

LOTAR RASIŃSKI
Dolnośląska Szkoła Wyższa
Wrocław

Foucault, marksizm, polityka

Jeśli spojrzeć na współczesną scenę polityczną, nie tylko polską, ale i światową, pomysł, by spróbować określić stanowisko polityczne Michela Foucault, wydaje się zadaniem nie tylko karkołomnym, ale i prawie niemożliwym. Bierze się to z dwóch przyczyn. Po pierwsze, polityczna współczesność raz po raz dostarcza nam nowych argumentów za tym, że wszelkie podziały polityczne nie mają sensu w kategoriach strategicznych i długoterminowych, a liczą się jedynie doraźne alianse i zagrania taktyczne. Po drugie, Foucault najważniejsze swe dzieła pisał w czasach, gdy światowy ład polityczny w istotny sposób różnił się od naszego — we Francji marksizm był czymś całkowicie naturalnym, a bycie tam intelektualistą, wzorem Sartre'a, było równoznaczne z przyjęciem przynajmniej pewnej formy zaangażowania społecznego. Dlatego też, z jednej strony, współczesność „trzech dróg”, Schrödera i Blaira, aliansu („medialnego”, ale jest w tym chyba coś więcej) PiS i SLD czy też wcześniejszego PiS z Samoobroną — by odwołać się do polskiego podwórka — oraz historia stopniowego „spalania się” marksizmu jako atrakcyjnej ideologii intelektualistów — z drugiej, skutecznie utrudnia umieszczenie na tej rozmytej mapie postaci tak skomplikowanej teoretycznie i politycznie, jak Foucault.

W całej tej konfiguracji, wydaje mi się, ważną rolę pełnią dwie symboliczne daty, które w istotny sposób przyczyniły się do tego, co obecnie znaczy dla nas marksizm: rok 1968 i 1989. Dla Tormeya i Townshenda, autorów wydanej niedawno monografii dotyczącej idei postmarksizmu¹, właśnie rok 1968 i Praska Wiosna oraz wydarzenia w Paryżu były dla marksizmu swoistą cezurą, po której widać już było wyraźnie, że wyczerpał on swą formułę. To wówczas dla zachodnich intelektualistów stało się jasne, że ani zinstytucjonalizowany marksizm sowiecki, ani zachodnie partie komunistyczne (na przykład FPK) nie były w stanie wzięć

¹ S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, tłum. G. Maryniec, K. Skarbek, K. Szumlewicz, Warszawa 2010.

na siebie zadania mobilizacji tłumów i emancypacji społecznej. Francuska Partia Komunistyczna w wydarzeniach marcowych właściwie wcale nie wzięła udziału, a zreformowanie komunizmu radzieckiego — marzenie zachodnich marksistów — mogło się po '68 wydawać możliwe tylko bardzo nielicznym i bardzo naiwnym. Tradycyjny podmiot marksistowski — klasa robotnicza — stracił całkowicie swój potencjał jako siła rewolucyjna, a czynników zmian należało szukać nie w fabrykach, ale „na ulicach”, wśród nowych ruchów społecznych, feminizmu czy aktywistów ochrony środowiska.

Rok 1989 jest zaś czymś w rodzaju Maja '68, ale dla krajów Europy Wschodniej, i tu świetnym przykładem może być Polska. Wydaje mi się, że miał on dla polskiej myśli politycznej dwojakie znaczenie. Z jednej strony, pozwolił wyzwolić się uniwersytetom z ponad 40-letniej dominacji „jedynej” i „prawdziwej” ideologii marksizmu i otworzyć na nowe, zachodnie interpretacje rzeczywistości politycznej. Z drugiej strony, nastąpiło coś w rodzaju „zachłystnięcia się” liberalizmem, który zaczął powoli zajmować miejsce przewodniej ideologii, choć już bez tak wyraźnego instytucjonalnego wsparcia. Była to skądinąd naturalna reakcja na wszystkie stracone lata, w których nie można było poważnie zajmować się filozofią polityczną, gdy wszelkie „nieortodoksyjne” koncepcje polityki były skutecznie tłumione i relegowane. Prawdą jest jednak także to, że od tego czasu zabrakło na polskiej scenie politycznej jakiegokolwiek poważnej refleksji teoretycznej, która mogłaby zrównoważyć odradzającą się myśl liberalną czy konserwatywną. Powodem było to, że taka refleksja prędzej czy później musiałaby się odwołać do marksizmu.

