

Maria Solarska

HISTORIA ZREWOLTOWANA

PISARSTWO HISTORYCZNE MICHELA FOUCAULTA
JAKO DIAGNOZA TERAŹNIEJSZOŚCI I PROJEKT
PRZYSZŁOŚCI

Instytut Historii UAM Poznań 2006

©Copyright by Instytut Historii UAM, 2006 projekt
okładki: Paweł Grobelny

Podstawą niniejszej książki jest praca doktorska napisana w 2002 r.
pod kierunkiem prof. Wojciecha Wrzoska.

ISBN 83-8947-08-7

Instytut Historii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Św. Marcin 78
61-809 Poznań
Tel/fax (061) 829-47-26/829-47-25
e-mail: history@amu.edu.pl
<http://www.historia.amu.edu.pl>

Skład i druk: Drukarnia GS
www.drukarniazs.com

Foucault i wola rewolucji

Nie istnieje, według Foucaulta, filozofia konserwująca lub rewolucyjna. Rewolucja jest procesem politycznym, także ekonomicznym, ale to nie ustanawia ideologii filozoficznej. Filozofia, taka jak Hegla mogła być zarazem ideologią, metodą i narzędziem rewolucyjnym, ale także czymś konserwującym. Nietzsche rozwijał idee czy narzędzia fantastyczne. Zostały one przejęte przez partię nazistowską, a teraz z kolei używają ich myśliciele lewicowi. Nie wiemy więc na pewno, czy to, co mówimy jest rewolucyjne, czy nie. Nie znaczy to, zauważa Foucault, że nasza praca powinna być po prostu wytwarzaniem narzędzi, które byłyby piękne, użyteczne lub zabawne i dalej wybieraniem tych, które chcemy upowszechnić. Próbując coś zrobić — wypracować analizę czy sformułować teorię — powinniśmy mieć pomysł sposobu, w który chcemy, by nasza analiza czy teoria była używana. Powinniśmy wiedzieć, do jakich celów życzymy sobie widzieć zastosowane narzędzie, które wytworzyliśmy i w jaki sposób chcemy, by nasze narzędzia zaplatały się z tymi, które inni wytwarzają w tym samym czasie. W ten sposób, istotne są stosunki między obecną koniunkturą a tym, co robi się w ramach kadru teoretycznego. Nie można więc wytwarzać narzędzi w nie wiadomo, jakim celu. Winniśmy je tworzyć w konkretnym celu, ale wiedzieć też, że mogą być, być może, wykorzystane do innych celów. Przypomnijmy, że ideałem Foucaulta było nie wytwarzanie narzędzi, ale konstruowanie bomb, ponieważ mogą być tylko raz użyte. Jego osobistym marzeniem było jednak nie konstruowanie bomb (bo nie lubił zabijać ludzi), ale pisanie książek-bomb, to znaczy książek, które byłyby użyte dokładnie w momencie ich pisania lub czytania. Później, znikająby. „Te książki byłyby takie, że znikająby chwilę po tym, jak były czytane lub użyte. Stałyby się rodzajem bomb i niczego więcej. Po wybuchu, można by przypomnieć ludziom, że te książki stworzyły bardzo piękne fajerwerki. Później, historycy i inni specjaliści mogliby powiedzieć, że ta lub inna książ-

