

Michał Podniesiński

Dlaczego Anglosasi nie lubią Foucaulta?*

DOI: 10.35757/CIV.2010.12.07

Wprowadzenie

Czy Michel Foucault rzeczywiście znacząco podważył podstawowy model uzasadnienia sprawowania władzy w nowoczesnym państwie? A jeśli tak, to na czym jego krytyka dokładnie polegała? Celem artykułu jest przedstawienie Foucaulta w nieco innym ujęciu względem tego, jakie dostarcza poświęcona mu do tej pory literatura światowa.

Okazuje się bowiem, że Michel Foucault – mimo swojego w dużym stopniu jednak akcydentalnego zainteresowania filozofią polityki, teorią społeczną i zagadnieniem władzy w ogólności – przedstawił jedną z najkonsekwentniejszych krytyk teorii umowy społecznej. Radykalizm tej krytyki (równy konsekwencji) nie jest jednak – i tu *novum* – po raz kolejny przytoczeniem tych samych argumentów teoretycznych, ale raczej próbą „przepisania” wciąż przecież aktualnej teorii suwerenności na postnowoczesny język nominalistycznego społeczeństwa indywidualnych podmiotów, niezwykle sceptycznie podchodzących do – używając języka Jeana-François Lyotarda – wszelkich *metanarracji*. Celem, który

Michał Podniesiński – doktorant na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ostatnie lata poświęcił badaniu nominalizmu społecznego, najpierw w myśli Michela Foucaulta, obecnie zaś w refleksji Johna Locke’a.

* Artykuł jest rozwinięciem referatu wygłoszonego w kwietniu 2010 roku na konferencji „Politikon II. Państwo emancypacyjne / opresywne” zorganizowanej przez Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

sobie stawiam w tym artykule jest zatem ukazanie Foucaulta jako konsekwentnego demistyfikatora pozorów legalności nowożytnego państwa nie poprzez argument, lecz poprzez opis kondycji podmiotu politycznego. Mało bowiem kto dostrzega, że Foucaultiański atak na teorię reprezentacji, kryjący się pod hasłem *śmierci człowieka*, miał na celu także (a może przede wszystkim) zdyskredytowanie teorii reprezentacji politycznej. Czy jednak za metanarrację możemy uznać teorię suwerenności, na której do tej pory opiera się prawo międzynarodowe, doktrynę uprawnień naturalnych, która funduje *Powszechną deklarację praw człowieka i obywatela* (czy to w oryginalnym, czy obecnym wcieleniu), czy też takie pojęcia jak „prawo”, „wyzwolenie” bądź wreszcie „sprawiedliwość”. Jeśli tak postąpimy, to co pozostanie jako normatywny moment zaczepienia wszelkich decyzji o charakterze powszechnym w postnowoczesnym państwie? Na to właśnie pytanie i na wiele innych powiązanych z nim pragnę odpowiedzieć w tym krótkim szkicu.

Zanim jednak przejdę do *meritum*, pozwolę sobie przytoczyć, jako znaczące teoretyczne tło dyskusji, jedną z najważniejszych polemik, jakie wyszły ze środowiska anglosaskiego pod adresem Foucaulta, aby w ten sposób lepiej przedstawić oryginalność myśli francuskiego strukturalisty.

1

Charles Taylor i *volonté générale*

Artykuł Charlesa Taylora, pierwotnie zamieszczony w drugim tomie *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences* jako rozdział zatytułowany *Foucault on Freedom and Truth*, a następnie wielokrotnie przedrukowywany¹, jest istotnie kopalnią różnorodnych

¹ Na przykład pod tym samym tytułem w: D. Couzens Hoy (red.): *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell, Cambridge 1986, s. 69–102 oraz *Foucault o wolności i prawdzie*, przekład A. Kwiek, w: A. Kwiek (red.): *Nie pytajcie mnie, kim jestem... Michel Foucault dziś*, Insty-

zarzutów pod adresem autora *Woli wiedzy*, stanowiąc jednocześnie ich syntetyczne podsumowanie, zwłaszcza jeśli chodzi o zarzuty wysuwane przez komunitarystów, takich jak Michel Walzer czy Alasdair MacIntyre, ale także przez innych myślicieli. Jest on o tyle ważny, że prawdopodobnie w znacznym stopniu przyczynił się do zmiany poglądów autora *Słów i rzeczy* oraz do jego etycznego zwrotu w kierunku podmiotowości. Już w późniejszych latach Foucault powie:

Sam nie jestem pewien, czy wówczas, gdy zacząłem się interesować problemem władzy, mówiłem o nim wystarczająco jasno i używałem słów, do których należało się uciec. Dziś widzę to wszystko o wiele jaśniej².

Taylor zarzuca Foucaultowi wiele: od powielania błędów Nietzschego³, poprzez jednostronność wywodów⁴, aż po absurdalną wybiórczość⁵. Można się zgodzić, że pewne instytucje publiczne spełniają faktycznie ambiwalentną rolę, często ukazując swą niezwykłą opresyjność. Tym samym odwrócenie aksjomatu Clauzewitza „może zrodzić nowe intuicje, ale czynienie z niego podstawowego aksjomatu w badaniu nowoczesnej władzy jako takiej pomija zbyt wiele”. Jednak właściwe zarzuty wysunięte przez Taylora są znacznie poważniejsze i konkretniejsze. Możemy wyróżnić przynajmniej cztery podstawowe.

Pierwszy zarzut (nazwijmy go *politycznym*, ponieważ w ścisłym sensie wyrasta z powszechnych problemów prób teoretycznego pojęcia rzeczywistości społecznej), ujmując najogólniej, polega na tym, iż cała Foucaultiańska koncepcja władzy jest zbudowana na dziwnej „celowości bez celu”⁶. Chodzi o to, że w koncepcji

tut Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1998, s. 82–105. Ponieważ artykuł jest napisany prostym językiem i dokonany przekład nie nastrecza żadnych wątpliwości, będę korzystał z przekładu polskiego.

² M. Foucault: *Dits et ecrits*, Gallimard, Paris 1994, t. 4, s. 728.

³ Ch. Taylor: *Foucault...*, s. 84.

⁴ „A sprowadzenie całego zachodniego postromantycznego starania się o ocalenie siebie do artefaktu takiej techniki kontroli graniczy z absurdem” (*ibidem*, s. 87).

⁵ *Ibidem*, s. 85 i 87.

⁶ *Ibidem*, s. 90.

Foucaulta nie znajdziemy żadnego wytłumaczenia, jakie relacje łączą podmiot działający (czy to indywidualny, czy instytucjonalny) z ogólnym skutkiem społecznym. Problem w gruncie rzeczy jest fundamentalny, a po raz pierwszy już podniesiony przez Arystotelesa, który w I księdze *Etyki nikomachejskiej* stwierdza, iż każde ludzkie działanie odbywa się ze względu na cel. Jeśli jednak większość ludzkich działań jest podejmowana ze względu na cele względne (na przykład pracujemy, by mieć pieniądze, jednak pieniądze nie są celem samym w sobie), by nie popaść w *regres ad infinitum*, musimy przyjąć pewien cel sam w sobie, którym jest dla Arystotelesa szczęście⁷. Mówiąc dzisiejszym językiem, jest to formalny warunek (warunek możliwości) mówienia o działaniu.

