

KATARZYNA DWORAKOWSKA

ONTOLOGIA BEZKSZTAŁTU

**KONCEPCJA ISTOTY LUDZKIEJ
W MYŚLI
NIETZSCHEGO I FOUCAULTA**



KATARZYNA DWORAKOWSKA

ONTOLOGIA BEZKSZTAŁTU

**KONCEPCJA ISTOTY LUDZKIEJ
W MYŚLI
NIETZSCHEGO I FOUCAULTA**



Dziękuję Pani Profesor Andrei Folkierskiej,
bez której ta książka nigdy by nie powstała,
a także Panu Profesorowi Pawłowi Pieniążkowi
i Panu Profesorowi Tomaszowi Szkudlarkowi
za niezwykle cenne korekty myślenia.

Katarzyna Dworakowska

Recenzenci

Dr hab., prof. UŁ Paweł Pieniążek

Prof. dr hab. Tomasz Szkudlarek

Redaktor prowadzący

Ewa Wyszzyńska

Redakcja

Monika Szewczyk

Korekta

Elżbieta Błuszkowska

Indeks

Zdzisława Słuchocka-Ziemińska

Projekt okładki i stron tytułowych

Elżbieta Chojna

Skład i łamanie

Akces, Warszawa

ISBN 978-83-235-2522-6

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016

Publikacja dofinansowana przez Wydział Pedagogiczny UW

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

e-mail: wuw@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2016

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I. Żywiół historii	15
1. Historia dla „pocziwych ludzi”.	16
2. Historia jest wojną	20
3. Diagnoza, czyli wszystko jest niebezpieczne	32
4. Radykalne dziennikarstwo	36
5. Nietzscheański pozytywizm.	39
Rozdział II. W pogoni za ideałem	47
1. Proteusz	47
2. Nietzsche – w pogoni za ideałem	52
2.1. Po pierwsze geniusz	52
2.2. Człowiek nietzscheański	57
2.3. Szlachetny zdrajca	66
2.4. Nadczłowiek	75
3. Foucault: podmiot antyczny i podmiot współczesny	79
Rozdział III. Dionizos i Ariadna	87
1. Ten, który przynosi grozę	87
2. Wieczny powrót tego samego	92
3. To, co wiecznie powraca	101
4. Zwierciadło Nietzschego	110
5. Pani Labiryntu	112
6. Foucault i Ariadna	122

Rozdział IV. Uszy Ariadny i wezwanie Dionizosa	129
1. Miejsce człowieka w świecie woli mocy	129
2. Między Dionizosem a Ariadną	140
3. Władzo-wolność	150
4. Między różnicą a tożsamością	160
Podsumowanie.	169
1. Poststrukturalizm i postmodernizm	169
2. Mit w pedagogice	178
3. Śmierć pedagogiki?.	184
Bibliografia	186
Indeks osób i postaci	196

Wstęp

Pytanie o istotę ludzką w filozofii Nietzschego i Foucaulta wydaje się zagadnieniem niezwykle istotnym dla namysłu nad współczesną pedagogiką. Ma ono ważność nie tylko jako ogólne pytanie o człowieka – ów podmioto-przedmiot dociekań pedagogicznych – ale, przede wszystkim, ze względu na konkretne rozstrzygnięcie, które przynosi. Jest zatem fundamentalne nie tylko w sposób, w jaki konstytutywne dla pedagogiki byłoby każde pytanie o człowieka, ale przede wszystkim z uwagi na odpowiedź, jakiej udzielają Nietzsche i Foucault. Zarówno filozofia Nietzschego, jak i Foucaulta, wraz z jej antyhumanistycznymi konsekwencjami, rzuca bowiem wyzwanie samej pedagogice. Czy jednak owo wyzwanie, jakie współczesna myśl stawia przed pedagogiką, da się sprowadzić, jak zakłada Gert Biesta – poprzez zmianę myślenia o tym, czym jest podmiot – do zmiany ośrodka zainteresowań edukacyjnych: z „tożsamości podmiotu jako bycia-identycznym-z” na jego „osobliwość (*singularity*)”¹? Czy zmiana ta może odbyć się na zasadzie powierzchniowej kosmetyki, bez naruszania fundamentów samej pedagogiki? Czy odpowiedź pedagogiki na współczesną myśl filozoficzną może oznaczać jedynie bezbolesne usunięcie esencji, „głębokiej prawdy”² z myślenia o człowieku? Czy jedyny wniosek, wynikający z „Nietzscheańsko-Foucaultowskiego modelu edukacji”, to krytyczne i świadome społeczeństwo³?

Jak zauważa Marek Czyżewski – odnosząc się do dzieła Foucaulta, choć to samo dotyczy myśli Nietzschego – w artykule *W kręgu społecznej peda-*

¹ G. Biesta, *Pedagogy Without Humanism: Foucault and the Subject of Education*, „Interchange” 1998, vol. 29/1, s. 13.

² Tamże.