ka była użyta jako bomba i równie piękny fajerwerk”³. Wydaje się, że w dużym stopniu udało mu się to osiągnąć. Świadczą o tym choćby trudności, na które natrafia się, chcąc mówić o Foucaulcie⁴. Czytając jego teksty wkraczamy w specyficzny świat, który zamyka się wraz z zamknięciem książki czy zamilknięciem jego głosu. Świat ten jest zarazem rzeczywisty i fikcyjny. Być może, jest on zbyt rzeczywisty. Dlatego też pewnie Foucault mówił, że nie jest ani prawdziwym historykiem, ani powieściopisarzem, lecz praktykuje „pewien rodzaj fikcji historycznej. W pewien sposób, wiem bardzo dobrze, że to, co mówię, nie jest prawdziwe. Historyk mógłby łatwo powiedzieć o tym, co piszę: «To nie jest prawda.» Inaczej mówiąc: napisałem dużo o szaleństwie, na początku lat sześćdziesiątych, zrobiłem historię narodzin psychiatrii. Wiem bardzo dobrze, że to, co robiłem jest, z punktu widzenia historycznego, stronnicze, przesadzone. Być może zignorowałem pewne elementy, które mi się zarzuca. Ale moja książka była w rzeczywistości o sposobie, w który ludzie postrzegają szaleństwo. A więc moja książka i teza, którą tam rozwijałem, miały prawdę w dzisiejszej rzeczywistości. Próbuję prowokować interferencje między naszą rzeczywistością a tym, co wiemy o naszej historii minionej. Jeśli mi się to udaje, ta interferencja produkuje rzeczywiste skutki w naszej historii teraźniejszej. Moją nadzieją jest, że moje książki osiągną swą prawdę raz napisane i nie wcześniej.

[...] Mam nadzieję, że prawda moich książek jest w przyszłości”⁵. Konstruował więc swe książki jako „skrzynki z narzędziami”, które każdy może wykorzystać do właściwych sobie celów. Jeśli jednak zapytać się ogólnie do czego służą owe narzędzia, do czego służy maszyna-Foucault możliwa jest na

Dialogue sur le pouvoir; DE III, s. 476-477.

W związku z tym często mamy do czynienia albo z lepszym lub gorszym streszczeniem tego, co Foucault napisał, albo z wyszukiwaniem wątków kantowskich, heglowskich, heideggerowskich, etc, w jego pracach, albo z opowiadaniem o życiu Foucaulta w stylizacji skandalizującej lub hagiograficznej. Stosunkowo rzadkie są analizy, w których myśl foucaultowska jest potraktowana jako narzędzie do dalszej pracy lub wplecione jest we własne twórcze ujęcie (przykładem mogą tu być Paul Ricoeur, Gilles Deleuze, Paul Veyne czy Arlette Farge).

Foucault etudie la raison d'Etat (entretien avec M. Dillon), DE IV, s. 40-41.

przykład taka odpowiedź: Foucault, najpierw, służy czynieniu wojny.

Foucault marzył o intelektualnym destruktorze oczywistości i uniwersaliów, który wskazuje w biernościach i przymusach terażniejszości słabe punkty, otwarcia, linie sił; który nieustannie się przemieszcza i nie wie właściwie, gdzie będzie, ani co pomyśli jutro, bo zbyt uważa na terażniejszość; który przyczynia się, tam, gdzie przechodzi, do postawienia kwestii dowiedzenia się czy i jaka rewolucja jest możliwa, wiedząc, że na to pytanie mogą odpowiedzieć ci, którzy zdecydują się ryzykować swe życie, by ją zrobić⁶. Taka też jest stawka foucaultowskiej działalności — także pisarskiej, taka jest stawka jego sposobu myślenia o historii i pisania jej — to zdolność do zaryzykowania własnego życia, wystawienie swego życia na ryzyko permanentnej rewolty, ciągłej gotowości do kontestacji zastanego porządku, do nieustannej pracy wolności.