U Foucaulta, istotnie, nie tylko owo połączenie jest niejasne, lecz w ogóle go nie ma. Autor *Porządku dyskursu* nieustannie nas przekonuje, że emancypacyjne działanie kolejno następujących po sobie rewolucji jest w gruncie rzeczy jedynie bardziej dotkliwym ujarzmieniem. Projekt Foucaulta, który Taylor nazywa „strategią bez projektów”⁸, zdaniem tego ostatniego jest faktycznie znaczną modyfikacją marksizmu, w którym jedna teza o charakterze metafizycznym miała tłumaczyć takie zjawiska jak kryzysy gospodarcze i problemy wychowawcze⁹, jednak wciąż działanie podmiotu w „mikrokontekście” nie jest połączone z rezultatem w „makrokontekście”. „Foucault to odrzuca. Relacja była raczej taka, że owe konteksty dominacji rozwijały się na swój sposób, a następnie zostały przejęte, wykorzystane przez makrokontekst dominacji”¹⁰. Problem jednak wciąż pozostaje; zdaniem komunitarysty trzy podstawowe Foucaultiańskie tezy nie dają się ze sobą uzgodnić.

Po pierwsze, autor *Narodzin kliniki* podkreśla, że relacja ujarzmiania jest immanentnie wbudowana w każdą relację społeczną,

⁷ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, przekład, opracowanie i wstęp D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, Księga I, s. 18, 1097b.

⁸ Ch. Taylor: *Foucault...*, s. 90.

⁹ *Ibidem*, s. 89.

¹⁰ *Ibidem*.

nie można jednak każdej relacji do niej zredukować, a więc stanowi ona coś w rodzaju nowego *substratum* życia społecznego¹¹. Po drugie, Foucault upiera się, że władza pochodzi od dołu (*que le pouvoir vent d'en bas*), co oznacza właśnie, że powinna być analizowana w kontekście ludzkich działań, a nie legalności decyzji politycznych¹². Po trzecie jednak Foucault mówi, że władza jest intencjonalna i niepodmiotowa (*que les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives*)¹³. Jaki jednak sens może mieć teza trzecia w kontekście dwóch pierwszych, o ile właśnie dwie pierwsze sugerują zarówno intencjonalność, jak i podmiotowość?

Taylor nie uważa, iż tego typu ujęcie jest niemożliwe, lecz jedynie, że powinno podlegać wyjaśnieniu, którego autor nie tylko nie podejmuje, ale nawet nie czuje potrzeby podejmować: „Wprost przeciwnie, możemy pomyśleć o dobrych przykładach, kiedy ma sens przypisywanie historii «celowości bez celu» albo przypisywanie logiki bez projektu”¹⁴.

Możemy za Taylorem wyróżnić trzy sytuacje:

1. Jeden podmiot, ukrywający swe prawdziwe zamiary, działa w rzeczywistości społecznej pod maską innych motywacji i stopniowo realizuje postawione sobie cele. Przykładem jest tu terroryzm polityczny opisany przez Dostojewskiego w *Biesach*¹⁵.

2. Wiele podmiotów realizuje świadomie własne interesy, a polityka to wypadkowa i zarazem suma tych wszystkich interesów. Zdaniem Taylora przykładem tej sytuacji (konsekwencji niezamierzonych, ale systemowych) jest złośliwe ujęcie kapitalizmu przez Marksa w teorii niewidzialnej ręki¹⁶.

3. Jeden podmiot działa zasadniczo intencjonalnie w nakierowaniu na cel, ale rezultat (niezamierzony) jest całkowicie inny

¹¹ „Władza, która interesuje Foucault, wprost przeciwnie jest wewnętrzna do owych innych relacji. Można by powiedzieć, że jest dla nich konstytutywna, że formy dominacji są wbudowane w samo rozumienie wspólnego działania” (*ibidem*, s. 87).

¹² *Ibidem*, s. 88.

¹³ *Ibidem*, s. 89.

¹⁴ *Ibidem*, s. 90.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 91.

ze względu na zachodzące okoliczności. Tu przykład stanowią leninizm i stalinizm¹⁷.

Przywołujemy za autorem te możliwe relacje łączące podmiot działający z ogólnym rezultatem, by pokazać fundamentalny problem: u Foucaulta *rzeczy po prostu się dzieją*, co jeszcze w heglizmie nie dziwiłoby nas, dziwi jednak w tak nominalistycznej teorii i ujęciu redukcyjnym. To kolejny teoretyczny moment, w którym Foucault musi zarzucić swoje analizy. Redukcja prawdy do władzy jest niemożliwa.

Taylor słusznie zauważa, że „z pewnością nie wszystkie wzory wynikają ze świadomego działania, ale trzeba sprawiać, aby wszystkie wzory były w stosunku do niego czytelne”¹⁸. „Niezaplanowana systemowość musi być powiązana z celowością działania sprawców w taki sposób, który bylibyśmy w stanie zrozumieć”¹⁹. Tym samym zarzut autora *Philosophical Papers* brzmi, iż Foucault powinien podjąć wysiłek eksplanacyjny **jakości** tego powiązania, tymczasem nawet tego nie próbuje.

Zostawia nas z dziwnym rodzajem Schopenhauerowskiej woli nieuzasadnionej w ludzkim działaniu²⁰.

Platon i zakres pojęcia władzy

Zaczynamy tutaj od Platona, ponieważ jego słowa stanowią prefigurację zarzutu Taylora wobec Foucaulta. Już Sokrates w Platónskim *Państwie* na zarzut, że sprawiedliwość to jedynie wyraz interesów grup dominujących (a jest to, dodajmy, wręcz fundament marksizmu, który dopóki istniał cały schemat *panujących i opanowanych* był zrozumiały, a gdy Foucault wyeliminował grupę jednoznacznie dominującą, zaostrzając tym samym

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 92.

problem, otrzymał swoją właśnie tak tajemniczą **intencjonalność** bez **podmiotowości**), udziela Trazymachowi ważkiej odpowiedzi. „Ja twierdzę – mówi Trazymach – że sprawiedliwe, to nic innego jak to, co leży w interesie mocniejszego”²¹. Ale – zauważa Platon – nie dlatego zwiemy władzę polityczną sprawiedliwą, że realizuje interesy, bo te realizuje każdy, a mimo to kimś innym jest lekarz, kimś innym rzemieślnik, a kimś innym jeszcze stolarz, choć każdy z nich realizuje własny interes, czymś innym zaś jest podmiotowa korzyść i przedmiotowa specjalizacja²². Dlatego co innego musi być wyróżnikiem sprawiedliwości. Platon kończy:

Podobnie, i żaden inny człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu ani go nie zaleca, tylko dba o interes poddanego i tego dla którego pracuje; zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych²³.

Natychmiast dostrzegamy splecenie się dwóch nierozzerwalnych problemów. Pierwszy jest językowy, *analityczno-logiczny*: jeśli interes i działanie ze względu nań przyjmujemy jako wyznacznik władzy, to nie tylko, jak zauważa Platon, tracimy z oczu cechy dystynktywne władzy politycznej (tak jak traciliśmy dystynkcje w przypadku sprawiedliwości), bo o takiej tu mówimy, lecz, którą to drogą pójda Marks z Foucaultem: *wszystko staje się polityczne* lub, bardziej znajomo: *władza czai się wszędzie*²⁴. Drugi problem jest fundamentalny: pojęcie władzy, relacja władcza czy w ogóle rozumienie słowa „władza” doprasza się czegoś jakościowo innego z jednej strony od działania (dyspozycja fizyczna), z drugiej zaś od egoistycznego zaspokajania własnych potrzeb. Nie jest tak, że altruizm i celowość to jakieś metafizyczne czy postreligijne dog-

²¹ Platon: *Państwo*, przekład W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 28, 338C.

²² „Ani umiejętność jazdy konnej nie szuka tego, co korzystne dla umiejętności jazdy konnej, tylko tego, co dla koni. Ani żadna inna umiejętność tego, co dla niej samej – tego nawet nie potrzebuje – tylko dla tego, co stanowi jej przedmiot” (*ibidem*, s. 33, 342C).

²³ *Ibidem*, s. 33, 342E.