³ Por. F. R. Irwin, *Nietzsche: Deleuze, Foucault and Genealogy as a Method for Education* [w:] M. Peters, J. Marshall, P. Smeyers (ed.), *Nietzsche's Legacy for Education*, Bergin & Garvey, Westport–Connecticut–London 2001, s. 55.

gogii: „Wprowadzenie koncepcji Foucaulta do socjologii czy nauk o wychowaniu napotyka szereg barier, wśród których chyba największą stanowi wywrotowy charakter jego myśli, sceptycznie nastawionej do kluczowych składników europejskiej tradycji kulturowej, takich jak rozum, wiedza, rozwój, porozumienie, humanizm czy upodmiotowienie jednostek i zbiorowości. [...] To Foucaultowskie przesłanie stawia pod znakiem zapytania nie tylko aksjologiczne podstawy kultury europejskiej (sprowadzając je do roli dyskursów dominujących), lecz także powstałe na ich gruncie takie współczesne koncepty naukowe, jak na przykład «sprawczość» (*agency*), «społeczeństwo obywatelskie», «uwłasnowolnienie» (*empowerment*), «zaufanie» czy «kapitał społeczny», a zatem kategorie odwołujące się do szeroko rozumianej idei emancypacji jednostki i społeczeństwa z narzuconych na nie ograniczeń”⁴.

Niniejsza praca nie ma ambicji przemysłienia pedagogiki na nowo – byłoby to zadanie na osobną książkę – a stawia sobie za cel raczej przygotowanie gruntu do dalszych badań. Chcemy ukazać współczesną problematyczność antropologicznego podłoża, które *ex definitione* funduje pedagogikę. Pojęcia „antropologia” będziemy używać w szerokim rozumieniu: nie jako dziedziny naukowej dotyczącej człowieka, ale jako wymiaru społecznego, kulturowego i historycznego, w którym głównym aktorem jest człowiek jako byt wyróżniony, autonomiczny i świadomy. Usunięcie antropologicznego podłoża rozumianego jako określona dziedzina rozważań oznacza podważenie tradycyjnej pedagogiki wraz z jej normatywnością, umożliwiającą nie tylko formułowanie celów wychowania, ale także dokonywanie wartościowania, pozwalającego na jednoznaczne uprzywilejowanie „wolności”, „prawdy” czy „komunikacji”, którym odpowiednio przeciwstawia się „zniewolenie”, „fałsz” i „manipulację”. To, co od zarania wieków było zadaniem pedagogiki, staje się zatem teoretycznie nieprawomocne. W takim układzie jedyną funkcją pedagogiki pozostanie aspekt deskryptywny, choć i on okaże się problematyczny.

W swoim badaniu nie będziemy zwracać się w stronę postfoucaultowskiej socjologicznej (i niejednokrotnie empirycznej) analizy praktyk/dyskursów edukacyjnych współczesnego społeczeństwa, które to analizy – zresztą w zgodzie z samym Foucaultem – traktują jego myśl jak „skrzynkę

⁴ M. Czyżewski, *W kręgu społecznej pedagogii*, „Societas Communitas” 2013, nr 2 (16), s. 45.

z narzędziami”⁵. Dotychczas powstałe prace, poruszające się po tak zarysowanym obszarze badawczym (na przykład książki Heleny Ostrowskiej: *Urządzanie młodzieży. Studium analityczno-krytyczne czy Przemyśleć z Michелеm Foucaultem edukacyjne dyskursy młodzieży. Dyspozytyw i urządzanie*), wydają się bowiem w satysfakcjonujący sposób wyczerpywać temat. Nie będziemy także przekładać filozofii Nietzschego i Foucaulta na język pedagogiki rozumianej jako wąska dyscyplina naukowa. Nie będziemy zatem zamykać myśli w przestrzeni klasy szkolnej, w dyktacie „celów” i „metod” kształcenia. Przykłady takiego „wykorzystania pedagogicznego” Nietzschego i Foucaulta można by mnożyć bez końca, zwłaszcza w odniesieniu do literatury obcojęzycznej⁶. Niejednokrotnie tak uprawiana filozofia wychowania – szczególnie w przypadku dyskusji na temat Nietzschego, toczącej się od lat 80. XX wieku na łamach *Educational Theory*, *Journal of Philosophy of Education* oraz *Studies in Philosophy and Education* – koncentruje się jedynie na, wypreparowanej z całości dzieła, tak zwanej „filozofii/teorii edukacji”, jak gdyby była ona autonomicznie istniejącym obszarem myśli. Nawiasem mówiąc, jeden z ostatnich głosów w tej debacie, należący do Douglasa W. Yaceka (w artykule *Going to School with Friedrich Nietzsche: The Self in Service of Noble Culture*), klasyfikuje badawczą postawę poprzedników jako błąd metodologiczny, polegający na wybiórczości i braku analizy pojęć⁷.

Nie socjologiczna czy technicznie rozumiana pedagogika będzie nas tu zatem interesować, ale poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „kim/

⁵ Por. A. Fejes, *Idee Michela Foucault w badaniach nad edukacją dorosłych i całożyciowym uczeniem się (na podstawie analizy czterech czasopism naukowych)*, tłum. T. Zarębski, „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja” 2009, nr 3 (47), s. 25.