Odnotujmy, że zdaniem Foucaulta, współcześnie nie ma punktu, od którego można by rozpaść światło nadziei na rewolucję. „Po raz pierwszy myśl lewicowa, europejska myśl rewolucyjna, która miała punkty odniesienia na całym świecie, myśl, która orientowała się na rzeczy mieszczące się poza nią, straciła konkretne punkty oparcia. Nie istnieje już jeden ruch rewolucyjny ani kraj «socjalistyczny», o którym można by powiedzieć: to jest to, jak trzeba działać! Oto model! Linia! Jednym słowem: ważność tradycji socjalistycznych jest fundamentalnie podana w wątpliwość. Trzeba więc zacząć od nowa analizę, krytykę nie prostą i zwykłą społeczeństwa zwanego «kapitalistycznym», ale systemu społecznego, państwowego”⁷. Wiedza dotycząca rewolucji, opowiadająca się za lub przeciw niej, stanowi to, co miał „do myślenia” wiek XIX jako wielką groźbę-obietnicę, zamkniętą możliwość, której powrót był niepewny. We Francji to historycy „myśleli rewolucję”. Pierwszą ich troską (ze znaczącym wyjątkiem Francois Fureta i Denisa Richeta) było przede wszystkim pokazanie, że Rewolucja miała miejsce jako zda-

rzenie unikalne, lokalizowalne, zakończone⁹. Trzeba jednak pamiętać, iż rewolucja jest sprawą polityki. I dzisiejszym problemem jest możliwość powrotu rewolucji. „Robienie polityki inaczej niż robią politycy, to próbowanie dowiedzenia się, z jak największą możliwą uczciwością czy rewolucja jest pożądana; to eksplorowanie tej strasznej pułapki na krety, gdzie polityka ryzykuje zachwianie” Foucault zauważa też: „W społeczeństwach ludzkich nie ma władzy politycznej bez dominacji, ale nikt nie chce być poddany, nawet jeśli liczne są przykłady sytuacji, w których ludzie akceptują dominację. Jeśli zbadamy, z punktu widzenia historycznego, większość społeczeństw, które znamy, stwierdzimy, że struktura polityczna jest niestała. [...] wszystkie społeczeństwa, które należą do naszej tradycji znały niestałość i rewolucję”¹¹. Innymi słowy, nawiązując do wspomnianej wyżej foucaultowskiej lektury Kanta, jednym z wymiarów diagnozowania przez Foucaulta współczesności jest pytanie o wolę rewolucji. Ale zdaje się on być tu bliski ujęciu Andre Glucksmanna który pozostawia na boku stare pytanie Kanta „Co pozwala mi mieć nadzieję?” i pyta raczej o to, w co należy zwątpić? Z czym rzeczywiście trzeba się rozstać? Czemu nie można dłużej pozwalać się usypiać lub nieść? Czemu nie można dłużej pozwolić rozumieć się sam przez się, to znaczy na naszym miejscu i przez nas? Przeciw dyskursom, które czynią nas spokojnymi pod ciężarem ich obietnic Glucksmann pisze beztrąsko, śmiejąc się i krzycząc, „traktat zwątpienia”¹². Tak więc, to że zwątpienia w oczywistość i konieczność otaczającego świata, ze śmiechu, z niezgody na jego „naturalność” zrodzić się może wola i możliwość rewolty. Narzędzi do rozmontowywania owej pozornej oczywistości świata dostarcza między innymi właśnie analiza historyczna jako krytyka terażniejszości.

Warto tu także odnotować konstatację Foucaulta (skądinąd, by może, tłumaczy ona nieco jego niechęć do przyjmowania określeń filozofa) dotyczącą nowoczesnej filozofii. Otóż, decydującą próbą

⁶ *Non au sexe roi*, DE III, s. 268-269.

⁷ *La torture, c'est la raison (entretien avec K. Boesers)*, DE III, s. 397-398.

⁸ Chodzi tu o ich pracę *La Revolution francaise*, Fayard, Paris 1965.

La grande colere desfaits, DE III, s. 279-280. *Non au sexe roi*, DE III, s. 266-267'.