²⁴ Pozwolę sobie tutaj uczynić dygresję. To prawda, że wspomniani myśliciele popełniają błędy, pytanie jednak, czy nie robią tego na skutek odczytywania paradoksalnych zjawisk, immanentnie tkwiących w życiu publicznym.

maty, lecz immanentnie tkwiące w tym zjawisku (by już najogólniej rzecz ująć) cechy. Pojawiają się przynajmniej dwa wymagania: (1) celowość – polityczność zakłada pewną racjonalność działania, to znaczy jasno wyróżnione są narzędzia i cel, władza zaś fizycznie rozumiana może być **jedynie** narzędziem, oraz (2) altruizm – działanie jest podejmowane ze względu na cel, ale także cel rozumiany jest nieegoistycznie, to właśnie odróżnia polityczność od etyki.

Ten właśnie problem podejmuje Taylor: jaki sens ma kategoria relacji *assujettissement* (ujarzmiania), która jest podścieliskiem każdej relacji międzyludzkiej, a która z każdą współwystępuje, tak że nie da się jej zdefiniować oddzielnie. Władza, która ma tłumaczyć wszystko, niczego nie tłumaczy²⁵; relacje ujarzmiania, które w zasadzie niczym, może z wyjątkiem natężenia, się nie różnią, niezależnie od tego, między kim by zachodziły. Używając słów Taylora: „rzadko zdarza się, aby lekarz mógł/chciał dać upust swojej arbitralnej i niepohamowanej woli na pacjencie”²⁶.

Nie tylko chodzi o nadużywanie i absolutyzację samej relacji, ale o już w niej tkwiące mankamenty. Paradoks polega na tym, że, w przeciwieństwie do innych relacji, relacja ta nie ma swojej antytezy. Na przykład relacja zadawania bólu w swym punkcie maksimum musi się przeistoczyć w nieludzki sadyzm, zaś minimum oznacza zaprzestanie działania. Relacja *assujettissement*, ze względu na swą absolutność, w punkcie maksimum zbliżałaby się niebezpiecznie do przemocy, lecz w punkcie minimum musiałaby być bliska relacji pomocy, przyjaźni, zadośćuczynienia, mi-

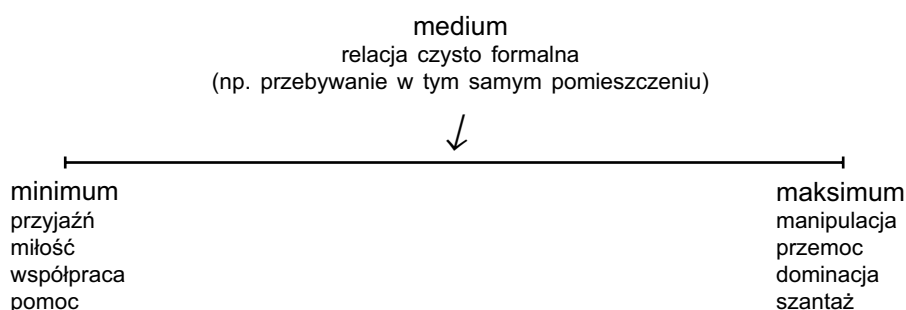
²⁵ Dokładnie tak samo postrzega tę kwestię Tadeusz Buksiński, pisząc: „Wydaje się, że Foucault, niezależnie od tego, jak będziemy rozumieli jego pojęcie władzy, upraszcza stosunki społeczne. A to dlatego, że, po pierwsze, redukuje je do stosunków władzy; a po drugie, że władzę rozumie w sposób jednostronny. Absolutyzując pojęcie władzy, Foucault niejako tylnymi drzwiami wprowadza do rozważań uniwersalny podmiot filozofii dziejów, z którym walczył. Z tym, że jest to podmiot nie substancjalny, jak na przykład u Hegla, ale strukturalno-funkcjonalny, zredukowany do stosunków władzy między systemami i jednostkami. Przy czym jego rozumienie władzy w kategoriach fizycznego i psychicznego kształtowania, wywierania ucisku i tworzenia zależności spowodowało, że całe wielkie obszary życia społecznego i wzajemnych stosunków międzyludzkich zostały sprymitywizowane” (T. Buksiński: *Współczesne filozofie polityki*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2005, s. 147).

²⁶ Ch. Taylor: *Foucault...*, s. 88.

łosierdzia itd., to znaczy cech jednoznacznie pozytywnych. Najgorzej, że w punkcie środkowym (nazwijmy go optimum) byłaby ona relacją całkowicie formalną, taką jak przebywanie w tym samym pomieszczeniu lub prowadzenie rozmowy (por. rysunek 1).

Rysunek 1

Zakres relacji ujarzmiania (*assujettissement*)



Taylor napisze, iż próba sprowadzenia całego europejskiego humanizmu, indywidualizmu i subiektywizmu do kategorii dominacji to strukturalny miraż, zupełnie nie liczący się z podmiotową stroną, która przecież zawsze uczestniczy w podobnych praktykach, oczekując z tego tytułu większych korzyści. „Czy jednak to znak «dominacji» nad nami? Słowo to straciłoby cały swój użyteczny zarys, nie miałoby już swojej wyrazistości, gdybyśmy mu pozwolili na tak szerokie wędrówki”²⁷.

Wyzwolenie i władza

Kolejny zarzut, który nazwiemy *kategorialnym*, polega na tym, iż takie pojęcia jak „władza”, zwłaszcza w jej negatywnym znaczeniu, wymagają kategorii opozycyjnej, która nadaje tej pierwszej sens. „Czy naprawdę może istnieć analiza korzystająca z pojęcia

²⁷ *Ibidem*, s. 95.

władzy, która nie pozostawia miejsca na wolność czy prawdę?”²⁸. Foucault nie pozostawia dla niej miejsca: władza jest wszystko, co może się mienić wyzwoleniem. Wszystko ztraca swój sens. Taylor zauważa, że nie da się w ten sposób myśleć, jest to z gruntu sprzeczne. Jeśli wszystko jest ujarzmieniem, to jaki sens mają analizy Foucaulta?: „Władza należy do pola semantycznego, z którego nie można wykluczyć «prawdy» i «wolności»”²⁹.

Taylor idzie nawet dalej, zarzucając Foucaultowi swego rodzaju polityczne wyrachowanie, które ma na celu całkowite zdyskredytowanie pojęcia „wyzwolenie”³⁰.

Prawda i władza

Według Taylora pojęcie władzy wymaga pojęcia prawdy, w przeciwnym wypadku cała koncepcja osuwa się niebezpiecznie w zwykłą rewolucyjną retorykę. Władza jako pojęcie nie tylko wymaga wyzwolenia, ale także prawdy³¹. Dlaczego? To właśnie fakt, którego nie mógł zrozumieć także Nietzsche, i problem, który odziedziczył po nim Foucault: jeśli pojęcie prawdy włożymy *wewnątrz* systemu władzy, to także to, co mówimy, powinno być traktowane jako przejaw władzy. Foucault **stworzył** swoją koncepcję, podobnie jak Nietzsche, niczym artysta, stworzył obraz (czy nie o to chodziło Foucaultowi w *Śmierci autora?*). Foucault pozostawił wiele poszlak świadczących, że tak właśnie było³². Paul Veyne, wieloletni ko-

²⁸ *Ibidem*, s. 94.

²⁹ *Ibidem*, s. 96.

³⁰ „Ale nie o to chodzi Foucaultowi. Pragnie on zdyskredytować jako w jakiś sposób opartą na nieporozumieniu samą ideę wyzwolenia od władzy. A ja argumentuję, że władza w jego rozumieniu **nie ma sensu** bez, przynajmniej, idei wyzwolenia” (*ibidem*, s. 96).

³¹ „A zatem «władza» wymaga «wolności», ale wymaga również «prawdy»” (*ibidem*, s. 97).

