmiotowienie (zniknięcie „podmiotów” *władzy* – wszelkich „kto?”). Jej

²² A. Touraine, *Myśleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, Warszawa 2011, s. 193.

wzmoczona i wieloaspektowa skuteczność jest funkcją doskonałej niewidoczności. „Badałem – przekonuje Foucault w jednym z wykładów – raczej, za sprawą jakich wzajemnych oddziaływań pewna seria praktyk, skoro tylko zostały one włączone w określony reżim prawdy, mogła sprawić, że coś, czego nie ma (szaleństwo, choroba, przestępczość, seksualność itd.), choć nadal nie istnieje, staje się jednak czymś”²³. I jeszcze: „Nie mamy tu do czynienia z żadną iluzją, ponieważ to właśnie zbiór praktyk, i to praktyk rzeczywistych, doprowadził do wyłonienia się tego czegoś i odcisnął na nim rzeczywiste piętno”²⁴. Analogicznie postrzega Foucault fenomen nowej władzy, której manifestacji szukać trzeba właśnie w dziedzinie „rzeczywistych praktyk”, nie zaś przedmiotowych i osobowych uzewnętrznień, albowiem jedynie władza niejawna, zdepersonalizowana i „oszczędna” może być władzą rzeczywiście konstytuującą i tylko jako taka może zapuścić korzenie w podatnym przecież podglebiu nowożytnej podmiotowości. Aby jednak wyeksponować odrębność tej nowej formuły, trzeba najpierw omówić wyróżnione przez francuskiego socjologa typy władzy – dyscyplinarną i suwerenną – stanowiące stadia pośrednie w drodze do władzy nowoczesnej.

Znakiem władzy suwerennej jest ostentacja pojęta jako swoista „reszta” panowania, które zawsze generuje pewien nadmiar. Diadyczna ta idea suwerenności składa się więc *de facto* z elementu władzy oraz inherentnej idei reprezentacji, która drogą ekspozycji potęgi aktualizuje jej mandat. Rolę tę pełnią na przykład insygnia władzy: rzymski pektorał, regalia królewskie i papieskie, buława hetmańska i laska marszałkowska, kozacki buńczuk czy chański buzdygan, aż po dyrygencką batutę i dziennik nauczyciela, a więc sfera przedmiotów znaczących wyłączonych z powszechnej dystrybucji, a pozostających do dyspozycji wybranych i „namaszczonych”. Tę ornamentalną postać reprezentacji uzupełnia stała inscenizacja jej form ceremonialnych analizowanych przez Foucaulta na przykładzie kaźni. Kaźń jest karą (wobec skazańca), ale przede wszystkim spektaklem (*erga omnes*)²⁵, przez co doskonale ucieleśnia wzmiarkowaną dwoistość praktyk władzy i aktów reprezentacji:

Kaźń jest tak mocno wrośnięta w praktykę wymiaru sprawiedliwości, gdyż jest zarazem rewelatorem prawdy i operatorem władzy. Umożliwia przekład pisanego na ustne, tajnego na publiczne, procedury śledztwa na czynność wyznania; pozwala na publikację i odwrócenie ostrza zbrodni na widomym ciele zbrodniarza; sprawia, że zbrodnia, w całej swojej zgodzie, ujawnia się i unieważnia²⁶.

²³ NB, s. 43.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Por. NiK, s. 17.

²⁶ *Ibidem*, s. 55.

Zza zasłony tych słów wyziera już cień kluczowej dla foucaultowskiej genealogii korelacji wiedzy i władzy, która pełnię teoretycznej płodności osiągnie w charakterystykach władzy nowoczesnej. Tu jednak istotne jest coś innego: „jawienie się” („rewelacja”, „publiczne”, „widome ciało”, „ujawnia się”) czy wręcz jaśnienie *oślepiającą pełnią blasku* („morderczy błysk”). Włóczenie koźmi, byk Falarisa, mutylacje, łamanie kołem i ćwiartowanie czy wreszcie niekwestionowany ideał gilotyny jako warunki kaźni i atrybuty władzy suwerennej byłyby niczym bez gorączkowo iskrzących się spojrzeń pospólstwa oczekującego kulminacji²⁷. Wobec tego łączyć je musi niedwuznaczne *iunctim*: miejscem ich pracy jest scena. Do roli aren spektakli kaźni urastają przeto zamkowe dziedzińce i place miejskie, rojne skwery i tętniące życiem arterie, rynek i teatr oraz inne *fora publica* dające rękomię „widzialności”. Ostentacyjnie wystawiona na ogląd publiczny kaźń ma zadania dwojakie: po pierwsze, ewokuje akt solidarności z uosabiającym władcę katem jako przeżycie prawdy o sobie samym (funkcja weredyczna)²⁸; po drugie zaś, aktywując rachunek sumienia, stanowi warunek moralnej ablucji – oczyszczenia, które w dalszej kolejności prowadzić może do naprostowania społecznej postawy (funkcja katartyczna)²⁹. Tej ucieleśnionej w rytuale kaźni dwoistości odpowiada ukryty mariaż polityki i etyki, który dokonuje się ostatecznie w podmiocie poznającym anektowanym jako grunt wzrostu idei legitymujących władzę suwerena. Po wielokroć powielana i odtwarzana kaźń staje się witryną ekspozycji panowania i – wraz z katalogiem pozostałych ceremonii – wpisując się w pejzaż z pozoru naturalnej i niereglamentowanej codzienności, sprawia nie tylko, że władza się jawi, ale także gwarantuje, że jest postrzegana, czym świadczy dobitnie o jej realności. Każda repetycja kaźni jest zarazem renowacją władzy.

I jeszcze jedno: lokalizacja. Władzę suwerenną opisuje gra koncentracji i rozproszczenia – z jednej strony uprawnienia władcze koncentrują się w osobie panującego, z drugiej jednak – w wyniku delegacji (przywileje, cesje, stosunki wasalne, podział terytorialny i władztwo miejscowe) – cedowane są na różne grupy, które w granicach otrzymanych pełnomocnictw „dzierżawią” określony fragment władzy. „Lokalność” takiego rozwiązania polega na każdorazowej możliwości konkretyzacji (przestrzennej i społecznej) i ostensywnego wskazania nosiciela uprawnień. Pałac królewski (król), dobra ziemskie (zarządcy), trakty handlowe (urzędnicy celni), izby skarbowe (poborcy podatkowi), miejskie rogatki (milicja) są więc miejscami rzeczywistego spotkania władzy i ludu.

²⁷ *Ibidem*, s. 5.

²⁸ *Ibidem*, s. 57.

²⁹ Rzeczywiste skutki kaźni były jednak zgoła odmienne. Foucault pisze, że wobec spontanicznych aktów solidarności widowni z ofiarą (najczęściej wywodzącą się z ludu) wręcz rozpalala ona „ogniska bezprawia”. *NiK*, s. 62.