Foucault etudie la raison d'Etat (entretien avec M. Dillon), DE IV, s. 40. *La grande colere desfaits*, s. 277-278.

dla filozofów starożytnych, zauważa on, była ich zdolność do wytwarzania mądrości; w Średniowieczu do racjonalizacji dogmatu* w epoce klasycystycznej do fundowania nauki; w epoce nowoczesnej jest nią ich zdolność do nadawania racji masakrom. „Pierwsi pomagali ludziom znieść ich własną śmierć, ostatni [pomagają] zaakceptować śmierć innych”¹³. To, co bowiem jest, zdaniem Foucaulta charakterystyczne dla społeczeństw nowoczesnych, to masakry mas i kontrola jednostki. Należy tu jednak pamiętać, że to, co jest najbardziej niebezpieczne w przemocy, to jej racjonalność. W związku z tym foucaultowski projekt krytyczny oznacza badanie tego, jak racjonalizacja działa w instytucjach i zachowaniu ludzi. Chodzi więc o analizowanie tego, jak pewien typ technik władzy, w takich instytucjach jak azyl czy więzienie, jest związany ze strukturami społecznymi i politycznymi. Punktem zainteresowania są tu więc sposoby racjonalizowania rządzenia jednostką oraz to, jak jednostki interioryzują te sposoby. Ujmując rzecz nieco inaczej, można powiedzieć, że chodzi też o to, jak woła rewolucji, czy jej możliwość, jest pacyfikowana i rozbrajana¹⁵. Szczęśliwie, owe działania rozbrajające nie do końca są skuteczne i zawsze odnaleźć można ogniska oporu.

¹³ Tamże, s. 278.

¹⁴ Foucault *etude la raison d'Etat (entretien avec M. Dillon)*, s. 38-39.

¹⁵ Por. Arlette Farge, Michel Chaumont, *La memoire et la mort*, zamieszczony m.in. na stronie internetowej *L'Humanite* (www.humanite.presse.fr/journal 28 mai 2001 — Tribune libre) „Pragnienie rewolucji jest motorem życia; zrzekanie się go, to sprze niewierzenie się. Jednak, publiczne okazywanie tego pragnienia, oznacza bycie przytłoczonym sarkazmem, odesłaniem do nieistnienia i, gorzej, do smaku dla sprawy kryminalnej. Ostatecznie poza programem, pragnienie rewolucji jest zakazem mówienia, wykorzeniem. To, co dla niektórych czyni je tak obecnym, tak pożądanym było by tym tylko dlatego, ponieważ istnieje wielkie cierpienie z powodu niemożności powiedzenia go, ani podzielenia go bez bycia równocześnie zanegowanym i zdekonstruowanym w swoim byciu, to prawdziwy totalitaryzm, który sprawu je się nad każdym, zobowiązując go do zaprzeczania swemu własnemu myśleniu, swym dążeniom i swemu marzeniu skądinąd: można negocjować jedynie to, co było by, faktycznie, polityczną raną (*une blessure politique*) każdego dnia, cierpieniem z akcentami niebezpiecznymi”.

¹⁶ Współcześnie ruchy antyglobalistyczne czy akcje podejmowane przez Greenpeace można uznać za jedne z owych ognisk kontestacji porządku świata. Interesującą kwestią są tu także możliwości stwarzane przez Internet.

Mapę tych właśnie miejsc próbował sporządzać Foucault i jemu podobni.

Intelektualista według Foucaulta

Foucaultowską koncepcję badań historycznych wpisać należy w szerszy kontekst postrzegania przez niego roli intelektualistów w społeczeństwie. Odnotowuje on mianowicie różnicę między dwoma figurami intelektualisty: intelektualisty uniwersalnego (*l'intellectuel universel*) i szczególnego (*specifique*)¹⁷. Pierwsza z nich, charakterystyczna dla XIX i początku XX wieku, określa intelektualistę jako wypowiadającego się w imieniu całości i o wszystkim. Uosabiał on „uniwersalną świadomość, wolny podmiot” i przeciwstawiony był „tym, którzy byli tylko kompetencjami w służbie państwa lub kapitału (inżynierom, urzędnikom, profesorom)”¹⁸.