³² „Wszystkie moje książki, czy *Histoire de la folie*, czy ta, są jak gdyby małymi skrzynkami z narzędziami. Jeśli ludzie chcą je otworzyć i uczynić użytek z takiego i takiego zdania czy idei, takiej czy innej analizy, jak gdyby używali śrubokręta czy klucza w celu zmniejszenia rewiru czy zdyskwalifikowania systemów władzy, włączając w to nawet te, które pochodzą z moich książek, to bardzo dobrze” (M. Foucault: *Des supplices aux cellules*, „Le Monde”, 21 lutego 1975). Gdzie indziej zaś tłumaczy: „Pojęcie teorii jako skrzynki z narzędziami ozna-

chanek Foucaulta, pisze we wspomnieniach, że pewnego dnia, podczas oglądania reportażu wojennego, ten ostatni miał powiedzieć, iż „dla wojownika prawdy są zbędne”³³. Veyne uczynił te słowa naczelną charakterystyką Foucaulta, którego nazywał *wojownikiem stoicyzmu*. Dobrze zaś znana jest wypowiedź Foucaulta charakteryzująca własną twórczość:

Zawsze pisałem tylko fikcje³⁴.

2

Nominalizm a władza

Wspomniane we wprowadzeniu nowe ujęcie Foucaulta wymaga przewertowania stronic Hobbesowskiego *Lewiatana*. Czy rzeczywiście jest tak, jak chce Foucault, iż umowa społeczna to jeden z najmniejbezpiecznych konstruktów politycznych w Europie? Podobnie chce widzieć tę kwestię australijski profesor Barry Hindess, choć od razu należy podkreślić, iż w przedstawieniu problemu pozostaje na samej powierzchni, nie chcąc wyciągnąć ostatecznych wniosków. Dlatego w części tej omówię trzy zarzuty wobec kontraktualizmu możliwe do przedstawienia z pozycji Foucaultiańskiej: pierwszy za Hindessem, dotyczący sumowania władz w umowie społecznej, drugi – logiczny, wynikający z samej sprzeczności twierdzeń Hobbesa, oraz zarzut najpoważniejszy, dotyczący tkwiącego w tej koncepcji uzasadnienia dla despotyzmu.

Zacznijmy jednak od zarzutów Hindessa wobec Hobbesa. Podstawowy argument Hindessa brzmi bowiem: Hobbes myli zasadni-

cza, że teoria skonstruowana jest nie systemem, ale instrumentem” (M. Foucault: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1971–1977*, red. C. Gordon, Pantheon Books, New York 1980, s. 145).

³³ P. Veyne: *Ostatni Foucault i jego moralność*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 323.

³⁴ *Ibidem*, s. 326.

czo dwa modele władzy – władzy jako prostej dyspozycji do działania oraz władzy jako możliwości działania wraz z uprawnieniem do niego³⁵.

I rzeczywiście, czytając *Lewiatana*, nietrudno zauważyć, że istotą stanu natury jest posiadanie przez jednostki władzy rozumianej jako prostej dyspozycji do działania:

Mocą człowieka (biorąc rzecz ogólnie) są aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro³⁶.

Działania te mogą być proste (siła fizyczna) bądź instrumentalne (wykorzystanie narzędzi). Władza to zatem warunek ludzkiego działania³⁷. Prosty zestaw zdolności i atrybutów. Hindess zwraca jednak uwagę na problem możliwości ich łączenia, który przecież stanowi fundament umowy społecznej:

Najważniejsza kwestia dotyczy w tym miejscu heterogeniczności wyżej wymienionych władz. Niezbyt jasne jest, w jaki sposób można dodać wymowę jednej osoby, siłę drugiej i dobrą sławę trzeciej, aby uformować władzę większą niż każda posiadana z nich³⁸.

Natychmiast pojawia się druga kwestia: jak w ogóle mógłby działać taki mechanizm³⁹, jeśli zgodzilibyśmy się na to choćby hipotetycznie. Problem więc powstaje już na najniższym poziomie: władza jako *zdolność* „odnosi się do zróżnicowanej kolekcji atrybu-

³⁵ Autor ujmuje to dokładnie tak: „Niestusznym byłoby uważać, że koncepcja władzy suwerennej wynika wprost z ogólnej Hobbesowskiej idei władzy, choć sam filozof zdaje się to sugerować. Pojęcie «władzy suwerennej» niewiele ma wspólnego z omawianą już koncepcją władzy jako zwykłej zdolności. Najbardziej uderza tu trudność związana z przekonaniem, że różne władze jednostkowe mogą zostać harmonijnie połączone w celu wytworzenia przytłaczającej je władzy [...]. W gruncie rzeczy, Hobbesowskie rozważania nad «władzą suwerenną» dotyczą nie tyle władzy, pojmowanej zgodnie z jego własną definicją, ile raczej politycznej konstytucji społeczeństwa i charakteru rządu” (B. Hindess: *Filozofie władzy: od Hobbesa do Foucaulta*, przekład D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1999, s. 57–58).

³⁶ T. Hobbes: *Lewiatan*, przekład Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 74.

³⁷ B. Hindess: *Filozofie...*, s. 46.

³⁸ *Ibidem*, s. 53.

³⁹ *Ibidem*, s. 58.

tów i własności, które nie muszą mieć ze sobą nic wspólnego⁴⁰, podczas gdy władza jako *suma* nie tyle jakoś „dziwnie” może owe zdolności łączyć, lecz koniecznie jest warunkiem umowy.

Mimo oczywistych różnic Hindess zwraca szczególną uwagę na jedną: „Koncepcja władzy jako ilościowej pociąga za sobą swego rodzaju determinizm, którego nie wymaga wizja władzy jako prostej umiejętności⁴¹. Niezależnie od jakości władz „pragnienia tego, kto posiada więcej władzy, prawdopodobnie zwyciężą⁴²”.

Problem jednak w istocie jest znacznie poważniejszy. Kumulacja fizycznych dyspozycji to jedynie pierwszy aspekt, drugi, znacznie ważniejszy, to przejście od partykularnej woli do uniwersalnego rozumu, które, gdy będziemy czytać Hobbesa krytycznie, nie ma **żadnej** możliwości zaistnienia.

Na rozumieniu władzy jako prostej dyspozycji opiera się także Hobbesowska koncepcja uprawnienia przyrodzonego (*ius naturale*), które ujęte jest następująco:

Uprawnieniem przyrodzonym, które pisarze zazwyczaj nazywają *jus naturale*, jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy swego własnego życia⁴³.

A więc uprawnienie nie jest niczym innym niż „możliwością⁴⁴ używania swej własnej mocy”. Otóż, jak będzie nas przekonywał Hobbes, zrzeczenie się uprawnienia przyrodzonego jest podstawowym, koniecznym warunkiem wyjścia ze stanu natury. Hobbes stawia jednak jeszcze jeden warunek, który na równi czyni całą koncepcję intuicyjnie **sensowną** i logicznie **sprzeczną**:

Człowiek nie może zrezygnować z uprawnienia do stawiania oporu tym, którzy nastają na niego siłą, by mu odebrać życie⁴⁵.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 46.

⁴¹ *Ibidem*, s. 48.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ T. Hobbes: *Lewiatan*, s. 113.

⁴⁴ Słowo „wolność” w tym kontekście nie może mieć szerszego znaczenia.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 116.

Czy zauważamy już problem? To czymże by miało być owo *zrezygnowanie*? I faktycznie, Hobbes, pisząc o rezygnacji, dokonuje kluczowego przesunięcia w rozumieniu, pisząc:

Zrezygnować z jakiegoś uprawnienia do jakiejś rzeczy, jest to wyzbyć się wolności przeszkadzania innemu człowiekowi w korzystaniu z jego uprawnienia do tej samej rzeczy⁴⁶.