Jak wiadomo, Foucault miał dość sceptyczny stosunek do Maja '68. Jego zdaniem był on wyrazem „bezsilności” marksizmu wobec nowych wyzwania współczesności². Trudno powiedzieć, co powiedziałby na „aksamitną rewolucję” '89, czy może raczej na jej konsekwencje, gdyż jak wiadomo, on sam aktywnie angażował się mocno w pomoc dla demokratycznej opozycji antykomunistycznej, chociażby w Polsce³. Jedno jest jednak pewne: stosunek do marksizmu wciąż jest i pewnie jeszcze jakiś czas będzie swoistym „probierzem”, powiedziałbym, że jednym z ostatnich, orientacji politycznej każdego myśliciela. I szczególnie wyraźne jest to w wypadku Foucaulta, który równie mocno go akceptował, jak odrzucał. Ta dwuznaczność stosunku Foucaulta do marksizmu przypomina w pewnym sensie współczesny termin — postmarksizm — którego teoretyczne założenia opracowali w latach 80. Laclau i Mouffe w swej sztandarowej pracy *Hegemonia i socjalistyczna strategia*⁴.

² *Polemics, Politics, Problematizations: An Interview with Michel Foucault* [w:] *Ethics. The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, P. Rabinow (ed.), vol. 2, New York 1997, s. 115.

³ Interesującą relację politycznej aktywności Foucaulta, między innymi w związku z wprowadzeniem stanu wojennego w Polsce, podaje David Macey w tekście pt. *Michel Foucault i Polska*, tłum. D. Leszczyński, i L. Rasiński, „Odra” 12 (1999). Opisuje on tam między innymi wyprawę Foucaulta do Polski (wraz z kilkoma przyjaciółmi) z transportem leków, w trakcie której przemycili dla „Solidarności” elementy maszyny drukarskiej.

⁴ Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław 2007.

Najbardziej znanym przykładem „postmarksistowskich” inklinacji Foucaulta jest wypowiedź w jednym z wywiadów, przytaczana często jako wyraz sceptycznego stosunku do marksizmu:

Ale to również rodzaj gry z mojej strony. Zdarza mi się często cytować pojęcia, frazy, teksty Marksa, ale nie poczuwam się do obowiązku, by zamieszczać jeszcze certyfikat autentyczności, który polega na zacytowaniu Marksa, umieszczeniu drobniaczego przypisu na dole strony i opatrzeniu cytatu rozległym komentarzem. Przez co jest się uznawanym za znawcę Marksa, za wyznawcę Marksa i kogoś, kto miałby się czuć zaszczycony przez tak zwane czasopisma marksistowskie. Cytuję Marksa, nie mówiąc o tym, bez umieszczania cudzysłowów, a ponieważ oni nie są w stanie rozpoznać tekstów Marksa, uchodzę za kogoś, kto Marksa nie cytuje. Czy uprawiający fizykę fizyk odczuwa potrzebę cytowania Newtona lub Einsteina? [...] Nie da się dzisiaj uprawiać historii bez wykorzystania litanii pojęć, związanych pośrednio lub bezpośrednio z myślą Marksa. W końcu można zastanawiać się, jaka różnica może dzielić status historyka i status marksisty⁵.