Odmienne rzecz ma się z intelektualistą szczególnym. Jego postać rozwijała się od Drugiej Wojny Światowej, a za konstytuującego granicę między obiema wspomnianymi figurami można uznać Oppenheimera. Jest on bowiem przykładem tego, jak intelektualista po raz pierwszy interesował władzę nie w funkcji ogólnego dyskursu, który prowadził, lecz z powodu wiedzy, której był posiadaczem — to na tym poziomie stanowiąc niebezpieczeństwo polityczne.

Teraz intelektualiści, zdaniem Foucaulta, nie pracują w polu „uniwersalności”, „przykładu”, „właściwego-i-prawdziwego dla wszystkich”, ale w określonych sektorach, punktach ściśle wyznaczonych, gdzie umieszczają ich czy to warunki zawodowe pracy, czy to ich warunki życia (szpital, laboratorium, uniwersytet, stosunki

Por. M. Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999, s. 157-168.

¹⁸

Entretien avec Michel Foucault (realise par A. Fontana et P. Pasquino), DE III, s. 155; por. *La fonction politique de l'intellectuel*, DE III, s. 110-111.

rodzinne czy seksualne)¹⁹. Najistotniejszy problem polityczny, związany z obecną pozycją intelektualisty, nie polega na krytyce treści ideologicznych związanych z nauką czy wskazywania, że jego praktyka naukowa jest związana z właściwą ideologią. Chodzi natomiast o wiedzę dotyczącą tego, czy możliwe jest konstituowanie nowej polityki prawdy (*une nouvelle politique de la verite*). Innymi słowy, nie chodzi o zmienianie „świadomości” ludzi, ale o polityczny, ekonomiczny, instytucjonalny rząd produkcji prawdy²⁰. Nie może być więc mowy o oddzieleniu procesów poznawczych, wiedzy od polityki i praktyk władzy. Stąd też funkcją intelektualisty jest badanie relacji władzy, ich strategii, splecenia z wiedzą, produkcji prawdy.

W rozmowie z Gillesem Deleuzem *Intelektualiści i władza* Foucault mówi: „Rola intelektualisty nie polega już na umieszczeniu się «nieco z przodu lub nieco z boku» by powiedzieć niema prawdę wszystkich; ale raczej na walczeniu przeciw tym formom władzy tam, gdzie jest on [intelektualista] ich zarazem przedmiotem i narzędziem: w porządku «wiedzy», «prawdy», «świadomości», «dyskursu».

W ten sposób teoria nie wyraża, nie tłumaczy, nie aplikuje praktyki, ona jest praktyką. Ale lokalną i regionalną [...] nie totalizującą. [Jest to] walka przeciw władzy, walka by ujawnić i naruszyć ją tam, gdzie jest ona najbardziej niewidzialna i najbardziej podstępna. [...] «Teoria» to regionalny system tej walki”²¹. W związku ze zdaniem Foucaulta co do roli intelektualistów mamy więc do czynienia z następującymi elementami. Odnotowana zostaje zmiana tejże roli w stosunku do wcześniejszej, w której ramach intelektualista nie występuje już z pozycji uniwersalnej, głosząc prawdę dotyczącą wszystkich i wszystkiego, ale pracuje on w określonych dyscyplinach i dostrzega ich związek z władzą. Zadaniem intelektualisty jest

więc demaskowanie tych powiązań, form władzy, które je wytwarzają, a w ten sposób walka przeciw tym układom władzy. Tak pojęta walka znosi podział na teorię i praktykę — teoria jest praktyką — oraz jest lokalna, bo odnosi się do konkretnych miejsc (dyscyplin, dyskursów), w których działa władza.