Ale przecież gdy mowa o wyzbyciu się uprawnienia naturalnego, po pierwsze, ową rzeczą jesteśmy my, a po drugie, byłoby to wyzbycie się tego właśnie, co Hobbes bezwzględnie każe nam zachować. Moje ruszanie ręką ma to do siebie, że **nie może** być w żaden sposób przekazane, podobnie jak moje zadawanie ciosu, moja kradzież czy wszelka inna moja działalność. Przeszkadzanie zaś, o którym pisze Hobbes w przytoczonym wyżej fragmencie *Lewiatana*, jest tylko późną konsekwencją uprawnienia, a nie **pełną treścią** uprawnienia. Jest nią dokładnie „wolność używania własnej mocy”. Mówiąc wprost, zrzeczenie się uprawnienia jest **niemożliwe** (wewnętrznie sprzeczne)⁴⁷.

Hobbesowi udaje się nas do tego przekonać dzięki wprowadzonej przez niego koncepcji *uprawnienia*, która już wewnątrz pełni dwie funkcje – dodajmy, funkcje, które same w sobie powinny być przedmiotem analizy, nie zaś być traktowane jak dwa aspekty tego samego. Używając słowa „uprawnienie”, Hobbes może mówić o zrzekaniu się uprawnienia, tak jakby był to swego rodzaju przywilej o proweniencji prawnej, ale przecież, zgodnie z jego własną definicją, uprawnienie nie jest niczym więcej i niczym mniej niż

⁴⁶ *Ibidem*, s. 114.

⁴⁷ „A więc po pierwsze, człowiek nie może zrezygnować z uprawnienia do stawiania oporu tym, którzy nastają na niego siłą, by mu odebrać życie; nie można by bowiem rozumieć, iż taka rezygnacja zmierza on do jakiegokolwiek dobra własnego” (*ibidem*, s. 116, I, XIV). „Wreszcie zaś motywem i celem, dla którego człowiek tak zrzeka się i przenosi uprawnienie, nie jest nic innego niż bezpieczeństwo własnej osoby, życia i zabezpieczenie środków do życia tak, iżby nie stało się ono uciążliwe” (*ibidem*). „Albowiem (jak to już wykazałem wcześniej) żaden człowiek nie może przekazać swego uprawnienia do tego, by bronić się przed śmiercią, ranami i uwięzieniem, ani go się zrzec (uniknięcie tych rzeczy jest wszak jedynym celem zrzekania się jakiegokolwiek uprawnienia)” (*ibidem*, s. 123, I, XIV).

prostą **dyspozycją do działania**, a więc zrzeczenie się uprawnienia jest niczym więcej i niczym mniej niż całkowitym zaprzestaniem tego działania, niemożliwością tego działania – całkowitą biernością, co, jak podkreśla sam Hobbes, w oczywisty sposób uderzałoby w zasadność i sensowność umowy społecznej w ogóle.

Słowa Hindessa są zatem prawdziwe nie tylko w technicznym aspekcie niemożliwości sumowania, ale w znacznie głębszym – wewnętrznej sprzeczności tezy o zrzekaniu się uprawnienia.

Pojawia się jednak problem jeszcze bardziej fundamentalny: jak mianowicie prawo natury (*lex naturalis*) znajduje się „w głowie” suwerena już po scedowaniu władzy?

Struktura teorii Hobbesa

Dlaczego więc Anglosasi nie lubią Foucaulta? Dlatego, że radykalnie podważa teorię legitymizacji władzy we współczesnym nowożytnym państwie. Michael Walzer pisze z wyrzutem, że Foucault uważa, iż:

Gdy król został ścięty, umarła także teoria państwa, została zastąpiona socjologią, psychologią, kryminologią itd. [...]. Wybory, partie, zgromadzenia są całkowicie nieobecne w Foucaultiańskim dyskursie władzy, i ta nieobecność jest wymowna⁴⁸.

Widać, jak amerykański myśliciel zupełnie nie może zrozumieć, o co chodzi Foucaultowi, gdy tamten pyta: kim jest suweren? A co ze zgodą obywateli, umową społeczną? – zapytuje Walzer.

Foucault odpowiada: zgoda ma jedynie przysłonić arbitralność władzy. Nawet jeśli by zgodzić się na kontrakt, to jedynie po to, aby wprowadzić państwową przemoc. Suweren przecież, zgodnie z koncepcją Hobbesa, jest taką samą jednostką jak każda inna, która narzuca innym swoją niepodzielną wolę. Cały problem *Lewiatana*

⁴⁸ M. Walzer: *The Politics of Michel Foucault*, w: D. Couzens Hoy (red.): *Foucault...*, s. 53–54.

to nie kwestia *jakości* władzy, która była kluczowa dla średniowiecza⁴⁹, lecz jedynie jej **ilości**. Hobbes uważa, że właściwie państwo funkcjonuje już sprawnie, gdy **jeden** narzuca **swą wolę** (dodajmy: swą partykularną wolę), a inni go słuchają. Pisze wprost:

I ten rodzaj władzy [despotyczny – przyp. MP] czy suwerenności różni się od suwerenności ustanowionej [przez umowę społeczną – przyp. MP] tylko tym, że ludzie, którzy wybierają swego suwerena, czynią to ze strachu jedynie przed drugim, nie zaś ze strachu przed tym, kogo ustanawiają suwerenem⁵⁰.

Różnica więc jest żadna, biorąc pod uwagę, iż suweren jest dokładnie taką samą jednostką jak każda inna. Suwerenność to zaszyfrowana tyrania, co podkreśla np. w *Słowniku społecznym* Bogdan Szlachta⁵¹.

Oczywiście, że Hobbes już na samym początku słynnego rozdziału XIV pisze o prawie natury (*lex naturalis*), rozumowym prawie pokoju⁵², z którego wynikają kolejne ważne prawa⁵³, ale nie dodaje najważniejszego: to jedynie partykularna wola suwerena decyduje, czy zaczniesz je stosować. Skąd się w ogóle biorą? Jakie jest dla nich uzasadnienie? Pokój? Jakże uzasadnieniem prawa pokoju ma być sam pokój; to błędne koło. Czym w takim razie jest pokój? W koncepcji Hobbesa nie ma odpowiedzi na te pytania. Jeśli zaś prawo natury tak łatwo pojawi się w umyśle suwerena (jest tak

⁴⁹ Polecam na ten temat przypisy w: B. Szlachta: *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 215–220, zwłaszcza zaś przypis 42 do rozdziału trzeciego, w którym autor bardzo ciekawie pokazuje, na przykładzie rozumienia kategorii dobra wspólnego, jak problem polityczności zostaje przeniesiony z zagadnienia życia dobrego, doskonałego, na problem życia wygodnego. Szczególnie dobrze to widać u Marsylisza z Padwy. Por. Marsyliusz z Padwy: *Obrońca pokoju*, przekład W. Seńko, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 39–46).

⁵⁰ T. Hobbes: *Lewiatan*, s. 175.

⁵¹ B. Szlachta (red.): *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, hasło: „indywidualizm”.

⁵² „Prawem natury (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może owo życie zachować” (T. Hobbes: *Lewiatan*, s. 113, I, XIV).

⁵³ *Ibidem*, s. 126–141, I, XV.

racjonalne), to czemuż nie chciało się pojawić w stanie natury, urzeczywistniając w ten sposób utopię?⁵⁴.

Kluczowe wydają się tutaj rozważania o sprawiedliwości⁵⁵. Odważę się nawet postawić tezę, że można by je uznać za niemal tak doniosłe jak Kartezjańską konstatację *cogito ergo sum*. Mamy tu bowiem typową sytuację hipotetycznego wątpienia, która, podobnie jak u Kartezjusza w samym akcie *cogitatio* miała znaleźć oparcie egzystencji i wiedzy, tak tutaj ma ukazać możliwość uzasadnienia, iż sprawiedliwość (powszechna norma postępowania) jest już potencjalnie zawarta w instrumentalnym posługiwaniu się racjonalnością w zaspokajaniu swoich własnych celów. Trzeba przyznać, że niektóre intuicje Foucaulta dotyczące reguł formacyjnych konkretnych *episteme* dają do myślenia.