Władza dyscyplinarna nie szafuje już majestatem. Porzuca spektakl („orgie światła”) i rezygnuje z wszelkich „reszt”, a nowe kategorie, na których próbuje budować – ekonomia i racjonalność – staną się później filarami teorii już nie władzy jako takiej (*ars dominandi*), ale *ars imperandi* – sztuki rządzenia nazwanej później ekonomią polityczną³⁰. Jej powołanie zwińczy długi proces desubstancjalizacji władzy i stopniowego odchodzenia od badań woli, wiedzy i legitymacji jej dzierżycieli w stronę ekonomii samych praktyk funkcjonujących na poziomie cielesności. Oto co ma do powiedzenia w tej sprawie sam Foucault:

Ciało ludzkie dostaje się w tryby maszynierii władzy, która dokonuje rewizji, rozbiera na części i na powrót je składa. Oto chwila narodzin „anatomii politycznej” będącej zarazem swoistą „mechaniką władzy”: określa ona, w jaki sposób można wpływać na ciała innych – nie tylko żeby wykonywały to, czego się od nich chce, ale żeby działały tak, jak się chce, za pomocą z góry określonych technik, z określoną szybkością i wydajnością³¹.

Nieco dalej podkreśleniu ulega związek między „wzmożoną sprawnością [ciał – przyp. M.H.]” i „wzrastającą dominacją”³², co sugeruje, iż władza hoduje i pielęgnuje ciała, by posiąść je i okiełznać oraz nadać im określoną mechanikę ruchów. Może najlepszą conceptualizacją tej nowej optyki dyskontowania ciała, a zarazem forpocztą nowego modelu władzy jest materializm Juliena Offraya de La Mettrie. Ten zuchwały francuski filozof i lekarz wystąpił w połowie XVIII wieku z obrazoburczą tezą, że wszystko, co ważne dla zgłębienia tajników funkcjonowania jednostki oraz struktur społecznych, ma źródła fizyczne. On to jako pierwszy wprowadził język medycyny i inżynierii do filozofii: nie interesowała go już natura ludzka, ale jej „mechanizm”; nie „przyczyny sprawcze”, lecz „sprężyny wprawiające w ruch”; nie człowiek jako taki, a „maszyna ludzka”³³. W jego sztandarowej pracy czytamy:

Pierwiastek poruszający całe ciała lub ich części pocięte na kawałki ma tę właściwość, że nie powoduje, jak mniemano, ruchów nieregularnych, lecz ruchy zupełnie prawidłowe, i to zarówno u zwierząt ciepłokrwistych i wysoko zorganizowanych, jak u zimnokrwistych i stojących na niższym stopniu rozwoju (...) Czyż pory skóry nie zamykają się mechanicznie w zimie, aby chłód nie przenikał do wnętrza naczyń? (...) Czyż płuca nie wykonują swej czynności, nadymając się ciągle jak miech? Czyż równie machinalnie nie działają wszystkie zwierzęce

³⁰ NB, s. 38.

³¹ NiK, s. 133.

³² *Ibidem*, s. 134.

³³ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984, s. 64–69.

pęcherza moczowego, kiszki odchodowej itp.? (...) Czyż mięśnie nie powodują erekcji prącia u mężczyzn i u zwierząt (...)?³⁴.

Ciało – ową cudownie ocalałą połówkę kartezjańskiego dualizmu – poddaje się teraz wszechstronnej wiwisekcji, bada się jej strukturę i anatomię, funkcje poszczególnych części i organizmu jako całości – te zadania ożywiały nową medycynę i fizjologię. Niedługo potem rodzi się klinika, która instytucjonalizuje ów obiektowy „język rzeczy” mający „umożliwić wiedzę o jednostce”³⁵. Foucault bez skrupułów kradnie ten żargon, poddaje socjologicznej repozycji, by ostatecznie wypowiedzieć nim aksjomaty władzy dyscyplinarnej: „Nowym przedmiotem jest ciało naturalne, nośnik sił i ośrodek trwania; ciało podatne na określone operacje, mające swoisty porządek, czas, warunki wewnętrzne i elementy konstytutywne. Ciało, stając się celem ataku nowych mechanizmów władzy, otwiera się na nowe formy wiedzy”³⁶. Odkrycie pamięci powtarzanych ruchów jako funkcji ciała uczyniło poznanie wspomnianych przez La Mettrie prawidłowości misją władzy: musi ona oswoić analityczne kategorie rosnących w siłę technokratycznych dyskursów (medyczny, karceralny itp.) i włączyć je w dynamikę skutecznego rządzenia. Powstały w ten sposób reżim dyscyplinarny oraz same „dyscypliny”³⁷ (fabryka, więzienie, szpital, obóz i inne platformy ekonomizacji ciał) – ów poligon doświadczalny, gdzie w tyglu działających współbieżnie regulaminów, rachunków, taktów, rejestrów, praw i sekwencji urabia się ciała podatne jako tworzywo nowej władzy – stanowią w zasadzie zapowiedź monopolistycznej pozycji ekonomii politycznej, jaka przypadnie jej w tak zwanych czasach nowoczesnych.

Aby jednak wyświetlić główne rysy władzy dyscyplinarnej, zasadne będzie zestawić je jako antytezy panowania suwerena. Po pierwsze, władza dyscyplinarna nie zadowala się już zawłaszczeniem sfery publicznej; multiplikując dyscypliny, zaczyna opłacać ciało społeczne *in toto*; penetruje niedostępne wcześniej zakamarki i rozlewa się na dziedziny pozostające dotąd domeną względnej wolności. Akty interwencji w ciało ze strony władzy suwerennej miały miejsce jedynie w sytuacji kolizji interesów panującego i przestępcy – prawa i anarchii, co mogło się dziać wyłącznie w sytuacjach publicznych i tylko w razie naruszenia – tak czy inaczej skodyfikowanych – zasad³⁸. Reżim dyscyplin natomiast, zacierając granicę między tym, co publiczne,

³⁴ *Ibidem*, s. 67–68.

³⁵ NK, s. 11.

³⁶ NiK, s. 150.

³⁷ O szerokim, nie tylko państwowo-nadzorczym zastosowaniu foucaultowskiego pojęcia dyscypliny zob. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Warszawa 2014, s. 439.

³⁸ NiK, s. 48–52.

prywatne i osobiste, przyczynia się do intensyfikacji i rozszerzenia nowo powstałej strategii nadzoru, zacierając przy okazji jej kryteria.

Po drugie, towarzysząca narodzinom kapitalizmu instalacja systemu karceralnego, a więc rozciąganie logiki funkcjonowania oświeceniowej praktyki penitencjarnej na pola aktywności dotychczas niepoddane zinstytucjonalizowanej kontroli społecznej³⁹, celowała już nie w samą tylko kruchą powłokę cielesności, ale również w to, co się w niej kryje: chodziło więc raczej o ciało gnieźdzące w sobie nieprzeniknione i ekstremalnie intymne jądro „ja”⁴⁰:

W końcu tym, co usiłują stworzyć owe techniki korekcyjne, nie jest podmiot prawa, który nareszcie pojął fundamentalne interesy umowy społecznej; jest nim uległe „ja”, indywiduum ujarzmione nawykami, regułami, nakazami – autorytetem, który stale działa wokół niego i na niego, któremu ma zatem automatycznie pozwolić działać w sobie⁴¹.