W tej wypowiedzi rzeczywiście widać dystans Foucaulta do marksizmu, ale i swoisty szacunek żywiony do samego Marksa. Nie pozostaje on bez echa w jego twórczości. Można wskazać całe ustępy z jego prac, które przypominają argumenty dokładnie wyjęte z *Kapitału*. W *Historii szaleństwa* XVIII-wieczna reforma przytułków we Francji, która wyrzuciła z nich całą rzeszę „bezrobotnych, leni i próżniaków”, pozostawiając w nich jedynie szaleńców (wyróżnionych już według kryterium *medycznego*), związana była, zdaniem Foucaulta, z rozwojem przemysłu oraz zapotrzebowaniem na tanią siłę roboczą. Ubóstwo nie spotykało się już z potępieniem moralnym; biedny zaczął stanowić „chlubę narodów”. „Ubóstwo staje się kwestią ekonomiczną”⁶ — stwierdza Foucault. Także w *Narodzinach kliniki* powstanie medycyny klinicznej związane było ze specyficzną formą regulacji siły roboczej, właściwą XIX-wiecznemu kapitalizmowi. W *Nadzorować i karać* argument ekonomiczny ma według Foucaulta niebagatelny wpływ na reformę więziennictwa, następującą pod koniec XVIII wieku⁷. W najbardziej dobitnym fragmencie Foucault stwierdza:

Faktycznie, obu procesów, akumulacji ludzi oraz akumulacji kapitału, nie sposób rozdzielić; problemu akumulacji ludzi nie dałoby się rozwiązać bez rozrostu aparatu produkcji zdolnego zapewniać im byt i wykorzystywać ich zarazem — i na odwrót: techniki, które kumulatywnej zbiorowości nadają wartość użytkową, tym samym przyspieszają tempo akumulacji kapitału⁸.

Te same argumenty pojawiają się także w *Historii seksualności*, w której kontrola seksualności jako element „biowładzy” łączy się z wykorzystaniem ciała jako siły roboczej⁹.

Wobec tych jawnych przejawów zapożyczeń, a wręcz przyjęcia pewnego sposobu myślenia o rzeczywistości społecznej, trudno przejść obojętnie. Prawdą jest jednak, że Foucault nigdy nie określił się wprost jako „marksista” i bardzo niechętnie

⁵ M. Foucault, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6 (1988), s. 319–320.

⁶ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 370.

⁷ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 262–269.

⁸ *Ibid.*, s. 265.

⁹ Zob. na przykład M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant, Warszawa 1995, s. 123–124.

przyznawał się do jego dziedzictwa. Jedyłą stałą cechą jego teoretyczno-politycznego autoportretu było ciągłe i świadome unikanie wszelkich etykiet i łatwych przyporządkowań, polegające na celowym gmatwaniu swych intelektualnych inspiracji i dróg teoretycznych. W jednym z tekstów Foucault stawia wprost tezę, że we Francji istnieją dwie tradycje intelektualne, wśród których nie ma bynajmniej miejsca dla marksizmu: filozofia „wiedzy, racjonalności i pojęcia”, do której zalicza Georges’a Canguilhema oraz siebie samego i którą należy przeciwstawić filozofii „doświadczenia, sensu i podmiotu”, reprezentowaną przez Sartre’a czy Merleau-Ponty’ego¹⁰. Innym tego przykładem jest kokietyryjne uciekanie od zaszkladkowania go jako strukturalisty bądź poststrukturalisty, choć wiadomo, że łączył go z tymi nurtami pewien klimat intelektualny Francji lat 60. i 70. oraz kilka wspólnych założeń teoretycznych¹¹. Można powiedzieć, że z pewną „satysfakcją” wypowiada on znamienne słowa w bodaj ostatnim przed śmiercią wywiadzie, którego udzielił Paulowi Rabinowowi w Berkeley:

Myślę, że umieszczano mnie już w większości krutek na politycznej szachownicy, czasem kolejno, a czasem równocześnie: jako anarchistę, lewicowca, otwartego czy ukrytego marksistę, nihilistę, jawnego czy skrytego antymarksistę, technokratę na służbie gaullizmu, nowego liberała itd. Pewien amerykański profesor ubolewał, że zaprasza się do USA takich kryptomarksistów jak ja, a w prasie wschodnioeuropejskiej oskarżano mnie o to, że sprzyjam dysydentom. Żadna z tych charakterystyk nie nie znaczy sama w sobie, jednak gdy weźmie się je razem, coś znaczą. I muszę powiedzieć, że nawet mi się podoba to, co znaczą [...]¹².