„Człowiek szalony powiedział sobie w swym sercu, że nie ma takiej rzeczy, jak sprawiedliwość [...] nie może być żadnej racji, by każdy człowiek nie mógł czynić tego, co w jego rozumieniu prowadzi do jego samozachowania i zadowolenia”⁵⁶. Rozpoczyna się niezwykle doniosła gra, gra – mówiąc słowami Foucaulta – o wielką stawkę: podanie wszak takiej racji to moment przezwyciężenia wątpienia, znalezienia racjonalnej pewności, która pozwala zbudować racjonalne społeczeństwo oparte jedynie na rozumie. Jest to dokładnie symetryczny moment względem wątpienia Kartezjusza. Tam wywód był prosty, a zapośredniczenie w dyskursie religijnym nie ulegało wątpliwości. Zobaczmy, jak przebiega wywód Hobbesa.

Początkowo Hobbes ukazuje tradycyjny tok myślowy: partykularny interes – działanie – zaspokojenie, w którym nie sposób znaleźć ani momentu powszechnego, ani momentu altruistycznego:

⁵⁴ Chyba najdogłębniej widać w tym miejscu, że Hobbesa to naprawdę w ogóle nie interesowało. Jego celem było zaradzenie anarchii, a ten cel najprościej i najłatwiej spełnia tyrania. To w gruncie rzeczy podstawowy cel całej umowy społecznej, dla której jakość sprawowanej władzy (to znaczy na przykład treść aktów normatywnych suwerena i, co za tym idzie, problem ich głębszego uzasadnienia) jest zupełnie drugorzędną sprawą.

⁵⁵ Mowa tu o fragmencie rozpoczynającym się od słów: „Człowiek szalony powiedział sobie...” (*ibidem*, s. 127–129, I, XV).

⁵⁶ *Ibidem*, s. 127.

Drogą takiego jak to rozumowania zdrożność uwieńczona powodzeniem otrzymała nazwę cnoty; i pewni ludzie, którzy we wszystkich innych rzeczach ganili łamanie wiary, dopuszczali je, gdy chodziło o zdobycie królestwa [...] możecie to sobie nazwać niesprawiedliwością, czy jakimś innym mianem wedle waszej woli, lecz przecież nie może to nigdy być przeciwne rozumowi, jeśli się zważy, że wszelkie działania ludzkie dążą do korzyści i że te działania są najbardziej rozumne, które najlepiej prowadzą do postawionego celu⁵⁷.

Abyśmy mogli ustanowić sprawiedliwy ład, potrzebujemy zatem, jak w przypadku hipotezy złośliwego demona, zasadniczego zapośredniczenia w obiektywnej i powszechnej instancji. Hobbes musi to za wszelką cenę obejść, i czyni to, choć się tego wypiera. Chcąc za wszelką cenę uniknąć powołania się na metafizyczną tezę religijną, ucieka się do argumentu z wzajemności. W moją korzyść jest już wpisana współpraca, która ową korzyść przedłuża i multiplikuje:

I dlatego też ten, kto powiada, że uważa za rozumne oszukiwać tych, którzy mu pomagają, nie może rozumnie i zasadnie oszukiwać tych, którzy mu pomagają, nie może rozumnie i zasadnie oczekiwać innych środków obrony niż te, jakie mu dać może jego własna jednostkowa moc⁵⁸.

Ależ może – i na tym polega najdonioślejszy moment całej tej koncepcji, a konkretnie jej zasadniczych braków. Gdyż to jest właściwe miejsce **powołania nowożytnego podmiotu praw**, ale także i świadomego obywatela – racjonalnej jednostki – która nie tylko wie, **kiedy** jest oszukiwana, ale **kto** ją oszukuje. Skąd jednak partykularna jednostka w stanie natury ma to wiedzieć? Tu jasno widać, że w tym ujęciu antytezą realności jest jednostka świadoma, która przecież, gdyby rzeczywiście była świadoma, tak jak chce tego Hobbes, całkowicie podważałaby sensowność całej umowy społecznej. Po drugie, uważanie racjonalności za racjonalności uzasadnienie jest błędnym kołem. Doskonale wyczuł to Foucault.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 128.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 129.

Z jednej strony nieracjonalność jest przyczynkiem do powołania racjonalnego – absolutystycznego systemu, z drugiej racjonalność jednostek ma być uzasadnieniem jego formy – to absurd.

Można podać niezliczoną ilość historycznych przykładów niezwykłej pomocy, jakiej udzielały jednostki w działaniu na ich własną szkodę. Wystarczą tu z pewnością dwa oczywiste: komunizm i nazizm, a co za tym idzie, można jak najbardziej „rozumnie oszukiwać”. Tak świadoma jednostka, jak chce tego Hobbes, w ogóle nie potrzebuje ani państwa, ani pomocy, co całkowicie podważa całą koncepcję umowy społecznej. Mówiąc wprost: w jednym z momentów przejścia od tego, co partykularne do tego, co uniwersalne jest zawarta przesłanka, która znosi jednocześnie sens całej tej koncepcji – założenie o tym, że jednostka zna wszystkie swoje cele, zagrożenia oraz okoliczności i potrzebuje jedynie państwa do ich urzeczywistnienia. Hobbes tymczasem sam się odkrywa na najniższym poziomie w najprostszej i niepodważalnej, jak mu się wydaje, kategorii interesu, lecz nie jest ona, niestety, taka jasna; wręcz przeciwnie: językiem biznesowym pragnie przysłonić poważne niedostatki epistemologiczne, podobnie jak powyżej język prawny miał zasłonić niemożliwość zrzeczenia się własnych dyspozycji.

Trzecie prawo natury⁵⁹ – sprawiedliwość – ma znaczenie fundamentalne, ponieważ jest właściwym łącznikiem między prostym dążeniem do zaspokojenia **własnych** interesów, wynikającym z uprawnienia naturalnego (*ius naturale*), a pierwszym prawem natury (*lex naturalis*), które, choć **powszechne** i najważniejsze, nijak się nie ma do interesu⁶⁰.

Widzimy więc doskonale, że choć Hobbes dwoi się i troi, ze stanu natury nie ma wyjścia!

⁵⁹ *Ibidem*, s. 126.

⁶⁰ „Pierwszym i podstawowym prawem natury [...] jest: dążyć do pokoju i podtrzymywać go” (*ibidem*, s. 114, I, XIV).

3

Foucaultiański stan natury

To właśnie zrozumiał Foucault, gdy pyta o to, kim jest suweren i gdy pisze wprost, że w swych najważniejszych książkach z tego okresu – *Nadzorować i karać* oraz *Woli wiedzy* – pragnął napisać *Anty-Lewiatana*. W jednym z wywiadów stwierdził:

Co jeszcze jest do zrobienia: to ścięcie głowy króla w teorii społecznej⁶¹.

Stąd właśnie cała metodologia Foucaulta, która ogranicza się do opisywania historycznych przykładów i opatrywania ich komentarzem. Według Foucaulta nie ma władzy, są relacje władzy, nie ma prawdy, są różne prawdy, są konkretne oddziaływania i dominacje, tak jak w stanie natury nie mogła się pojawić *sprawiedliwość*, został tylko interes. Niezliczona ilość karceralnych praktyk, rozumianych jako proste zdarzenia, nie zaś jako pojęcia abstrakcyjne:

Myślę, że jest pewien punkt w powszechnym rozumieniu [*in common*] pomiędzy prawnym rozumieniem władzy i, nazwijmy go, liberalnym konceptem władzy politycznej (widocznym u filozofów osiemnastowiecznych) i koncepcjami marksistowskimi, a w każdym razie koncepcjami za takie branymi. Nazwałbym ten powszechny punkt ekonomizmem w teorii władzy. Rozumiem przez to w przypadku klasycznej teorii, iż władza jest rozumiana jako prawo (*right*), które każdy jest zdolny posiadać jako oczywiste, i które każdy może, w konsekwencji, przekazać lub zdecydować, czy to całkowicie, czy częściowo, poprzez legalny akt lub poprzez akt, który ustanawia prawo, taki jak ten, który ma miejsce podczas cesji czy umowy. Władza jest tą konkretną władzą, którą każde indywiduum posiada, i której częściowe lub całościowe zrzeczenie się umożliwia ustanowienie władzy lub suwerenności⁶².