Foucaultowskie pojmowanie roli intelektualistów i ich pracy wpisuje się w idee rozwijane przez pokolenie, którego był częścią, i które zostało nazwane przez Luca Feny'ego i Alaina Renauta „myślą 68” (*la pensee 68*)²². W obliczu traumatyzmu powojennego podjęło ono pracę krytyki kultury demokratycznej i podało w wątpliwość przypisywaną rozumowi moc wyzwalającą. Ponownie przemyślany musiał być też „humanizm” i kwestie z nim związane — tak miejsce w świecie przypisywane człowiekowi, jak i status nauk zwanych humanistycznymi. Pojawienie się i sukces strukturalizmu jest tu elementem istotnym. Oferował on bowiem pewną wizję świata i sposobu w nim działania. Z drugiej strony sukcesy i porażki marksizmu wśród intelektualistów francuskich stanowią tu także ważny punkt odniesienia. Oba te wątki zbiegły się i poddane zostały próbie w wydarzeniach Maja 68 (o których interpretacje spory trwają właściwie do dzisiaj). I bez względu na to, czy to „struktury wyszły na ulicę”, czy wręcz przeciwnie, rola guru intelektualnych musiała zostać ponownie przemyślana²³.

Pokolenie samurajów

W powieści zatytułowanej *Les Samourais*²⁴ Julia Kristeva daje obraz swego pokolenia, tego mniej więcej, które Feny i Renaut określili mianem „myśli 68”. Pod nazwiskiem *Scherner* odnajdujemy

¹⁹ Por. *La fonction politique de l'intellectuel*, s. 109-114; *Entretien avec Michel Foucault* (realise par A. Fontana et P. Pasquino), s. 154.

²⁰ *La fonction politique de l'intellectuel*, s. 114.

²¹ *Les intellectuels et le pouvoir*, DE II, s. 308-309; przekład polski: *Intelektualiści a władza (rozmowa między Michelelem Foucault a Gilles Deleuze'em)*, przeł. S. Magala, *Miesięcznik Literacki* 1985, nr 10-11, s. 175.

Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensee 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1998.

²³ Por. Ferry, Renaut, *La pensee 68*, *op. cit.*; Dosse, *Histoire du structuralisme II*, *op. cit.*, Zygmunt Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

²⁴ Julia Kristeva, *Les Samourais*, Fayard, Paris 1990.

tu też Foucaulta. Nie wdając się w szczegóły opinii narratorki, a być może i samej Kristevy, można ją scharakteryzować jako pomieszanie niechęci do osoby z docenieniem jej inteligencji (ze zdystansowaniem nazwaną genialną). To, co jest tu jednak dla nas bardziej interesujące, to wpisanie Foucaulta w krąg pokoleniowy określony mianem Samurajów. Odnotujmy też, że nazwa ta nawiązuje do *Les Mandarins* Simone de Beauvoir i podkreśla odmiennosc pokolenia Foucaulta, Kristevy, Barthesa, Sollersa od tego Sartre'a, de Beauvoir. Dlaczego jednak samuraje? Rzecz zaczyna się od przemyśleń Jocho Yamamoto, samuraja, który stał się kapłanem w Japonii XVII/XVIII wieku. Zebrane przez jego ucznia i znane jako *Hagakure* stały się dla całej tradycji samurajów kodeksem moralnym, literackim, praktycznym, dotyczącym walczenia i umierania. Yamamoto umieszczał w tym samym planie sztukę retoryki i sztuki wojenne. Istotnym elementem w obu przypadkach jest zasada mówiąca, że drogą samuraja jest śmierć. Dobrowolne samobójstwo nie zakończy (*n'acheve pas*), ale dopełnia (*accomplit*) działanie prawego człowieka²⁶.

Metafora samuraja określa więc pewien sposób działania, życia, w którym toczy się walkę tak mieczem, jak i piórem. Wpisana jest więc też stale towarzysząca śmierć jako element dopełniający to dzieło. Śmierć jako fizyczny kres egzystencji, ale i jako „wola śmierci”. Pamiętajmy przy tym zwłaszcza o dwóch rzeczach. Z jednej strony, że prawo do śmierci, do decyzji o śmierci jest istotnym elementem oporu wobec zmedykalizowanej władzy, władzy nad życiem. Z drugiej, o ważności Roussela i jego foucaultowskiego odczytania — rozproszenia się w tekście wpisania śmierci w dzieło. Nie bez powodu też Bernard Kouchner swój wspomnieniowy tekst o Foucault nazwał *Un vrai samurai* (Prawdziwy samuraj). W działalności Foucaulta, tak pisarskiej jak i pozapisarskiej, można odnaleźć rodzaj woli śmierci jako rozproszenia się w pisanych

²⁶Tamże, s. 183-187.