Rzeczony placet na „działanie w sobie” jest osiągany za cenę przyswojenia logiki ruchów władzy jako swoich własnych. Nie idzie tu więc ani o indywidua autonomiczne, ani też „zewnątrzsterowne”, lecz właśnie samosterowne w tym sensie, że dalszy nadzór i praktyki penalne na pewnym etapie treningu i formacji jednostki przestają być konieczne do wymuszania posłuszeństwa. Dyscypliny „choć odbywają się bez tak kosztownej i brutalnej relacji [chodzi o zależności niewolnicze – przyp. M.H.], mimo to osiągają równie pomyślne skutki praktyczne”⁴². Czynią to poprzez „bezustanne kodowanie umysłów obywateli; gwarantujące represjonowanie zbrodni przez przeszkody stawiane idei zbrodni”⁴³, a więc dzięki temu, co w innym fragmencie rozważa Foucault jako „semio-technikę” kar⁴⁴. W tym sensie zastąpienie urządzanych w intencji suwerena krwawych łaźni praktyką karania znamionuje także zmianę narzędzi. Gra na emocjach i pobudzanie łatwopalnych temperamentów ustępują zimnej kalkulacji i harmonii celów, jakie cechują logikę przedstawień⁴⁵.

Po trzecie wreszcie, władza dyscyplinarna statuuje kategorię miary: „Trzeba karać akurat tyle, żeby zapobiec [przestępstwom – przyp. M.H.]”⁴⁶. Wykładnikiem rzą-

³⁹ Powtórzeniem tego procesu była dokonana u progu XX stulecia reorganizacja i parcelacja procesu produkcji znana jako „tayloryzm”. Zob. T.H. Eriksen, *Tyrania chwili*, tłum. G. Sokół, Warszawa 2003, s. 85.

⁴⁰ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 301.

⁴¹ NiK, s. 126.

⁴² *Ibidem*, s. 133.

⁴³ *Ibidem*, s. 127.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 125.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 91.

dzenia ekonomicznego, o jaki tu chodzi, jest pojęcie celu, który należy osiągnąć przy najniższym możliwym nakładzie pracy i maksymalnym ograniczeniu efektów zewnętrznych. Prewencja prawnokarna jest tylko niezbyt wyszukaną egzemplifikacją.

Ostatnim typem władzy wyróżnionym przez Foucaulta jest biowładza lub biopolityka (Foucault używa tych pojęć zamiennie), której planował poświęcić cykl wykładów w Collège de France. Mimo szeregu nawracających zapowiedzi i regularnych odniesień do tej problematyki Foucault finalnie nigdy tego projektu nie rozwinął⁴⁷. Na podstawie fragmentów, streszczeń i konspektów planowanych wykładów możemy jednak wnioskować, że za przedmiot biopolityki uważał rządzenie owocem industrializacji i eksplozji demograficznej, jakim jest populacja⁴⁸. Liczne frazy, jakie pojawiają się w wykładach z tamtego okresu, takie jak „życie samo”, „rządzenie żywymi”, „przedsiębiorczość siebie samego”, wskazują, że biopolitykę pojmował jako władzę najdoskonalszą, sięgającą głębiej niż poprzednie i podporządkowującą sobie szersze zakresy jestestw rządzonych⁴⁹, słowem – władzę, od której wychodzi zarówno „nakaz życia”, jak i „zgoda na śmierć”⁵⁰. Foucault usiłował skonstruować model władzy pochłaniający poprzednie typy⁵¹ i ucieleśniający zasygnalizowaną już w *Nadzorować i karać* i wyłożonej tam metaforze karceralnej ideę panoptyczną.

Pierwszym *novum* jest odchodzenie od siłą rzeczy esencjalistycznego i relacyjnego pojęcia władzy (nawet jeśli stroną relacji są nieświadome podmioty lub „rzeczy”) w stronę pojemnej i niejednoznacznej kategorii „rządzenia”. Władza posiada konotacje polityczne, rządzenie zaś przywodzi na myśl instytucję rządu państwa, ale także rząd *sensu largo* w rozumieniu zarządzania czy socjotechniki władzy. Władza nadto jest czymś ogólnym i z tej racji miewa charakter widmowy: jej działań możemy zupełnie nie odczuwać lub też może ich w ogóle nie być w odniesieniu do pewnych podmiotów. Różnym formom rządzenia podlegają natomiast wszyscy, albowiem jest ono mechanizmem powszechnym również w skali mikrospołecznej. I najważniejsze: kategoria władzy kauzalnie zapożycza się w dyskursie prawomocności, rządzenie jest odeń wolne.

Z tych względów wprowadza Foucault pojęcie „urządzania” (*gouvernementalité* – tłumacząc odśłownie: „rządomyślność”), przez które rozumie

po pierwsze, zbiór instytucji, procedur, analiz, refleksji, kalkulacji i taktyk umożliwiających sprawowanie owej specyficznej i bardzo złożonej formy władzy na-

⁴⁷ RŻ, s. 187–188.

⁴⁸ E. Bińczyk, *Nieklasyczna socjologia medycyny Michela Foucaulta: praktyki medykalizacji jako praktyki władzy*, [w:] *W stronę socjologii zdrowia*, red. W. Piątkowski, A. Titkow, Lublin 2002, s. 183.

⁴⁹ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 308–309.

⁵⁰ T. Lemke, *Biopolityka*, Warszawa 2010, s. 44–45.

⁵¹ *Ibidem*.

kierowanej przede wszystkim na populację (...). Po drugie, „urządzanie” oznacza dla mnie pewną linię siły, która (...) prowadzi do dominacji tej formy władzy, którą można by nazwać „rządzeniem”, nad wszelkimi innymi formami, zwłaszcza nad władzą suwerenną i dyscypliną. (...) I wreszcie, sądzę również, że przez „urządzanie” należy rozumieć proces albo raczej wynik procesu, za którego sprawą średniowieczne państwo sprawiedliwości, w XV i XVI wieku przekształcone w państwo administracyjne, zostaje następnie, krok po kroku, poddane „zasadzie rządów”⁵².

Już otwierające tę definicję wyliczenie pokazuje, że „urządzanie” jest fenomenem możliwie otwartym, wszechobecnym, niedającym się precyzyjnie skatalogować i dookreślić. Dalej czytamy o dominacji jego licznych form nad manifestacjami władzy suwerennej i dyscyplinarnej, co jest o tyle ważne, że ucina ewentualną dyskusję nad historycznością (diachronią) elementów foucaultowskiej typologii – są one raczej typami współwystępującymi, których działanie wzajemnie się przenika i warunkuje. Wreszcie pada teza, że urządzenie umożliwiło powstanie „państwa administracyjnego”⁵³. Foucault ma tu na myśli „państwo policyjne” i konstytucję nowoczesnej biurokracji dające się interpretować jako późne stadia długiego cyklu depersonalizacji i alienacji władzy. O ile cele władzy dyscyplinarnej miały wymiar odcinkowy, skrojony odpowiednio do zadań poszczególnych dyscyplin tworzących wprawdzie gęstą ogólnospołeczną sieć, ale odśrodkowo niezawidywanych, o tyle skoncentrowana w państwie władza nowoczesna ma na względzie cele ogólne, co znajduje wyraz w aktywacji zasady racji stanu⁵⁴. Z drugiej jednak strony władza państwowa nigdy nie działa zupełnie *incognito* – granice jej anonimowości wyznaczają struktury samego państwa (prawne, polityczne, ideologiczne itp.), umożliwiając tym samym identyfikację (choćby niepełną) gremiów decyzyjnych i momentów decyzji, co znowuż rodzi pokusę powtórnego sprzężenia władzy z podmiotowością w sensie klasycznym, czego Foucault usilnie próbował uniknąć. Słusznie zauważa Ewa Bińczyk, że dyskurs Foucaulta umiejętnie unika wszelkich całości i syntez⁵⁵. Wobec tego założenie „totalności” państwa u zarania biopolitycznego dyskursu wydaje się posunięciem niefortunnym, z którego francuski socjolog nieraz musiał się tłumaczyć i rakiem wycofywać i od którego wymownie stronił we własnych analizach, uciekając już to w stronę rzeczonych i poliwalentnych mikropraktyk władzy, to znów

⁵² BTP, s. 127.