⁶ Jako przykłady można tu podać następujące teksty: S. Steel, *On the Need for Dionysian Education in Schools Today*, „Educational Theory” 2014, vol. 64, no. 2, s. 123–141; H. Joosten, *Learning and Teaching in Uncertain Times: A Nietzschean Approach in Professional Higher Education*, „Journal of Philosophy of Education” 2013, vol. 47, no. 4, s. 548–563; L. Jackson, *Nietzsche and the Paradox of Postmodern Education*, „Philosophical Studies in Education” 2007, vol. 38, s. 51–59; M. E. Jonas, *A R(evaluation) of Nietzsche’s Anti-democratic Pedagogy: The Overman, Perspectivism and Self-overcoming*, „Studies in Philosophy & Education” 2009, vol. 28, no. 2, s. 153–169. Na gruncie polskim w odniesieniu do myśli Foucaulta przykładem może być pedagogiczna monografia Maksymiliana Chutorąńskiego *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta* (Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Pedagogika Plus, Wrocław 2013).

⁷ Por. D. W. Yacek, *Going to School with Friedrich Nietzsche: The Self in Service of Noble Culture*, „Studies in Philosophy & Education” 2014, vol. 33, no. 4, s. 392.

czym jesteśmy?”, a materiałem dla tych poszukiwań będzie filozofia Nietzschego i Foucaulta. Interesuje nas namysł nad pewną wizją istoty ludzkiej. Przyjęcie tych założeń będzie miało konsekwencje zarówno teoretyczne, jak i metodologiczne. Chcemy pójść drogą jak najbardziej tradycyjnej argumentacji (i nie na przekór patronom tych rozważań, ponieważ jest to wybór czysto metodologiczny), wymagającej analizy tekstu, nie zaś – dominującej obecnie w pedagogice – rekontekstualizacji. Tym samym analiza całości dzieła obu filozofów, czy też raczej próba takiej analizy, jawi się jako wybór uzasadniony. Całościowe ujęcie myśli podyktowane jest także samym zagadnieniem „istoty ludzkiej”. Wydaje się bowiem, że odpowiedź na pytanie o człowieka nie byłaby pełna i satysfakcjonująca, gdyby nie dotyczyła całości dorobku i nie uwzględniała rozwoju oraz przemian zachodzących wewnątrz dzieła. Wymaga ona zatem, możliwie najszerszego, prześledzenia poszczególnych okresów myśli obu filozofów, a także uwzględnienia zarówno *Nachlassu* w przypadku Nietzschego⁸, jak i licznych wywiadów udzielanych przez Foucaulta. Tę potrzebę całościowej perspektywy podkreśla dodatkowo to, że zarówno myśl Nietzschego, jak i Foucaulta należą do niełatwych i zawikłanych; zamiast jednoliniowej narracji, badacz napotyka pełen pułapek labirynt. Pułapek, które swą otwartością wręcz kuszą, aby na przykład koncepcję nadczłowieka ująć jako wezwanie do samorealizacji, czy opisaną przez Foucaulta troskę o siebie starożytnej etyki potraktować jako przykład do naśladowania. Tymczasem ostrożność i czujność badawcza powinny stać się istotnymi wskazówkami „metodologicznymi”. Uprawianie swoistej gry z czytelnikiem jest bowiem integralną częścią Nietzscheańskiego i Foucaultowskiego dzieła. Jak powiadał Zaratustra: „Ja jestem poręczą nad rwącą rzeką; chwytaj się, kto może. Waszą podporą jednak nie będę”⁹. Może się zatem okazać, że wątek pozornie porzucony, powraca później, przybierając odmienny kształt i uzupełniając poszukiwanie odpowiedzi na postawione przez nas pytanie.

Ze względu na konieczność całościowego ujęcia dzieła, nie sposób było pominąć, a w konsekwencji nie uznać za konstytutywną dla pyta-

⁸ Równoprawne traktowanie niepublikowanych za życia Nietzschego notatek wciąż budzi spory i kontrowersje. Niedawno kwestię tę podniósł Łukasz Musiał, podważając łódzką inicjatywę tłumaczenia *Nachlassu*. Zob. Ł. Musiał, *Nietzsche poniewczasie*, „Przegląd Polityczny” 2013, nr 121/122, s. 188–191.

⁹ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo OD DO, Łódź (brw.), s. 41.