Trudno powiedzieć cokolwiek rozsądnego wobec powyższych trudności. Moim celem nie będzie tutaj przypisywanie mu kolejnej etykiety i dowodzenie marksizmu bądź antymarksizmu Foucaulta. Wydaje mi się, że aby powiedzieć coś sensownego na temat jego stanowiska politycznego, trzeba podjąć grę, którą on sam narzucił, spróbować „od środka” spojrzeć, czy wymiar polityczny jego teorii, od którego programowo ucieka, jest spójny z działaniami podejmowanymi na płaszczyźnie czysto politycznej. Jeśli uda się tu wskazać jakąś ciągłość, to będzie można, jak mi się zdaje, zaryzykować tezę, iż Foucault prezentuje pewne formy „skromnej” lewicowości, uciekającej od pomysłów globalnej reformy społeczeństwa, które można przypisać marksizmowi.

Colin Gordon, znany amerykański propagator i wydawca prac Foucaulta, napisał we wstępie do 3. tomu *Essential Works of Foucault* pt. *Power*:

Foucault nie nazywał siebie filozofem ani teoretykiem polityki i nie napisał żadnego tekstu, którego intencją byłoby objąć w całość jego myśl polityczną. Jak trafnie zauważył Isaiah Berlin, Foucault w żadnym razie nie był intelektualistą lewicowym, jeśli rozumieć przez to myśliciela, który ma do obwieszczenia manifest polityczny¹³.

Z pewnością dla Foucaulta rola intelektualisty nie polegała na byciu „świadomością nas wszystkich” czy też „mistrzem sprawiedliwości i prawdy”, upraw-

¹⁰ Zob. M. Foucault, *Życie: doświadczenie i nauka* [w:] *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, D. Leszczyński, L. Rasiński (red. i tłum.), Warszawa-Wrocław 2000, s. 187.

¹¹ Zob. M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm* [w:] *idem, Filozofia, historia, polityka*.

¹² *Polemics, Politics, Problematizations*, s. 113.

¹³ C. Gordon, *Introduction* [w:] *Power. The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, J.D. Faubion (ed.), vol. 3, New York 2000, s. XII.

nionym do autorytatywnego wypowiedzania się na temat najważniejszych spraw publicznych na podstawie posiadanej uniwersalnej mądrości czy wiedzy¹⁴. Taki intelektualista, nazywany przez Foucaulta „uniwersalnym”, już dawno stracił rację bytu. Nie istnieją „uniwersalne prawdy”, które należy zakomunikować ludziom, nie istnieje specjalna grupa, która byłaby zdolna przebić się przez fałszywą świadomość mas, aby obwieścić im „ich historyczną konieczność”. Foucault odrzuca z całą wyrazistością zarówno marksistowski ekonomiczny model wyjaśniania dziejów, jak i jego „profetyczne” elementy, obiecujące wyzwolenie się z ucisku czy wszelkiej dominacji. „Społeczeństwo bez stosunków władzy może być jedynie abstrakcją”¹⁵. Dlatego Foucault uważa także za nierealne wizje społeczeństwa proponowane przez współczesną szkołę frankfurcką: „utopijne wydaje mi się myślenie, że mogłoby istnieć państwo komunikacji, w którym prawdy swobodnie krążyłyby bez przeszkód, ograniczeń i przymusu”¹⁶.

Z jednej strony, z powyższych myśli przebija nie tylko polityczny sceptycyzm co do możliwości uzdrowienia ludzkości, czy też wyzwolenia jej z domniemywanego „nieprawdziwego” bądź „złego” stanu, ale i wyraźny relatywizm teoriopoznawczy, będący kombinacją metod archeologicznej i genealogicznej, ogólnie zakładającej zależność jakiegokolwiek „prawdy” od jej „reżimów”, czyli całego „infradyskursywnego” zaplecza formacji dyskursywnej, związanego z jego historycznością. Z drugiej jednak, niejednokrotnie w pomniejszych tekstach i wywiadach Foucaulta można napotkać wypowiedzi bezsprzecznie nawołujące do przeciwstawienia się władzy rozumianej jako dominacja. W jednym z tekstów pisze: „Krytyczna funkcja filozofii polega właśnie na kwestionowaniu wszystkich zjawisk dominacji na jakimkolwiek poziomie i we wszelkich formach, w jakich się przejawiają — politycznej, ekonomicznej, seksualnej, instytucjonalnej itd.”¹⁷. Pojawia się tu problem: dlaczego powinniśmy przeciwstawiać się dominacji, skoro nasza obrona i tak jest beznadziejna, a ponadto nie istnieje żadna stała podstawa czy wartość, na której moglibyśmy oprzeć nasz opór. Właściwie nie ma w jego koncepcji żadnej racji do tego, by mówić „tak” lub „nie” naciskom innych. W tym punkcie teorii Foucaulta istnieje wyraźna metodologiczna niespójność, na którą zwraca uwagę wielu badaczy¹⁸.