⁵³ Wyznacznikiem tego procesu był zwrot w filozofii polityki, w wyniku którego kategoria „racji stanu” (rządzenie jako planowa i świadoma realizacja ukrytej *ratio*) ulega detronizacji na rzecz „ekonomii politycznej” (autonomizacja i dyspersja procesów „urządzania”). Zob. NB, s. 24 i n.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 24 i n..

⁵⁵ E. Bińczyk, *O czym szepcze władza (w ujęciu Michela Foucaulta)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1999, nr 9, s. 68.

w kierunku strukturujących je procesów, takich jak odpodmiotowanie i ekonomizacja władzy, polityzacja „życia” czy zagęszczanie relacji pomiędzy władzą i wiedzą⁵⁶.

Jako podstawową cechę refleksji Foucaulta nad władzą nowoczesną za Alexandrem Bardem i Janem Söderqvistem wskazać możemy problem tego, „jak utrzymanie społecznej moralności w późnym kapitalizmie przestało być kwestią dyscypliny wdrażanej przez państwo, a stało się przedmiotem zinternalizowanej kontroli”⁵⁷, czy też liberalnego „rządzenia przez wolność”⁵⁸. Jego znamiona to instalowany kosztem gwarancji praw podmiotowych, afirmacji autonomii jednostki i proklamacji jej epistemicznej i artystycznej samodzielności⁵⁹ rozrost procedur inwigilacji, przymusu i zniewolenia, przy czym kontrola społeczna traci definitywnie swój wymiar nadzorczy, znajdując punkt oparcia w „nas samych”⁶⁰. Ograniczanie władzy jest więc drogą jej ekstensyfikacji⁶¹. Jeśli władza nowoczesna lepiej niż dyscyplinarna realizuje projekt Panoptikonu, to właśnie dlatego, że dyscyplinarne „społeczeństwo nadzoru” zakładało jeszcze, przynajmniej u swego zarania, wnikliwe i ujarzmiające spojrzenie strażników, które kładło się cieniem na złęknionych obliczach działających podmiotów, pobudzając ich „pracę”. W dobie późnego kapitalizmu dochodzi do implozji procedur kontroli, co czyni nadzór ekonomicznie bezzasadnym. Jego funkcje przejmuje „straż wewnętrzna”, poprzez którą manifestuje się wszechobejmujące spojrzenie zinternalizowanej władzy. Głównie w tym nieortodoksyjnym znaczeniu używa Foucault kategorii „neoliberalizmu”, zwracając uwagę, że mechanizmy samoregulacji („niewidzialna ręka”) i gwarancji społecznej homeostazy są niejako wprojektowane w psychofizyczną strukturę odpodmiotowionego indywiduum⁶².

W wykładach z drugiej połowy lat siedemdziesiątych Foucault zasypuje słuchaczy lawiną przykładów zjawisk obrazujących wskazane tendencje. Poprzednie typy władzy działały oparte na absolutnym „binarnym kodzie prawa”⁶³, urządzenie kieruje się w stronę normy zakładającej relatywną „logikę ważenia, mierzenia i porówny-

⁵⁶ Sądzę, że te dwa komponenty – praktyki i procesy – stanowią główny budulec mozaikowych antyteorii autora *Archeologii wiedzy*. Jest to argument negatywny w debacie nad domniemanym strukturalizmem Foucaulta, od którego to stanowiska niejednokrotnie się odcinał.

⁵⁷ A. Bard, J. Söderqvist, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, tłum. P. Cypryański, Warszawa 2006, s. 192.

⁵⁸ M. Kowalska, M. Jacyno, K.M. Jaksander, M. Nowicka, *Pamiętać Foucaulta...*, s. 23.

⁵⁹ M. Podniesiński, *Panoptikum, demokracja, inwigilacja*, „Dialogi Polityczne” 2010, nr 13, s. 119.

⁶⁰ NB, s. 91.

⁶¹ *Ibidem*, s. 32–33.

⁶² M. Walzer, *Samotna polityka...*, s. 20.

⁶³ V. Tadros, *Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1998, vol. 18, no. 1, s. 83.

wania”⁶⁴. „Archipelag karceralny” w miarę postępów nowoczesności przedzierga się więc w „społeczeństwo normalizacyjne”. Bezpośrednie „kierowanie” podmiotem poprzez akty prawa (i akty stosowania prawa) ustępuje „kierowaniu kierowaniem”⁶⁵, to jest „urządzaniu” poprzez dyskurs samego siebie. Władza ogniskuje się w instytucjach i praktykach tożsamościowych jednostki na bieżąco konstruującej wiecznie niezaspokojony i permanentnie labilny substrat „ja”⁶⁶. Wynika stąd kolejna różnica: domniemany tryumf idei „troski o Siebie” (gr. *Epimeleia heautou*) nad greckim z ducha dezyderatem samopoznania (gr. *Gnothi seauton*)⁶⁷. Właściwy władzy przymus⁶⁸, stając się domeną nieświadomości, traci postać budzącej opór presji, co zwiększa skuteczność, intensyfikuje siłę i otwiera nowe, rozległe przestrzenie aneksji⁶⁹.

Jest to trajektoria wiodąca do (niewypowiedzianej) foucaultowskiej idei regulatywnej, jaką stanowi pojęcie władzy doskonałej, która by się urzeczywistnić, musi wprawdzie zniknąć. Droga ta wiedzie od ostentacji (insygnia władzy, estetyka nadmiaru), przez figurację (władza zmediatyzowana: dyscypliny), do punktu, w którym władza ulega dyskursywnej eliminacji, stając się doskonale niewidoczną. Nastanie tak pojętego momentu pełni oznaczałoby niemożność wydobywania formy władzy poprzez praktyki dyskursywne i ujęcia go w karby refleksji⁷⁰. Jest to z gruntu irrealna sytuacja graniczna, której pojęcie ukazuje jednak ważną prawidłowość: wcielenia władzy absolutnej szukać należy w radykalizacji reżimów wolności spod znaku liberalizmu i demokracji, nie zaś w zaostrzeniu społecznych rygorów obowiązujących wewnątrz organizmów totalitarnych. Te ostatnie zachowują bowiem dystynkcje pomiędzy heteronomią i autonomią, submisją i nadzorem, egzystencją i esencją, słowem: między tym, kim obecnie – ze względu na dyskursy, w których uczestniczę – jestem, i tym, kim powinienem, chciałbym lub mógłbym być. Wyłączona kafeteria metanoetycznych możliwości cechuje podmiot ostatecznie ukonstytuowany jako ujarzmiony, stanowiąc tym samym niejawne świadectwo jego faktycznej destrukcji. Foucault wpisuje się tutaj w funeralny cykl zapoczątkowany przez obwieszczenie Nietzschego o śmierci Boga, a uzupełniony o śmierć Autora przez Rolanda Barthesa. Autor *Hermeneutyki podmiotu* radykalizuje tę sekwencję i odium rozkładu rozciąga

⁶⁴ T. Lemke, *Biopolityka*, s. 48.