²⁷Tamże, s. 59-61.

²⁸Bernard Kouchner, *Un vrai samurai*, [w:] Michel Foucault. *Une histoire de la verite*, Syros, Paris 1985.

tekstach, podejmowanych działaniach. Wolę śmierci figury, która byłaby jednolita i stała, której tożsamość byłaby z góry określona i narzucona .

Foucaultowska krytyka teraźniejszości to próba „myślenia inaczej” — wobec innego porządku, ustalanego w badaniu historycznym, ale także wobec porządku zastanego, „naszego”. „Mówienie teraźniejszości” i „myślenie inaczej” są współzależne. Otwierają one przestrzeń walki przeciw normie mówienia i mówienia siebie normalności naszej teraźniejszości. Michel de Certeau pisał: „Z każdą swą książką [Foucault] oferuje jeszcze niewydaną mapę możliwości «myślenia inaczej»”³⁰. Praca myślenia bowiem to przechodzenie (*penser c'est passer*), sprawdzanie jak i jak dalece można myśleć inaczej. Inaczej mówiąc, to wymyślanie światów i tożsamości alternatywnych wobec zastanych, jawiących się jako naturalne, oczywiste i konieczne. Badanie mechanizmów wytwarzających pewną wiedzę, warunków możliwości jej pojawienia się, określającej typy podmiotowości pozwala na uchwycenie tych momentów w sieci wiedzy, w których możliwe jest przeciwstawienie się konstytuującym ją relacjom władzy. Stwarza to więc możliwość oporu wobec owych podmiotowości i tożsamości przez nie narzucanych. Pokazuje potencjalności rewolty i wskazuje ich konieczność dla wypracowywania wolności jednostkowej.

Te dwa ruchy myślowe Foucaulta, polegające na określaniu, diagnozowaniu sytuacji otaczającej, współczesności oraz wskazywaniu alternatywy wobec niej, stanowią ramy, w które, jak starałam się wyżej pokazać, można wpisać jego projekt historiograficzny. W ten sposób, badanie historyczne jawi się jako poszukiwanie różnicy, mnoże-

²⁹Por. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, s. 19.

³⁰Por. Miguel Morey, *Sur le style philosophique de Michel Foucault. Pour une critique du normal*, [w:] Michel Foucault *philosophe*, s. 137-149.

³¹Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, s. 56.

nie tożsamości. Dzieje się tak zarówno w planie przedmiotu zainteresowania historyka, jak i w sposobie pisania. Szczególną rolę odgrywa tu uprzestrzennienie dyskursu historycznego pozwalające na przyjęcie czasowości, w której wymiary przeszłości, teraźniejszości i przyszłości tworzą układ relacji współzależności i aktualizacji, miejsc dla historii, w których przeszłość zderza się z teraźniejszością, i w których znajdują się możliwości zmiany zastanego porządku dla kształtowania przyszłości. Znakomitych przykładów tego typu myślenia i pisania historii dostarczają prace z nurtu historii kobiet. Pokazują one jak historia wpisuje się we współczesne przemiany zachodzące w świecie społecznym i jaką rolę może spełniać historia w rozumieniu tych przemian i w ich kierunku.