nia o istotę ludzką, figury Dionizosa. Obecność Dionizosa w filozofii Nietzschego nie ogranicza się bowiem do wizji stworzonej w *Narodzinach tragedii*. W dojrzałej twórczości „wielki filolog” nie tylko nie porzuca greckiego boga, lecz, wprost przeciwnie, to właśnie Dionizos – tyle, że zmieniony – przenika całe jego dzieło. Uznając zaś ważność dionizyjskiej figury, należało także włączyć w rozważania Ariadnę. W ten sposób Dionizos-Chaos i Ariadna-Labirynt, Nietzscheańskie figury „definitywnego opisu istnienia”¹⁰, wyznaczyły oś rozważań. Foucault interesował nas przede wszystkim jako twórczy kontynuator myśli Nietzschego; z tego też powodu przypadła mu rola nieco drugoplanowa, a ciężar eksplikacji spoczął na dziele Nietzschego, jako źródle. Jeśli jednak została mu przypisana rola kontynuatora myśli Nietzscheańskiej, to dionizyjsko-ariadyczną oś należało nanieść także na filozofię Foucaulta. Przyjęła ona kształt pytania o różnicę i tożsamość. Krok ten był ryzykowny, ale jednocześnie z ducha foucaultowski. Francuz, w jednym z wywiadów, deklarując swój nietzscheanizm, mówił bowiem: „Ja ludzi, których kocham, wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku. Czy wówczas, zdaniem komentatorów, będzie się wiernym, czy niewiernym, nie ma żadnego znaczenia”¹¹. Zmuszenie do krzyku tego, który zmusza do krzyku, stało się zatem strategią, pozwalającą, jak się wydaje, ujawnić podskórne i nieoczywiste połączenia Foucaultowskiej i Nietzscheańskiej myśli. Aby dogłębnie zbadać kwestię istoty ludzkiej, nie sposób było pominąć Nietzscheańską ontologię sił, której twórczym kontynuatorem – w świetle przyjętych założeń – jest Foucault. Myśląc bowiem o Nietzschem tylko i wyłącznie jako o krytyku kultury (*casus* odczytań młodopolskich), poruszającym się na poziomie antropologicznym, ignoruje się drugi aspekt jego filozofii, a mianowicie przedosobowe siły, poprzedzające i określające to, co ludzkie. Na kłopotliwy fakt niedoceny Nietzscheańskiej ontologii w filozofii edukacji zwraca uwagę także Douglas W. Yacek: „Część zamieszania otaczającego Nietzscheańską doktrynę przekraczania siebie, w filozofii edukacji spowodowana jest ogólnym uchylaniem się od zaangażowania w Nietzscheańskie siebie na poziomie

¹⁰ K. Matuszewski, *Fanatyk życia* [w:] F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 250.

¹¹ M. Foucault, *Gry władzy. Rozmowa z Michelem Foucaultem*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6 (203), s. 320.

ontologicznym”¹². Podobny problem, jak w myśli Nietzschego, występuje w dziele Foucaulta. Tak chętnie podnoszona przez pedagogikę krytyczną koncepcja wyzwalań z opresji władzy, niejednokrotnie pomija zagadnienie bezosobowego pola sił, warunkującego zarówno samą opresję, jak i możliwość wyzwolenia. Tym samym, zadaniem niniejszej pracy – w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o status istoty ludzkiej – będzie także wyjaśnienie możliwości współlistnienia tych dwu poziomów: antropologicznego oraz przedosobowego.

Ważną „deklaracją metodologiczną” jest ustosunkowanie się do kwestii szaleństwa Nietzschego, co oznacza decyzję dotyczącą tego, do którego „momentu” czytać jego dzieła. Decyzja ta jest trudna, choć niesłychanie istotna. Podejście prezentowane w tej pracy bliższe jest podejściu Heideggera, który nie uległ naukowomedycznej etykietce, nakazującej oddzielić dzieło sprzed szaleństwa od zdań kreślonych w obłądzie¹³. Nie będziemy więc ulegać pokusie dążenia do wycięcia ze zdrowego ciała racjonalnej myśli rakowej tkanki szaleństwa. Nie będziemy podążać tropem selekcji wyznaczonej przez punkt zwrotny szaleństwa; ani go nie uprzywilejowując (wychodząc z założenia, iż obłąd objawia coś, czego rozum wyrazić nie może), ani nie odrzucając (trwając na stanowisku, że racjonalno-logiczne myślenie tożsame jest z myśleniem w ogóle). Można by zatem za Deleuze’em powtórzyć: „Dopóki Nietzsche panował nad zmianą perspektywy, od zdrowia ku chorobie i na odwrót, bez względu na to, jak bardzo był chory cieszył się «dobrym zdrowiem», co dawało mu możliwość tworzenia. Kiedy jednak utracił tę zdolność, gdy wszystkie maski zlały się w jedną maskę błązna i pajaca, pod działaniem jakiegoś organicznego lub innego procesu, sama choroba stopiła się w jedno z kresem dzieła”¹⁴. Gdzie jednak jest ta granica, która zawsze jest jak Arystotelesowska uciekająca armia? Po czym rozpoznać tę linię demarkacyjną kresu dzieła, jeśli nie jest nią medyczne orzeczenie? Czy tak zwane „kartki obłądu” są wyrazem jeszcze, mimo wszystko „dobrego zdrowia” – a to udowadnia Heidegger – czy przeciwnie, są już maską błązna? Będziemy zatem traktować chorobę Nietzschego tak

¹² D. W. Yacek, *Going to School with Friedrich Nietzsche*, dz. cyt., s. 393.

¹³ Heidegger, mówiąc o obłądzie Nietzschego stwierdzał: „Z naukowomedycznego punktu widzenia takie określenie jest trafne, dla myślenia jednak – niewystarczające”. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 32.

¹⁴ G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 59.

jak stan upojenia; dopóki wypowiedane słowa będą czytelne i zrozumiałe, dopóty będziemy ich słuchać.