⁶⁵ NB, 194. Zob. też: H. Ostrowicka, *Pojęcie i badania „urządzania”, czyli o recepcji idei Michela Foucaulta raz jeszcze*, „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja” 2015, t. XVIII, nr 1(69).

⁶⁶ Por. A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 69–70.

⁶⁷ Por. K. Wejman, *Podmiot złotego wieku*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 1(7), s. 277–278.

⁶⁸ K. Pałeczki, *Wprowadzenie...*, s. 184.

⁶⁹ Foucault kilkakrotnie egzemplifikował ten problem zjawiskiem „tyranii ekspertów”, w których figurze czysta, zdawałoby się, wiedza zlewa się z czarną materią władzy.

⁷⁰ Por. H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 303–304.

na sferę podmiotowości⁷¹. Z tych przyczyn owa zmistyfikowana w ideach wolnościowych, niebędąca nigdzie, lecz wszędzie, „zniknięta władza” oznaczałaby więc raczej wszechwładzę niż anarchię. Zakreśliliśmy oto obszar zainteresowań nowej socjologii władzy: zrozumieć, w jaki sposób władza nierealna stała się wszechpotężna.

Późny Foucault, który próbuje mierzyć się z tym zadaniem, jest zupełnie bezradny. Subtelnie wszechobecne i nieskończenie złożone ogromy Nowej Władzy skutecznie chronią ją przed konceptualnym ujęciem, zmuszając Foucaulta do przeniesienia zmagania na grząski grunt retoryki, gdzie słowa i rzeczy zostają ostatecznie oddzielone, a ustalone w poprzednich pismach operacyjne związki między nimi rozplývają się w nicosć pustych kategorii. Ten semantyczny nihilizm przywodzi francuskiego badacza do zajęcia gorączkowej i beznamietnej „postawy turysty”⁷² beładnie błakającego się po dyskursywnych bezdrożach, od wczesnego chrystianizmu i życia monastycznego zaczynając, by skończyć na wariacjach dotyczących idei społeczeństwa obywatelskiego. Wątek władzy jest wprawdzie dalej ideą naczelną, poprzez którą czyta analizowane formy stosunków społecznych, jednak jej pojęcie rozdyma się do rozmiarów wręcz absurdalnych, przestając znaczyć cokolwiek.

Na koniec warto zaakcentować płaszczyzny wspólne zaprezentowanej typologii. Na plan pierwszy wysuwa się zasygnalizowana przed momentem wszechobecność i ekspansywność władzy. Ujęcie Foucaulta zdradza podobieństwo do perspektywy Pierre’a Bourdieu i Jeana-Claude’a Passerona, w której pole władzy oznaczało „miejsce geometryczne wszystkich innych pól”⁷³.

O ile jednak dla autorów *Reprodukcji* o usytuowaniu podmiotu w strukturze władzy decydowały mierzalne i obiektywne parametry (krąg klasa – habitus – kapitał społeczny), o tyle Foucault wychodził od subiektywności ujawniającej szereg związków między wiedzą i władzą. *Prima facie* związki te mają charakter wszechogarniający, ale i nieokreślony, co nie wynika jednak z uwikłań definicyjnych, których Foucault jako zdeklarowany antyesencjalista demonstracyjnie unika, ale z polimorfizmu samej władzy rozproszonej i skanalizowanej w rozmaitych sieciach społecznych⁷⁴. Struktury władzy zawsze ufundowane są na obowiązujących formach poznawczych:

Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę (ale nie dlatego po prostu, że faworyzuje ją, gdy ta jej służy, lub ją wykorzystuje, gdy jest użyteczna); że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy. (...) Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę uży-

⁷¹ *Ibidem*, s. 315.

⁷² Por. P. Sorokin, *Ruchliwość społeczna*, tłum. J. Słomczyńska, Warszawa 2009, s. 498.

⁷³ A. Kłosowska, *Teoria socjologiczna Pierre’a Bourdieu*, [w:] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja*, tłum. E. Neyman, Warszawa 2011, s. 48.

⁷⁴ E. Bińczyk, *O czym szepcze...*, s. 68.

teczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza–wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania⁷⁵.

Dlatego chybioną analogią jest porównanie związków między władzą i wiedzą do relacji przyczynowej⁷⁶, albowiem nie są to rozdzielne fenomeny, które dałoby się analitycznie wyizolować, ustalając jednoznacznie kierunek relacyjnej determinacji. Ich wzajemne splątanie pozwala raczej operować metaforą koła hermeneutycznego w wersji gadamerowskiej, gdzie interpretację zjawiska poprzedza i częściowo warunkuje przed-rozumienie współokreślone przez samo to zjawisko; foucaultowski podmiot wyłania się wszakże jako produkt dialektycznych kombinacji wiedzy–władzy właściwych stosunkom społecznym, w których partycypuje.

Foucault po wielokroć odżegnywał się od uprawiania teorii ideologii, próbując ocalić odeń relację wiedzy–władzy, co jednak udaje się tylko połowicznie. Protokół rozbieżności między tymi pojęciami otwiera kwestia reprezentacji: panowanie zmediatyzowane w ideologii pozostaje jasno określone po stronie podmiotowej i jest świadomym działaniem socjotechnicznym, podczas gdy związki między wiedzą i władzą mają tylko częściowo charakter osobowy; o ile istnieją ujarzmione podmioty, o tyle brak jest podmiotów ujarzmiających. Z tego też względu nie jest możliwe intencjonalne i świadome programowanie tej relacji przez „rządzących”. Druga różnica to fakt, iż ideologia jako możliwy moment fałszu (świadomość fałszywa)⁷⁷ implikuje istnienie prawdy (nawet jeśli znajduje ją historycznie zmienną); model wiedzy–władzy zaciera rozróżnienie między prawdą i fałszem, wiedzą naukową i potoczną, rzeczywistością i iluzją. I wreszcie, oparty na pojęciu ideologii dyskurs prawomocności pomija kwestię „mechanizmów ujarzmiania”, które szczególnie interesują francuskiego intelektualistę⁷⁸.

Na poziomie krytyki „metody ideologicznej” wszystko się zgadza. Problem pojawia się, gdy Foucault próbuje przeciwstawić jej własną kontrpropozycję, którą określa jako „badanie anarchologiczne”. W zamierzeniu ma ono polegać na ujmowaniu przedmiotu w jego historycznej kontyngencji i jednostkowości oraz poniechaniu pytania o warunki jego zaistnienia, a także przeniesieniu środka ciężkości analiz ze zużytych analitycznie kategorii uniwersalnych (idea szaleństwa, natura ludzka, istota człowieka) na poziom samych praktyk⁷⁹. Fiasko tej nowatorskiej w zamyśle koncep-

⁷⁵ NiK, s. 29.

⁷⁶ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 100.

⁷⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 89–91.