Jakie środki są dla nas dostępne, jeśli szukamy możliwości skonstruowania nieekonomicznej analizy władzy? Bardzo wiele, wydaje mi się. Na pierwszym miejscu mamy konstatację, że władza nie jest ani dana,

⁶¹ M. Foucault: *Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Vintage, New York 1984, s. 63.

⁶² M. Foucault: *Power/Knowledge...*, s. 88.

ani wymieniana, ani odzyskiwana, lecz raczej doświadczana, i to jedynie w działaniu. Ponadto dysponujemy innym stwierdzeniem – że władza nie jest rezultatem utrzymywania ani reprodukcji stosunków ekonomicznych, ale jest przede wszystkim relacją siły⁶³.

I wprost:

Nie wierzę, by władza była skonstruowana z partykularnych „woli” (indywidualnych lub zbiorowych), lecz także nie jest wywiedlna z interesu. Władza jest skonstruowana i funkcjonuje na poziomie woli partykularnych⁶⁴.

W przytoczonych wyżej cytatach widać, jak Foucault odnosi się do wszystkich wcześniej wspomnianych koncepcji władzy. Konstruuje on jednak swoją antyteorię także w opozycji do innych:

A więc problem nie polega na tym, by skonstruować teorię, która byłaby komentarzem do Boulainvilliersa z jednej strony czy do Rousseau z drugiej. Obaj ci autorzy rozpoczynają od stanu natury, w którym ludzie są równi, a dopiero później zachodzą wydarzenia. W jednej z koncepcji historyczna inwazja, w drugiej, zaś, mityczno-jurydyczny akt, tak czy owak okazuje się, że ludzie od tego momentu już nie mają praw, a władza uzyskała legitymizację⁶⁵.

Dlatego Foucault wręcz nie może **stworzyć** teorii władzy, bo tym samym zaprzeczyłby właśnie swojej niepisanej teorii władzy, która nie jest niczym innym – dodajmy i podkreślmy to – niż **stanem natury**. Dwudziestowiecznym stanem natury, z którego nie ma wyjścia. Jeśli raz uznamy siłę, dominację i przemoc za prymarne, natychmiast zamykamy się w świecie, w którym stają się także ostatecznymi kryteriami oceny.

Można by powiedzieć, że cała filozofia Foucaulta to jedynie przypisy do konsekwentnie pomyślanego Hobbesa. Konsekwentnie **przepisuje** on cały nowożytny język suwerenności na język „prawdziwy” – język stanu natury. Ukazuje „ciała i lokalne relacje władzy, które nie powinny być postrzegane jako proste projekcje władzy

⁶³ *Ibidem*, s. 89.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 188.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 199.

centralnej⁶⁶. I tak instytucja *lettres de cachet* nie jest wyrazem władzy suwerennej, ale jedynie użyteczną techniką wykorzystywaną przez rodziny, rody, koterie i stronnictwa, by pozbywać się osób niepożądanych. Zamykając członków rodziny i dziedzicząc po nich majątek, przysyłania się jednocześnie własne złodziejstwo prawem:

Kontrola policyjna, choć całkowicie skupiona w „ręku króla”, działa nie tylko w jedną stronę. To w rzeczywistości system z dwoma wejściami: ma za zadanie, kierując aparatem sądowym, realizować wprost wolę króla, ale zdolny jest zarazem spełniać oczekiwania płynące z dołu; w znakomitej większości przypadków słynne *lettres de cachet*, które przez długi czas były symbolem samowoli królewskiej i politycznie zdyskwalifikowały praktykę uwięzienia, faktycznie wydawano na wniosek rodzin, właścicieli służby, miejscowych notabli, współmieszkańców dzielnicy czy proboszczów parafii⁶⁷.

Już po rewolucji instytucja ta zamieniła się w trybunały rodzinne, które według własnego uznania decydowały o niepoczytalności bądź obłąkaniu własnych członków⁶⁸.

Dokładnie tak samo rzecz się ma z więzieniem. Tam, gdzie my jesteśmy skłonni dostrzegać karę, Foucault pokazuje inkorporację praktyki z zupełnie innego porządku, co ukazuje *reguła skutków ubocznych*:

Kara winna wyrzeć największe efekty na tych, którzy są bezwinni; dopowiadając do końca – gdyby istniała pewność, że winny nie popełni ponownie zbrodni, wystarczyłoby jedynie stworzyć u innych przekonanie, że został ukarany. Oto zasada odśrodkowej intensyfikacji skutków, która wiedzie do paradoksu polegającego na tym, że przy wymierzaniu kary elementem najmniej interesującym jest sam winowajca⁶⁹.

Kara bez winowajcy, kara ze względu na niewinnych – perfekcyjnie splata się tu symulacja i dominacja, jakby stawały się niemal

⁶⁶ *Ibidem*, s. 201.

⁶⁷ M. Foucault: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekład T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993, s. 209.

⁶⁸ M. Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przekład H. Kęszycka, wstęp M. Czerwiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 404.

⁶⁹ M. Foucault: *Nadzorować...*, s. 92.

koniecznie związane. Nie chodzi o to, żeby karać, afirmując prawo, lecz o to, by kontrolować, do czego żadne prawo nie jest potrzebne.

Doskonale widzimy to także w jednej z rozmów, jakie Foucault przeprowadził w czerwcu 1971 roku z przedstawicielem maoistycznej rewolucji, a która to rozmowa jest znacząca. Maoista przekonuje, że w Chinach uda się ustanowić nową sprawiedliwość, opartą na *sądownictwie ludowym*, podczas gdy Foucault stwierdza wprost, że nie powinno to mieć nic wspólnego ze sprawiedliwością, produkcją burżuazji dla własnych ekonomicznych celów:

Chodzi o to, że burżuazja chce wierzyć w sprawiedliwość jako swoją sprawiedliwość. Wszystkie te idee są bronią, którą burżuazja chce użyć w zdobyciu władzy⁷⁰.

Foucault idzie dalej, mówiąc wprost, że wszystkie wymysły Komuny Paryskiej, która próbowała oprzeć sądownictwo na sądownictwie ludowym, nie były w rzeczywistości niczym innym niż realizacją interesu drobnych przemysłowców i mieszczań, którzy odgrywali rolę mediatorów między plebsem, a skazywaną klasą rządzącą: „w ten sposób, realizując jedynie swoją ideologię, będącą także do pewnego stopnia ideologią klasy dominującej, która decydowała, co jest zgodne z prawem [*right*], a co niezgodne [...] oskarżano w sądach nie tylko nieposłusznych księży lub ludzi zaangażowanych w wydarzenia 10 lipca – całkiem małą liczbę osób – ale także tych, którzy byli osądzeni przez sądy *ancien régime*'u”⁷¹. Foucault uogólniając, iż „lud [...] nie opiera się na abstrakcyjnej idei uniwersalnej sprawiedliwości, lecz [...] na swoim własnym doświadczeniu, tym, które bierze pod uwagę rany i cierpienia w sposób, w jaki były złe i opresyjne”⁷², zdecydowanie zdaje się szkicować raczej model zinstytucjonalizowanej **zemsty** niż jakiegokolwiek sprawiedliwego działania⁷³.

⁷⁰ M. Foucault: *Power/Knowledge...*, s. 27.

⁷¹ *Ibidem*, s. 3.

⁷² *Ibidem*, s. 9.

⁷³ *Ibidem*, s. 13.