Kwestii nietzscheańskości dzieła Foucaulta został poświęcony pierwszy rozdział książki. W drugim skupiliśmy się na „ideałach wychowawczych” obecnych w filozofii Nietzschego – od geniusza z młodzieńczych prac, poprzez ideał prawdziwego człowieka w *Schopenhauerze jako wychowawcy*, jak i wolnego ducha z okresu *Ludzkiego, arcyludzkiego*, aż po nadczłowieka uwikłanego w dionizyjskość – oraz na problematyce podmiotu u późnego Foucaulta. Zabieg ten w przypadku Nietzschego pozwolił na zrozumienie tego, jak pewne wątki jego filozofii nie giną, a jedynie zmieniają swą postać. W przypadku Foucaulta zaś istotne było przede wszystkim zdanie sprawy ze starożytnej troski o siebie, aby później móc zapytać o współczesną postać Foucaultowskiej etyki. Rozdział trzeci dotyczy figur Dionizosa i Ariadny rozważanych jako koncepty filozoficzne, warunkujące swoistą „kondycję” istoty ludzkiej. Dopiero na tak przygotowanym gruncie badawczym mogło pojawić się pytanie o istotę ludzką, któremu poświęcony jest czwarty rozdział książki. W *Podsumowaniu* zaś zostały ujęte pedagogiczne implikacje dla tak skonstruowanej wizji świata i nas samych.

Jednocześnie trzeba wyjaśnić, dlaczego zdecydowaliśmy się używać określenia „istota ludzka”, które, sugerując właśnie jakąś substancjalną istotę rzeczy, wydaje się zupełnie nieadekwatne do analizowanych tu treści. Nie można było jednak użyć określeń takich, jak „człowiek” czy „podmiot”, ponieważ zostały one bezpośrednio i krytycznie zaangażowane w wywód obu myślicieli. „Stworzenie ludzkie”¹⁵ nie tylko brzmi niezręcznie, lecz ponadto sugeruje domniemanego „stwórcę”. W „jednostce ludzkiej” rozbrzmiewa zarówno „indywidualizm”, jak i „Protagorasowa miara”. Pozostała więc „istota bez istoty”, co w przypadku Nietzscheańskiej ontologii sił okazało się nie takim znów złym wyborem.

Na koniec, dodać także należy, że istotna rola w tych rozważaniach przypadła filozofii Deleuze’a. Deleuzjańskie odczytanie myśli Nietzschego uznajemy bowiem nie tylko za najbardziej trafne i najpełniej oddające zamysł samego Nietzschego, ale także za stanowiące klucz do Foucaultowskiego nietzscheanizmu. Interpretacji tej można wprawdzie wiele zarzucić (między innymi niedostrzeżenie wewnętrznych sprzeczności i zamykanie

¹⁵ Jeden z tłumaczy tekstu Foucaulta podejmuje zresztą taką próbę, przekładając angielskie *human being* nie jako „istotę ludzką”, ale jako „stworzenie ludzkie”. Zob. M. Foucault, *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą nogą” 1998, nr 10, s. 174.

myśli Nietzschego w spójnym systemie), nie można jednak nie docenić jej genialnych odkryć, wśród których koronne miejsce zajmuje pojęcie różnicy¹⁶. Nie będziemy jednak sztywno podążać tropem myśli autora *Różnicy i powtórzenia* – celem nie jest poruszanie się wewnątrz tej myśli, lecz korzystanie z jej odkryć – a raczej „używać” jej do konstrukcji przestrzeni teoretycznej. Nie będziemy więc „przepisywać” *Nietzschego i filozofii*, a raczej weźmiemy zarówno z niej, jak i z późniejszej myśli Deleuze’a to, co nietzscheańskie.

¹⁶ Por. B. Banasiak, *Problem Nietzschego – Nietzsche jako problem* [w:] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 239–256.

Rozdział I

Żywioł historii

Zanim przystąpimy do zbadania zagadnienia statusu istoty ludzkiej w dziele Nietzschego i Foucaulta – jako jego spadkobiercy – należy dokładniej przyjrzeć się owej kontynuacji. Chociaż filozofii Nietzschego, którą odkrył w 1953 roku¹, francuski myśliciel poświęcił tylko dwa teksty², to jednak wielokrotnie deklarował swój nietzscheanizm. Wśród takich ważnych dla Foucaulta myślicieli, jak Kant, Marks czy Freud, Nietzsche zajmuje miejsce wyróżnione. O ile bowiem stosunek francuskiego filozofa, zarówno do Kanta, Marksa, jak i Freuda, zmieniał się na przestrzeni lat, o tyle stosunek do autora *Zmierzchu bożyszcz* pozostał niezmienny. Co więcej, właściwie przy każdej możliwej okazji – poczynając od najwcześniejszych wywiadów aż po ostatni – pojawia się jeśli nie wyznanie nietzscheanizmu, to odwołanie do „wielkiego filologa”. Niewątpliwie, dla Foucaulta to właśnie dzieło Nietzschego otwiera nowy rozdział w historii filozofii. Dowody na to można znaleźć, poczynając od *Słów i rzeczy* – przypisujących niemieckiemu filozofowi rolę niemal profetyczną³ – po wywiady, w których przedstawia Nietzschego jako tego, który wytycza nowy sposób myślenia⁴. Foucault nie jest oczywiście epigonem, który z akademickim nabo-

¹ Por. D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, tłum. J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, s. 81. Zobacz też: M. Foucault, *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926–1984)*, tłum. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 331.