⁷⁸ RŻ, s. 32–33.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 97.

cji widać w rozważaniach o rządzeniu za pomocą „reżimów prawdy”⁸⁰, w których Foucault nie jest w stanie zaoferować żadnego zastępnika pojęcia prawdy, choć faktycznie próbuje umknąć emitowanym przez nie konotacjom ideologicznym. Z jednej strony interesuje go prawda z jej potencjałem perswazyjnym (zdolność kreowania zobowiązań wewnętrznych; „przymuszanie” do określonych działań), z drugiej jednak utrzymuje, że ten potencjał nie wynika z prawdziwości (lub przekonania o niej) pewnych treści, ale z czegoś innego, czego jednak nie potrafi lub nie chce wyśłowić. Wprowadza za to dyskusyjny schemat wnioskowania, jakim jakoby posługuje się podmiot zobligowany wyobrażeniem prawdy: „jeśli to prawda, ulegam temu; jest to prawda, a więc temu ulegam”⁸¹. Czyż nie na tym polega „świadomość ideologiczna”? Jeszcze dobitniej wyraża ją pytanie, jakie Foucault stawia w wykładzie z 30 stycznia 1980 roku: „jakie światło rzuca dobrowolne podporządkowanie się prawdzie na niedobrowolne więzi, które łączą nas albo wiążą z władzą?”⁸². Jeśli w którymś aspekcie Foucault uwolnił się z pęt tego, co określił gdzie indziej jako „dyskurs Ideologów”⁸³, to jest nim teza o substancjalności władzy zmyślnie szafującej ideową materią w procesie kształtowania przekonań i postaw „rządzonych”⁸⁴. W kwestii motywów submisji jego wywody nie wnoszą niczego spektakularnego i powielają niechciane schematy. W samych opisach modeli władzy komponenta dyskursu ideologicznego (celem kamuflażu transponowane w nowy słownik) i foucaultowskiej „mechaniki” (deskrypcje praktyk) stanowią nierozzerwalną, narracyjną jedność.

Inną cechą wspólną foucaultowskich typów władzy jest zasada niewiedzy. Podmiot nigdy nie dysponuje wiedzą o władzy, której podlega, a w każdym razie nie w tym samym akcie refleksji, w którym intencjonalnie ją ujmuje. Przedstawienie jest zawsze spóźnione i skoro już zaistniało jako zerwanie (wiedza dezaktywuje władzę), niepostrzeżenie przedzierzga się w nową figurę aneksji, dotąd nieupostaciowaną w świadomości pod szyldem władzy. Mikroteorią formacji umysłu podległego władzy jest z kolei to, co Foucault określa „ontologią zdarzeń”, raz jeszcze dając upust prywatnym awersjom do wszelkich esencji⁸⁵. To „zdarzenia”, a nie „przedmioty” komponują tożsamość jednostki tak w warstwie ideowej, jak i korporalnej⁸⁶. Należy je rozpatrywać nie jako „stabilne fakty”, lecz „w pełni ich dynamicznej

⁸⁰ *Ibidem*, s. 108–114.

⁸¹ *Ibidem*, s. 113.

⁸² *Ibidem*, s. 94.

⁸³ NiK, s. 100.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ J. Swianiewicz, *Recenzja książki Tomasza Falkowskiego pt. „Myśl i zdarzenie”*, „Klio” 2014, t. XXXI(IV), s. 167.

⁸⁶ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

rzeczywistości”⁸⁷. McGuire określa je wręcz jako milczące, chyże i przelotne, celnie odzwierciedlając podprogowy charakter wpływu, jaki wywierają na podmiot⁸⁸. Nie idzie przy tym o ich refleksyjną niedostępność dla myślącego „ja” (historia zasadniczo dzieje się na naszych oczach), lecz o aktualną niewidoczność władczych implikacji, które powodują.

I rzecz najistotniejsza:

Foucault widzi władzę nie tylko jako siłę prohibicyjną, ale jako siłę produktywną i umożliwiającą; nie jako egzekwowaną odgórnie, ale jako szeroko rozprzestrze-nioną; nie jako czysto polityczną czy ekonomiczną, ale jako rozproszoną w wielo-ści form, od finezyjnie dostrojonej dyscypliny cielesnych ruchów do najszerzych reguł formułowania prawdziwych stwierdzeń⁸⁹.

Tak pojęta władza społeczna *summa summarum* produkuje efekty pozytywne⁹⁰ i czyni to już przez samą swą obecność, nie zaś ze względu na faktyczny lub wyobra-żony określony jej kształt⁹¹. Nie chodzi tu też tylko o odcięcie się Foucaulta od anar-chizmu⁹², który na gruncie jego koncepcji wydaje się raczej pojęciem wewnętrznie sprzecznym lub jakąś zmediatyzowaną w pewnej ideologii postacią władzy, a o uka-zanie kontyngencji wszelkich form władzy⁹³ oraz werbalizację antyutopijnego nasta-wienia, jakie leży u podstaw formacyjnej względem intelektualnej biografii francu-skiego genealoga „postawy eksperymentalnej”⁹⁴.

Widma emancypacji – między krytyką i mitologią

Tropienie „potencjału krytycznego” jako narzędzia emancypacji stanowi jedną z głównych linii interpretacyjnych foucaultowskiej genealogii i już z tego powodu warto poświęcić mu kilka słów. Jak dowodnie pokazali Elizabeth Grosz i Michael Walzer, główne pisma Foucaulta są wolne od postulatów społecznego oporu oraz teorii wyzwolenia⁹⁵. Raczej ogniskują się na zimnym, technicznym opisie instytucji

⁸⁷ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 120.

⁸⁸ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ C. O’Farrell, *Michael Foucault*, London–New Delhi 2005, s. 100–101.

⁹¹ P. Sloterdijk, *Musisz życie...*, s. 213.

⁹² H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 283.

⁹³ RŻ, s. 95–96,

⁹⁴ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 141.

⁹⁵ J.J. Scheurich, K.B. McKenzie, *Metodologie Foucaulta...*, s. 315–316; M. Walzer, *Samotna polityka...*, s. 14–15.

opresji i aparatów kontroli, niżli ukazują realną możliwość ich przekroczenia, albowiem wskazanie wektorów potencjalnej transgresji, stymulując określone typy praktyk, samo stanowiłoby projekt nowego wykluczającego dyskursu, który znowuż należałoby wziąć w nawias i poddać syzyfowemu rzemiosłu krytyki. Dlatego też w *Słowach i rzeczach* Foucault zastrzega się, że „jego dyskurs” „nie tylko nie określa miejsca, skąd przemawia, ale wręcz unika gruntu, na którym mógłby się oprzeć”⁹⁶. Z kolei w wykładzie z 30 stycznia 1980 roku czytamy:

Dla mnie praca teoretyczna – i mówię to nie przez próżność czy zarozumiałość, lecz, przeciwnie, będąc głęboko świadomy własnych ograniczeń – nie polega na ustalaniu i utrzymywaniu jakichś stanowisk, przy których miałbym trwać i które miałyby tworzyć spójny system. (...) jedyna możliwość pracy teoretycznej, jaką przed sobą widzę, polega na tym, by (...) kreślić trajektorie ruchów, za sprawą których nie znajduję się już w miejscu, w którym byłem przed chwilą⁹⁷.