Ważne jest, byśmy w tym miejscu dokładnie zrozumieli Foucaulta. Cała jego twórczość to jedna wielka kontestacja politycznej *maskarady*, jaką jest umowa społeczna. Jeśli raz przyjęliśmy stan natury – zdaje się mówić autor – jeżeli raz ścięliśmy głowę monarsze z boskiego nadania, to nie wahajmy się ściąć mu głowy w teorii społecznej – języku i percepcji – powiedzmy wprost, że pozostaje tylko **przemoc**⁷⁴. Chyba nigdzie indziej nie można dostrzec tej głębokiej epistemologicznej, etycznej i politycznej konieczności zapośredniczenia działań ludzkich w innym fundamencie i podania wreszcie satysfakcjonującego uzasadnienia podejmowanych decyzji, dla której alternatywą jest faktyczna delegitymizacja państwa nie tylko w teorii, ale przede wszystkim w praktyce. W tym miejscu rozważania Foucaulta zdają się wpisywać, mimowolnie, w szeroki kontekst sprzeciwu wobec preponderancji nieuzasadnionych działań państwa, podnoszonych w różnych środowiskach: od lewaków i rewolucjonistów, libertarian, anarchokonserwatystów, neokonserwatystów, tradycjonalistów, a na przedstawicielach społecznej nauki Kościoła kończąc. Foucault mówi wprost, a siła wyrazu jego dzieł nie może być zignorowana – „*wesołe*” *liberalne teorie o racjonalności nikogo nie zadowalają*.

Reprezentacja, polityka, epistemologia

Droga Foucaulta do wskazanych przez nas wniosków była jednak długa, a wiodła przez epistemologię i semiologię. To przekształ-

⁷⁴ Głębię całego problemu ukazuje doskonale w jednej ze swych wypowiedzi Jean-François Lyotard, mówiąc o zamordowaniu podczas rewolucji francuskiej króla Ludwika XVI: „My, Francuzi, nie możemy zapomnieć, że zbrodnia ta jest straszliwa. Oznacza to, że gdy próbujemy myśleć o polityce, wiemy, że kwestia prawomocności zawsze może zostać postawiona. Wiemy to z naszej historii, od czasu bowiem tej zbrodni – co nie jest przypadkiem – zmieniliśmy konstytucję jakieś dziesięć razy. Zawsze, przy najdrobniejszym nawet wydarzeniu politycznym, chodzi o kwestię prawomocności; inaczej niż w Stanach Zjednoczonych. To samo dotyczy literatury. Trudność, jaką Amerykanom, a również Anglikom i Niemcom, sprawia zrozumienie tego, co my nazywamy *écriture*, jest związana z pamięcią o zbrodni. Gdy mówimy o *écriture*, to kładziemy akcent na coś, co jest z konieczności zbrodnicze, na coś, o czym zapomina się natychmiast, gdy zacznie się o literaturze mówić w terminach czysto akademickich” (*Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty*, „Critique” 1985, nr 41, s. 582–583).

cenia w teorii znaku dokonywane w szkole Port Royal i przez Kartezjusza, umożliwiające nowożytny konstruktywizm i całą naukę, rozumianą przez Foucaulta jako arbitralna konstrukcja, są jednocześnie tymi, które analizuje w swojej archeologii, i dopiero zgodnie z własną zasadą *formacji dyskursywnych* stosuje do *Lewiatana* Hobbesa. Foucault zauważa ślepią uliczkę, jaką jest stan natury, gdyż czyta Hobbesa przez pryzmat niedostatków nowej teorii znaczenia, która ze średniowiecznej i renesansowej triadycznej teorii zostaje przekształcona w koncepcję dualistyczną *signifiant* i *signifié*, między którymi związek jest całkowicie arbitralny. To właśnie w jednym ze swych aspektów kryzys reprezentacji.

Kluczem do zrozumienia Foucaultiańskiego anty-Lewiatana jest obraz *Las Meninas* (dwórki) Velázquez, interpretowany przez Foucaulta we wstępie do *Słów i rzeczy*. Suwerena nie ma w państwie, tak jak nie ma na obrazie króla. Jest w zwierciadle, odbija się – gdzieś jest, lecz tylko na tyle, by zawsze nim można było usprawiedliwić cały obraz jako jego portret – nie na tyle jednak, byśmy go dojrżeli w całej sylwetce; mówiąc zaś językiem politycznym, nie na tyle, by podejmował decyzje. Kto jest na obrazie – Velázquez, ubogi patrycjusz, któremu talent/reprezentacja, umożliwia gigantyczny awans społeczny⁷⁵. Nie ma jednak znaczenia, kogo obraz przedstawia, tak jak zdaniem Foucaulta nie ma znaczenia, czyja wola ostatecznie zostanie narzucona w stosunkach społecznych, istotne jest, kogo na nim nie ma, kogo państwo **nie** reprezentuje.

Mówiąc metaforycznie – nie ma właściwego suwerena (króla), pozostaje już tylko pusta, do niczego nie odsyłająca **reprezentacja** (obraz) w swej nagiej materialności, ten zaś, który zorganizował całą sytuację (malarz) w ogóle nie jest widoczny, choć widzimy jego autoportret. Można powiedzieć jeszcze inaczej: ten, który

⁷⁵ Wedle jednej z interpretacji tego obrazu całe malowidło to jedynie apoteoza samego siebie – Velázquez, który z ubożego patrycjusza, symbolizowanego przez postać mężczyzny w lewej części obrazu, z charakterystycznie wygiętą ręką w kształcie litery „V”, staje się nadwornym malarzem Eskuriału. Właściwy autoportret Velázquez znajduje się w prawej stronie obrazu, a więc zgodnie z panującymi wtedy konwencjami, stronie zarezerwowanej dla arystokratów bądź świętych.

jest reprezentowany, właściwy suweren, nie jest reprezentowany, ten zaś, który faktycznie jest reprezentowany, to reprezentujący (malarz).

Zgodnie zatem z poglądami Foucaulta **nieobecność** jako umowa społeczna ma jedynie przysłać reprezentowanego (suwerena) w reprezentacji (obrazie).

Współczesna sytuacja państwa demokratycznego niczego nie zmienia. Zdaniem Foucaulta jedynie sprzyja rozproszeniu się właściwego reprezentowanego w reprezentacji. Współczesne państwo to samoistna reprezentacja, nieodsyłająca do nikogo i niczego, a więc **prezentacja**. Prezentacja czego – spytamy? Jeśli prymarna w koncepcji i podstawowa w organizacji jest siła i przemoc, to prezentacja stanowi jedynie jej przejaw. W ten sposób powracamy do relacji *ujarzmiania*.

Prawdą jest, że, chcąc zrekonstruować z pism Foucaulta spójną koncepcję władzy, natykamy się na wiele sprzecznych ze sobą frazesów, i tu należy przyznać rację Anglosasom za dogłębne tego wykazanie. Czy jednak w swej niespójności Foucault konsekwentnie nie wskazuje tym samym niespójności całej tradycji nowożytnej legitymizacji władzy? Czy w tym świetle z ironią przytaczany przez Taylora przykład dentysty i pacjenta nie staje się współczesną reinterpretacją stosunków panujących w nowoczesnym państwie przez pryzmat stanu natury? Czy tak wyśmiewana relacja *ujarzmiania* nie jest jedynie późną adaptacją Hobbesowskiego uprawienia naturalnego?

Z tym, że Foucault słusznie zauważa, iż nie sposób poza nie wyjść, że zbudowanie teorii takiej, jaką zbudował Hobbes, to jedynie wtłoczenie w niejasnych i nielogicznych przejściach do stanu natury radykalnie zlaicyzowanej formy państwa średniowiecznego, która bez ostatecznego uzasadnienia niejasno wisi w Hobbesowskiej teorii w postaci prawa naturalnego, do którego nie ma teoretycznego dojścia.