² Przy czym tylko jeden w całości poświęcony jest filozofii Nietzschego (*Nietzsche, genealogia, historia* z 1971 roku), drugi dotyczy także Freuda i Marksa (*Nietzsche, Freud, Marks* z 1967 roku).

³ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komen-dant, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 238, 239, 307, 346.

⁴ Por. m.in. M. Foucault, *Le monde est un grand asile* [w:] tegoż, *Dits et écrits*, D. Defert, F. Ewald (éd.), Gallimard, Paris 1994, t. 2, nr 126, s. 433–434 (w dalszej części tekstu cytowane jako DE, nr tomu, nr tekstu, nr strony); M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Rozmowa z P. Caruso* [w:] tegoż, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. K. M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2013, s. 58.

żeństwem powielaliby myśl Nietzschego. Jego inspiracja Nietzschem, choć głęboka, ma twórczy charakter owego „wykorzystania” i „zmuszenia do krzyku”, o których już była mowa. Powstaje jednak zasadnicze pytanie: „co oznacza bycie nietzscheanistą?”, które z pewnością wykracza poza zwykłe oddziaływanie dzieła, czy korzystanie z niektórych odkryć myśli niemieckiego filozofa. Jakkolwiek rozwijanie Nietzscheańskich tematów⁵, konfrontowanie ich z nowymi problemami jest istotne, to jednak nie przesądza o byciu nietzscheanistą. Z pewnością bycie nietzscheanistą oznacza bycie genealogiem. W *Przedmowie do Jutrzenki* Nietzsche, antycypując swoją genealogię, pisał: „W tej książce przedstawiony zostanie przy pracy ktoś «podziemny», ktoś, kto wierci, kopie, podkopuje. Można go zobaczyć, jeśli chce się dostrzegać taką pracę w głębinach”⁶. Bez wątpienia, kimś takim jest Foucault. Wydaje się jednak, że istotą nie może być tu zwykłe zastosowanie metody genealogicznej w badaniach nad historią, a raczej przyjęcie pewnych założeń, fundujących samą genealogię.

1. Historia dla „pocziwych ludzi”

Wyjaśnienie tego, co oznacza dla Foucaulta sama historia byłoby pierwszym zadaniem, któremu należy stawić czoło. Samo odszyfrowanie archeologii czy genealogii jako poszczególnych metod historycznych analiz nie wydaje się tu wystarczające; stosunek w jakim pozostają one do historii odpowiada bowiem relacji, jaka zachodzi między narzędziem a przedmiotem badania. W przypadku dzieła Foucaulta związek ten oparty jest, niewątpliwie, na pokrewieństwie narzędzia i przedmiotu, nie oznacza przecież jednak ich tożsamości; ani archeologia ani genealogia nie są historią, a jedynie pewnym sposobem odnoszenia się do niej. Czym za-

⁵ Jacek Dobrowolski Nietzscheańskie inspiracje porządkuje następująco: „(1) stosunek do prawdy, (2) metoda genealogiczna, (3) władza/moc, (4) krytyka podmiotu (do tematu tego należy także «śmierć Boga» oraz «śmierć człowieka»), (5) przewyciężenie, przewartościowanie wartości, krytyka chrześcijaństwa i jego moralności (wraz z krytyką kapłana/duszpasterstwa, opracowaniem problemu «ascezy»), prowadząca do etyki i estetyki «troski o siebie» czy «sztuki bycia sobą»”. J. Dobrowolski, *Foucault z Nietzschego* [w:] B. Banasiak, K. M. Jaksender, A. Kucner (red.), *Foucault, Deleuze, Derrida. Festiwal Filozofii*, t. 3, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 406.

⁶ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, p. 1, s. 7.

tem jest historia? Najważniejszym wyznacznikiem Foucaultowskiej wizji historii jest wyzwolenie jej spod paradygmatu linearności i racjonalności wraz z dominującą zasadą przyczynowo-skutkową⁷. Paradygmat ten Foucault nazywa filozoficznym mitem historii, historią dla filozofów⁸. „Dla nich historia jest zasadniczo całością analiz – wyznaje w jednym z wywiadów – które powinny podążać wzdłuż wyraźnie określonej linii, przechodząc od punktu A do punktu B, zgodnie z jakimś złudnym wyobrażeniem rozwoju (mit o rozwoju jako filarze historii). Oprócz tego pojmują oni historię wciąż jako sprawę między jednostką a instytucją, jako materialność rzeczy, inaczej mówiąc, przeszłość, jako dialektykę między wolną, indywidualną świadomością a całością świata ludzkiego w jego ogromie i nieprzejrzystości”⁹. Foucault dodaje również, że złudzenie filozofii polega na postrzeganiu historii jako „wielkiej, rozległej ciągłości”, w której wolność jednostki łączy się z „determinacjami natury ekonomicznej lub społecznej”¹⁰. „Kiedy ktoś podejmuje jeden z owych wielkich tematów, do których należą ciągłość, faktyczna realizacja ludzkiej wolności bądź ekspresja indywidualnej wolności ponad społecznymi determinacjami, kiedy więc ktoś dotyka któregoś z tych trzech mitów, natychmiast jacyś pocziwi ludzie podnoszą larum nad gwałtem czy mordem dokonywanym na historii”¹¹. Tymczasem Foucaultowska wizja historii jest wizją antyplatońską: zmierzającą do wyzwolenia historycznej narracji z metafizycznego i antropologicznego modelu oraz do uwolnienia jej od pamięci¹². Zatem, wbrew