Chwilę potem Foucault precyzuje, iż interesują go „momenty przejścia”⁹⁸ jako warunki zaistnienia pewnych urządzeń społecznych i wpisanych w nie modeli prawomocności⁹⁹. Zaprzęta go fenomen epigenezy władzy: nieskończony proces jej mutacji i zdolność re-konstytucji w ramach różnych formacji dyskursywnych i społecznych, a także, co szczególnie istotne, arbitralność nieodrodnie leżąca u ich podstaw¹⁰⁰. Jej ekspozycja pozwala wprawdzie dostrzec utajone wcześniej alternatywy, przyczyniając się do reorientacji praktyki¹⁰¹, jednak nie jest to postulat myśli krytycznej Foucaulta, a raczej – fakt, że przezeń aprobowany – skutek uboczny obcowania z nią.

Co więcej, transcendowanie „dyskursywnych horyzontów”, do którego nieraz nawoływał francuski socjolog¹⁰², ograniczają nieprzekraczalne rubieże poznania historycznego, nie zaś ponadhistoryczny firmament różnorodnych utopii wolności, jakie śnili teoretycy oświecenia. Nie bez kozery w swoim eseju dotyczącym tej epoki (lub lepiej: tego zjawiska) Foucault miast zgłaszać prosty akces do „republiki uczonych”, *à rebours*, klasyfikuje swój dorobek jako myśl krytyczną właśnie¹⁰³, co wskazywałoby na ograniczony li tylko potencjał emancypacyjny w niej zawarty. Trzeba dodać, że choć dalej Foucault uznaje się za spadkobiercę oświecenia, to jednak wielokrotnie

⁹⁶ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 271.

⁹⁷ RŻ, s. 93.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ M. Kowalska, M. Jacyno, K.M. Jaksander, M. Nowicka, *Pamiętać Foucaulta...*, s. 20.

¹⁰⁰ Foucault zwraca uwagę na nieistnienie „prawomocności immanentnej” wobec władzy. Zob. RŻ, s. 95.

¹⁰¹ CIO, s. 289–291.

¹⁰² J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

¹⁰³ CIO, s. 285–286.

akcentuje, że rozumie przez to pojęcie między innymi zespół elementów konstytuujących tradycję krytyczną, nie zaś ckliwy humanizm z rozrzwinięciem wzdychający do jakichś nowych nad-racjonalnych i co za tym idzie – równie totalnych co poprzednie form absolutu¹⁰⁴.

Jako że emancypacja jest pierwszorzędnie rzeczą epistemologii, a ściślej: przemiany powodowanej krytycznym namysłem nad otaczającą rzeczywistością, jej kontekst aktualizuje pojedynczy, indywidualny podmiot (jaźń), w którym dochodzi do zderzenia przeciwstawnych dyskursów:

Sposobem na „zwalczanie” strategii, wedle których konstytuuje się podmiot, okazują się – Foucault powiada – „dyskursy”, które należy odnaleźć w Sobie; ponieważ to właśnie owe „dyskursy” pozwalają podmiotowi konfrontować się z rzeczywistością – przygotowywać się na spotkania z różnymi jej przejawami – jak również rozumieć, „czym” on w gruncie rzeczy jest w relacji ze światem. I tutaj na ratunek, by tak rzec, przybywa tytułowa hermeneutyka, pozwalająca wydobyć myśli, które do tej pory nie pojawiły się w świadomości podmiotu ze względów je blokujących. Można dalej powiedzieć, iż Foucault radzi: Praktykuj Siebie! Mów „wszystko”! Pisz-Siebie!¹⁰⁵

Wydobycie na poziom świadomej refleksji różnorodnych dyskursywnych formacji oraz dostrzeżenie przygodności wplecionych w nie ideowych legitymacji i zdarzeń, które je wygenerowały¹⁰⁶, umożliwia zerwanie kajdan „aktualności” i nawet jeśli nie poszerza pola praktycznej autonomii, to wznosi podmiotową samowiedzę na inny poziom, roztacza feerię nowych alternatyw i aktywuje imperatyw dogłębnego samopoznania, tożsamego na pewnym etapie z wewnętrzną transformacją. „Foucault – zaznacza McGuire – oddziela krytycznie te warunkowe okoliczności historyczne, które «czynią nas tym, czym jesteśmy», od możliwości, jeszcze niespełnionych i dostarczających czegoś na kształt ideału regulatywnemu myśleniu i działaniu, skoro stanowią one warunki możliwości permanentnej krytyki naszej epoki i nas samych”¹⁰⁷. Jednocześnie jednak atakuje on

ideę, że mamy ukrytą istotę, która pozwoli nam osiągnąć wolność i autonomię, gdy zostanie odkryta. Jeśli jaźń nie jest dana, to centralnym zadaniem jest tworzenie i wymyślanie nas samych. Jesteśmy tym, czym się stajemy. Rezultat ten jest określony jedynie przez nasze wolne tworzenie siebie w trakcie krytycznego kon-

¹⁰⁴ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 71–72. Na temat tarć na linii myśl krytyczna–oświecenie w kontekście myśli Foucaulta zob. S. Fish, *Retoryka*, [w:] *idem, Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. K. Abriszewski, Kraków 2008, s. 439.

¹⁰⁵ A. Mrówka, *Kultura siebie*.

¹⁰⁶ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

¹⁰⁷ *Ibidem*.

frontowania możliwości, które realizujemy, ze skończonymi horyzontami naszej egzystencji kulturowej¹⁰⁸.

Można wysnuć z tego następującą formułę: im szersze spektrum krytycznie przetwarzanych możliwości, tym większe pole domniemanych transgresji, przy czym wielkość owego zbioru ogranicza skończone *residuum* kultury. Lecz jeśli tak, to sama emancypacja staje się czymś od niej zawisłym, a mając na względzie nieprzebrane bogactwo i związaną z nim relatywność kulturowych kanonów, łatwo zawnioskować o absurdalności przedsięwzięć celujących w jakąkolwiek globalną syntezę tego zjawiska. Innymi słowy: nie może istnieć niewykłany w relacje władcze, ponadkulturowy i wyzwajający dziewiczy „dyskurs o dyskursie”¹⁰⁹.

Nie znaczy to wszelako, że emancypacja jest zjawiskiem osobistym i jednostkowym. Podmiot myśli i interpretuje świat w sposób predeterminowany oglądem właściwym wspólnotom interpretacyjnym, w których uczestniczy¹¹⁰. Zwarcie szeregu alternatyw wyłaniające z mroków nieświadomości „praktyki dyskursywne” pozwala zobaczyć je „w całej ich złożoności i gęstwie”¹¹¹, co – z uwagi na tożsamość „zdarzeń” sztukujących podmioty – bywa doświadczeniem całości społecznych. „Wiarę” w zaangażowanie społeczne czynem potwierdzał Foucault, uczestnicząc w protestach studenckich 1968 roku czy manifestując poparcie dla Solidarności na łamach „Liberation”¹¹². Mimo to intencją zawsze pozostawała lokalna i temporalna „zmiana dyskursu”, nie zaś wyłączenie dyskursywności jako takiej¹¹³.

Archeologia w sensie metody pozwalającej uzyskać „wgląd” w formacje dyskursywne i zedrzyć z nich pozory naturalności¹¹⁴ jest portretowana jako forma krytyki – ta zaś „polega na określeniu, jakie są warunki i skutki orzekania prawdy, czyli, raz jeszcze, pewnego typu sformułowań odsyłających do określonych reguł weryfikacji i falsyfikacji”¹¹⁵. Projekcja tych zadań na pole krytyki społecznej (genealogia) pozwala sformułować zagadnienia socjologicznych warunków funkcjonowania rozmaitych form społecznych w odniesieniu do typów i procedur prawdy, jakie są w nich praktykowane. Rozważeniu tych zagadnień służyć mają pojęcia „aleturgii”¹¹⁶ oraz

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ AW, s. 244–245.