Foucault chciał pisać historię zwyciężonych. „To piękne marzenie, które wielu podziela: dać w końcu głos tym, którzy nie mogli go dotąd zabrać, tym, którzy byli zmuszeni do milczenia przez historię, przez przemoc historii, przez wszystkie systemy dominacji i eksploatacji”³¹. Jednak, zauważa Foucault, są tu dwie trudności. Po pierwsze, głos zwyciężonych z definicji był im odebrany; po drugie jeśli oni mówią, nie mówią swym własnym językiem. Czy w ogóle istniał kiedyś język zwyciężonych? Trzeba jednak podejmować choćby próbę usłyszenia głosu tych, którzy są milczeniem historii.

Sluchając Foucaulta

Podobno „był można tylko usłyszeć”³². Sluchając wykładów Foucaulta wyemitowanych jakiś czas temu w radiu France Culture to, co uderzyło mnie w nich najbardziej, to pasja, z jaką mówił. Zresztą to nieco dziwne wrażenie słuchania za pośrednictwem inter-netu, w środku nocy, „głosu zza grobu”, słów powiedzianych w innej

czasoprzestrzeni. To jednak chyba właśnie w owej intonacji, melodii głosu można odnaleźć to, co u Foucaulta tak istotne, co przenika jego działalność. Mam tu na myśli właśnie ową pasję, specyficzny rodzaj emocji, który spajał jego działanie i myślenie. W pewien sposób, aby zrozumieć Foucaulta, trzeba go usłyszeć. Być może Foucaulta można tylko usłyszeć. Pamiętajmy jednak, że wraz z Foucaultem usłyszymy pomruki bitwy.

³¹ *La torture, c'est la raison (entretien avec K. Boesers)*, DE III, s. 390.

³² Gaston Bachelard — za: Maria Janion, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Wydawnictwo AB, Warszawa 2001.

³³ Chodzi o cykl audycji poświęconych Foucaultowi 7. I. 2002 — 19.1. 2002; m.in. można było usłyszeć kilka jego wykładów.

Spis treści

Wprowadzenie	9-20
<i>Dyskretny urok Michela Foucaulta, Foucaultowskie mnożenie postaci; Założenia przyjęte w pracy, Układ pracy</i>	
Rozdział I	
Foucaultowskie pisanie historii	21-71
<i>Przeciw „historii filozofów”, Długie trwanie i nieciągłość —pojęcia, które zmieniają oblicze historiografii’, Konsekwencje analizy nieciągłości’, Historia ciągła = świadomość ludzka jako pierwotny podmiot, Foucaultowskie pisanie historii; Nietzsche, genealogia, historia jako zarys foucaultowskie go projektu historiograficznego; Założenia projektu genealogicznego; Badanie pochodzenia, czyli rozbijanie całości; Wylanianie, czyli niezakończoność; Genealogia — rozbijanie tożsamości, ukazywanie konfliktów i różnic, Archeologia i genealogia; Wykluczenie, Relacje władzy jako przedmiot analizy historycznej, Relacje władzy i indywidualizacja; Historia prawdy, historia form podmiotowości, Recepcja koncepcji foucaultowskich w środowisku historyków francuskich</i>	
Rozdział II	
Foucaultowskie pisanie fikcji	73-113
<i>Lingwistyka strukturalna i jej ekspansja, Poststrukturalistyczne zerwanie ze strukturalistyczną totalizacją, Foucault i grupa Tel Quel; Figura autora; Przestrzeń język’; Literatura i archiwum</i>	

Rozdział III

Foucault, najpierw, służy czynieniu wojny **115-156**

Historia terażniejszości; Historia i geografia; „Geografia, najpierw, służy czynieniu wojny”, Przestrzeń jako część historii w perspektywie Foucaulta; Panoptyzm — oko władzy, Foucaultowska kartografia historii; Zdarzenie i scena historii, Uprzestrzennienie dyskursu historycznego i historia kobiet

Zakończenie **157-169**

Foucault i wola rewolucji; Intelktualista według Foucault; Pokolenie samurajów, Słuchając Foucaulta

Bibliografia **171-183**

Resume **185-192**

Spis treści **193-194**