⁷ W wywiadzie *Kim pan jest, profesorze Foucault?* filozof mówił: „bardzo często uważa się historię za uprzywilejowane miejsce dla przyczynowości: każde podejście historyczne miałyby wydobywać na jaw relacje przyczyny i skutku. A przecież już parę wieków temu w naukach przyrodniczych – a od kilku dziesięcioleci w naukach humanistycznych – za-uważono, że ustanowienie i śledzenie przebiegu stosunku przyczynowego jest niemożliwe w terminach ścisłej racjonalności: w gruncie rzeczy w logice nie ma przyczynowości. Otóż jesteśmy dzisiaj w trakcie prac nad wprowadzeniem do historii relacji typu logicznego. Jest oczywiste, że w momencie wprowadzenia do analizy historycznej relacji typu logicznego, takich jak wynikanie, wykluczenie, przekształcenie, przyczynowość znika. Należy się jednak wyżyć przesądu, że historia bez przyczynowości to już nie historia”. M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., s. 59.

⁸ Por. M. Foucault, *Foucault odpowiada Sartre’owi. Rozmowa z J. P. Elkabbachem* [w:] tegoż, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., s. 174.

⁹ M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., s. 58.

¹⁰ M. Foucault, *Foucault odpowiada Sartre’owi*, dz. cyt., s. 174.

¹¹ Tamże, s. 174, 175.

¹² Por. T. Flynn, *Foucault’s mapping of history* [w:] G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 39; M. Foucault,

stawianym mu w latach 60. zarzutom, iż dokonuje zbrodni na historii, a tym samym doprowadza ją do upadku, Foucault okazuje się wrogiem nie samej historii, ale przeciwnikiem jej zawłaszczenia przez tradycyjną filozofię. Odpierając oskarżenia o „zamordowanie historii”, Foucault odwołuje się do znanych szerszemu gronu odbiorców dzieł Georgesa Dumézila, Claude’a Lévi-Straussa i Jacquesa Lacana jak również do odkryć francuskiej szkoły „Annałów”¹³. Sednem sprawy jest więc spór, toczony w latach 60. i 70. XX wieku zarówno na gruncie nauk filozoficznych, jak i historycznych, który można by określić mianem sporu między humanistami, broniącymi autonomii świadomego podmiotu, a strukturalistami. Na obszarze nauk historycznych konflikt ten przybrał postać sporu między historią wydarzeniową (*histoire événementielle*), narracyjną a nie-wydarzeniową (*histoire nonévénementielle*). Obrońcy historii wydarzeniowej, czyli tradycyjnego podejścia, uważali siebie za humanistów, stosujących przy badaniu dokumentów metodę hermeneutyczną. Ich przeciwnikom natomiast bliżej było do nauk społecznych, nad hermeneutykę przedkładali podejście strukturalistyczne albo komparatystyczne, statystyczne argumenty czy techniki komputerowe¹⁴.

Chociaż Foucault, oskarżany zarówno o „zamordowanie człowieka”, jak i „uśmiercenie historii”, niewątpliwie stał się częścią tego konfliktu, jego dzieł nie da się jednak jednoznacznie przyporządkować myśli spod znaku strukturalizmu¹⁵. W jego dziele można bowiem znaleźć inspiracje

Nietzsche, genealogia, historia [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 131.

¹³ Por. M. Foucault, *Sur les façons d’écrire l’histoire* [w:] tegoż, DE, t. 1, nr 48, s. 585.

¹⁴ Por. T. Flynn, *Foucault’s mapping of history*, dz. cyt., s. 40. Zobacz też: tegoż, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago–London, 2005, s. 13.

¹⁵ Sam Foucault intensywnie odżegnywał się od etykiety strukturalisty. W *Przedmowie do angielskiego wydania „Słów i rzeczy”*, w której pisał: „Na zakończenie chciałbym skierować prośbę do angielskiego czytelnika. We Francji pewni ograniczeni «komentatorzy» wciąż przyklejają mi etykietę «strukturalisty». Nie udało mi się wpoić w ich ciasne umysły, że nie stosowałem żadnych metod, żadnych pojęć lub słów kluczowych, które cechują analizę strukturalną. Byłbym wdzięczny poważniejszej publiczności za uwolnienie mnie od tego związku, który oczywiście przynosi mi zaszczyt, ale na który nie zasługuję. Możliwe, że istnieją pewne podobieństwa między pracą moją a strukturalistów. Nie wypada mi – bardziej niż innym – twierdzić, że dyskurs mój jest niezależny od warunków i reguł, których w dużej części jestem nieświadomy, a które wpływają na dokonywane dziś prace. Jednakże zbyt łatwo uchylać się od analizy takiej pracy przyczepiając jej szumną, lecz nieadekwatną etykietę”.