¹¹⁰ S. Fish, *Retoryka*, s. 439.

¹¹¹ AW, s. 242.

¹¹² M. Kwiek, *Michael Foucault – rozdział polski*, [w:] „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. *Michael Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 293–295.

¹¹³ AW, s. 242.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 239–241.

¹¹⁵ NB, s. 58.

¹¹⁶ RŻ, s. 27.

„reżimów prawdy”, które Foucault wprowadza i wokół których mozolnie tka materię swoich późnych wykładów, przy czym czyni to raczej w sposób mglisty i chaotyczny, raz za razem widmowo ocierając się o problem, by za chwilę odpłynąć w kierunku luźno tylko z nim powiązanych dygresji i wariacji na temat – realnych i wyimaginowanych – mariaży prawdy i władzy. Tym zaś, co trwa w dziele paryskiego teoretyka władzy pomimo stałych oscylacji podejmowanej problematyki i stosowanego aparatu pojęciowego, pozostaje inklinacja do precyzyjnego szkicowania dyskursywnych topografii, obnażania momentu ich nieoczywistości oraz irytująca blankietowość (nie)wypowiedzianych alternatyw – ów semantyczny wakans, w którym nieraz tylko majaczy... dyskurs samego Foucaulta.

Czym jest, do czego rości sobie prawa i dlaczego miałby być czymś więcej niż dyskursem właśnie, trudno powiedzieć. Jest raczej snem przeobrażającym maksymalistyczne rojenia krytyki w kosmos iluzorycznych mitologii; snem, z którego zbudzić nas może jedynie otrzeźwiająca i ocalająca zarazem pustka rzeczywistości. Istotnie, aspiruje Foucault do roli barthesowskiego „mitologa”, który miał być „wyłączony z historii, w imię której pragnie działać”, będąc jednocześnie świadom, iż

historia nigdy nie zapewnia czystego i prostego tryumfu jakiegoś przeciwieństwa nad swym przeciwieństwem: stwarzając się, odsłania niewyobrażalne rozwiązania i nieprzewidywalne syntezy. Mitolog nie znajduje się nawet w sytuacji Mojżesza: nie widzi Ziemi Obiecanej. Pozytywność jutra jest dlań całkowicie ukryta pod negatywnością dnia dzisiejszego; wszystkie wartości jego przedsięwzięcia są mu dane jako akty destrukcji¹¹⁷.

Kluczową, zjadliwą uwagę Roland Barthes wycedził jednak wcześniej: mitolog może kiedyś się jakiś znaleźć¹¹⁸.

Aporetyka – zamiast zakończenia

Powyższa analiza została „sprowokowana” wnioskami płynącymi z obserwacji procesu recepcji i wykorzystania piśmiennictwa Foucaulta przez krytykę. Szeroki odźwięk, jaki był udziałem na przykład kategorii wiedzy–władzy, wskazuje, że było ono ujmowane jako głos w debacie nad problemami¹¹⁹, nie zaś wyłącznie autoreferencyjna narracja o walorze czysto retorycznym. Prawda, że koncepcja władzy podlegała stałym redefinicjom i dookreśleniom¹²⁰, niejednokrotnie wzajemnie sprzecznym

¹¹⁷ R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 294.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 292.

¹¹⁹ Por. np. A. Touraine, *Mysleć inaczej*, s. 31–32; B. Barber, *Gdyby burmistrzowie rządili światem*, tłum. H. Jankowska, K. Makaruk, Warszawa 2014, s. 285, 298.

¹²⁰ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 96.

lub enigmatycznym, ale stąd nie wynika, jakoby nie istniał – w sensie realnym, nie konstruktywistycznym – jej przedmiot. Taka optyka oznaczałaby wyjście na przeciw foucaultowskiemu zabiegom mającym „uniemożliwić spenetrowanie jego dyskursu przy pomocy technik krytycznych opartych na ideologicznych przesłankach innych aniżeli te, które przyjął on sam”¹²¹.

Z tej przyczyny zaprezentowane rozważania były oparte na fikcji jednolitej teorii władzy, co wymagało zignorowania licznych technicznych anomalii piśmiennictwa Foucaulta, wśród których można wymienić zmienność i dwuznaczność aparatu pojęciowego, metaforyczność języka i attycyzm stylu¹²², szereg pojęciowych niewspółmierności i balansowanie w opisie na granicy obserwowalnych zjawisk empirycznych, do których teoria, jak już wspomniano, stosuje się w sposób mniej lub bardziej dowolny. „Braki w argumentacji” oraz „rozstępy, rozłamy i luki”, o których wspomina Hayden White¹²³, czy wspomniane przez Allana Megilla zastąpienie argumentacji retoryką¹²⁴ stanowią przykłady wymownych tego konsekwencji. Nie jest przesadą określanie Foucaulta metodologicznym nihilistą.

Nihilizm ten bywa jednak nad wyraz twórczy. Swobodne potraktowanie metodologii i teoretycznego dorobku dyscyplin, na obrzeżach których francuski socjolog się poruszał, pozwoliło dostrzec przejawy zjawiska (relacji) władzy w miejscach, w których klasyczna socjologia nawet nie próbowała ich szukać.

Szczególną wagę przypisałbym jednak często pomijanym, a kluczowym dla genealogii pierwiastku dystopijności i kontyngencji **wszelkich** form władzy. Rzecz niezwykle rzadka i cenna w dobie, gdy rolę straży honorowej demoliberalnego konsensu pełnią karnie slogany i tautologia.

Wykaz skrótów:

- AW – M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 2002.
BTP – M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa 2010.
CIO – M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, Warszawa 2000.
NB – M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Warszawa 2011.
NiK – M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009.
NK – M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa 1999.
RŻ – M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Warszawa 2014.
TBS – M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

¹²¹ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 268.

¹²² *Ibidem*, s. 283.

¹²³ *Ibidem*, s. 273.

¹²⁴ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 36.

MICHEL FOUCAULT'S NEW SOCIOLOGY OF POWER?

Keywords: social power, discourse, ruling, sovereignty, legal validity, ideology, subjectivity, emancipation

This paper seeks to present a synthesis of the analyses of Michel Foucault's social power, taking into account the content of the lectures he gave in Collège de France since the second half of the 1970s. Based on the counterfactual assumption about the theoretical continuity and coherence of the deliberations of this French sociologist, I will try to reconstruct the discursive model of modern power, contrasting his assumptions with the principles which are foundations of the previous types of power (sovereign and disciplinary power). In this respect, the representation, constitution and revocation of subjectivity, the difference between the ideological explanation and the perspective of knowledge-power and the conditions and limitation of the emancipation of consciousness are crucial. This analysis allows to determine the practically impossible – but theoretically necessary – category of ideal power, which sheds light on the directions and methods of the expansion of modern power and indirectly indicates the sources of its efficiency and possible defensive tactics. As regards the last issue, it is particularly important to differentiate between the endlessly open social criticism and the thoroughly ahistorical temptation of demythologisation (posing a threat to it), which naively looks for the non-discursive foundations of knowledge.