nie tylko „nową historią”, ale także jej oponentem, czyli historyzmem. Do tradycyjnej historiografii zbliżałoby Foucaulta uznanie roli wydarzenia, które odczytuje on jednak w zupełnie nowy sposób¹⁶, dlatego też trafniejszym określeniem na francuskie *événement* wydaje się tu słowo „zdarzenie”. Traci ono bowiem zarówno swą powagę, jak i Hegłowską spektakularność dziejową, otwierając przestrzeń, w której może pojawić się szczegół, banal; „aż do najmniejszego włoska, aż do brudu pod paznokciem”¹⁷. Tak ujęte zdarzenie ma jednak przede wszystkim rodowód w Nietzscheańskiej genealogii. „Zdarzenie – pisze Foucault – nie należy przez nie rozumieć decyzji, traktatu, rządów czy bitwy, lecz zmienną relację sił, przejętą władzę, przechwycony i zwrócony przeciwko swym użytkownikom słownik, dominację, która się osłabia, rozpręża i sama zatruwa, innego, który się zjawia zamaskowany”¹⁸.

Wszystko to razem wciąż nie dostarcza jednak jasnej odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie. Nie idzie tu rzecz jasna o wydobywanie od autora jakiejś definicji tego, co można by nazwać historią, ale o zrozumienie jakie założenia sprawiły, że możliwe stały się zarówno metoda archeologiczna, jak i genealogia. Pewne wskazówki na temat tego warunkującego podłoża zostają wyeksplikowane przez Foucaulta w latach 70., a więc w „okresie genealogicznym”. Wydaje się, że niezależnie od tego, czy uznamy, iż w dziele Foucaulta dochodzi do rozłamu, który oddziela archeologię od genealogii i od okresu problematyzacji, czy też założymy, że są one komplementarne wobec siebie (a takie podejście zdaje się dominować wśród współczesnych badaczy), tropy dotyczące tego podłoża nie tracą swojej ważności. Mogą one dotyczyć wszystkich dzieł tego myśliciela, a przynajmniej nie pozostawać w sprzeczności z pracami nie-genealogicznymi. Takie odczytanie potwierdza między innymi Paul Veyne w książce *Foucault rewolucjonizuje historię*¹⁹, który dostrzega jedną linię w wizji Foucaulta, spajającą rozumienie historii. Podobnego zdania jest również Thomas Flynn, który zauważa, że archeologia, genealogia oraz

M. Foucault, *Przedmowa do angielskiego wydania „Słów i rzeczy”* [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, dz. cyt., s. 49.

¹⁶ Por. T. Flynn, *Foucault’s mapping of history*, dz. cyt., s. 40.

¹⁷ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum* [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, dz. cyt., s. 54.

¹⁸ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 126.

¹⁹ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, tłum. T. Falkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

okres problematyzacji, nie tylko nie wykluczają się, ale są ze sobą nierozdzielnie związane. Mają bowiem budowę szkatułkową; każdy z kolejnych okresów, *implicite* zawiera się w poprzednim. „Dlatego Foucault upiera się, że problem relacji władzy, który charakteryzuje jego genealogię, był tak naprawdę zasadniczym problemem archeologii, następnie, że kwestia prawdy i subiektywności, zasadnicze zagadnienie jego ostatnich prac, było podstawowym pytaniem wszystkich jego dzieł”²⁰.

2. Historia jest wojną

Jedną z istotnych wskazówek byłaby ta, która pojawia się w wykładach zatytułowanych *Trzeba bronić społeczeństwa*²¹. Bezpośrednio dotyczą one zagadnienia historii z punktu widzenia rządzących nią mechanizmów. Jednocześnie w tekstach tych znajdują się – nieczęste u Foucaulta – odwołania do aktualności. Wykłady te łączą więc historyczną perspektywę i aktualność. Wskazanie sposobu w jaki autor *Nadzorować i karać* pojmuje historię przysparza jednak wielu trudności z uwagi na problem z określeniem miejsca, z którego mówi Foucault. Niejednokrotnie bowiem granica między quasi-pozytywistycznym opisem dyskursów a autokomentarzem na temat własnej metody jest płynna, a autor z wielką łatwością lawiruje między wnętrzem a zewnątrz opis. Trudność ta dotyczy w przypadku *Trzeba bronić społeczeństwa* przede wszystkim relacji między dyskursem historyczno-politycznym, prezentowanym w wykładach a Foucaultowską genealogią. Odkrycie związków, łączących genealogię z dyskursem wojny, jest jednak ważne właśnie z punktu widzenia odpowiedzi na pytanie o to, czym jest historia dla Foucaulta. Filozof tymczasem ani nie deklaruje swojej przynależności do tego dyskursu, ani nie odcina się od niego. Zamiast tego, rozsiewa jedynie pewne tropy, które sugerują pokrewieństwo dyskursu wojny z genealogią. Zanim prześledzimy owe tropy, przypomnijmy w jaki sposób Foucault opisuje dyskurs historyczno-polityczny.

Dyskurs ten narodził się pod koniec XVI wieku i ustanawiał wojnę nieusuwalnym podłożem stosunków społecznych, twierdząc, że każde

²⁰ T. Flynn, *Foucault's mapping of history*, dz. cyt., s. 28.

²¹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.