Wobec powyższego stwierdzenia można wysunąć dwie „strategie” analityczne: albo założyć, że Foucaultowskie rozważania teoretyczne nie mają przełożenia na działalność praktyczną i w konsekwencji należy rozważać je osobno, albo uznać,

¹⁴ Zob. M. Foucault, *Truth and Power* [w:] *idem, Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, C. Gordon (ed.), New York 1980, s. 126.

¹⁵ M. Foucault, *Subject and Power* [w:] H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, s. 223.

¹⁶ M. Foucault, *The Ethics of Care for the Self as a Practice of Freedom* [w:] *The Final Foucault*, J. Bernauer, D. Rasmussen (ed.), Boston 1988, s. 18.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Zob. N. Fraser, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*; M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta*, tłum. M. Kwiek [w:] „Nie pytajcie mnie kim jestem...”: *Michel Foucault dzisiaj*, M. Kwiek (red.), Poznań 1998; B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 1999, rozdz. 6; Th. McCarthy, *The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School* [w:] *Rethinking Power*, T. Wartenberg (ed.), Albany 1992.

iz w teorii Foucaulta w rzeczywistości kryją się elementy pozwalające rozwikłać ów dylemat niejako „od wewnątrz”. W pierwszym wszak wypadku należałoby znowu zarzucić niekonsekwencję Foucaultowi, który mówił o teorii jako o „skrzynce z narzędziami” i podkreślał w zasadzie nierozdzielność teorii i praktyki¹⁹. W drugim zaś, jak już wspomniałem, należałoby pokazać ciągłość między dość wyraźną i zaangażowaną społeczno-polityczną działalnością Foucaulta a jego teoretycznym sceptycyzmem.

Wydaje mi się, z pewnymi zastrzeżeniami, że wykazanie owej ciągłości wbrew pozorom nie jest rzeczą aż tak trudną. Przede wszystkim, należy stwierdzić, że nie można w pracach Foucaulta, zarówno tych *stricte* filozoficznych, jak i wszelkiego rodzaju „interwencjach praktycznych” w rodzaju politycznych odezwo, listów otwartych czy wywiadów, znaleźć żadnego centralnego punktu odniesienia — normatywnej podstawy, na której miałby opierać swą krytykę. W tym miejscu Foucault jest konsekwentny: nie chodzi mu na pewno o przerwanie „wyzysku klasowego” ani o „niezakłóconą komunikację”, ani też o „wolną i autonomiczną jednostkę”, który to ideał możemy znaleźć w myśli liberalnej. Idee te uważa Foucault po prostu za fikcje, w najlepszym razie za utopie.

Można, wszelako znaleźć pewne odniesienia do wolności, która, jak powiada Foucault, jest niezbędnym (jest to zresztą wyraźny ukłon Foucaulta w stronę liberalizmu) elementem władzy. Czy można uznać jednak ową wolność za swego rodzaju normatywny ideał w myśli Foucaulta? W *Subject and Power* pisze:

W rezultacie władza i wolność nie mogą spotkać się w bezpośredniej konfrontacji i nie zachodzi między nimi relacja wykluczenia (polegająca na tym, że wolność zanika wszędzie, gdzie sprawuje się władzę). Gra jest o wiele bardziej skomplikowana: wolność w niej może równie dobrze okazać się warunkiem sprawowania władzy [...] Dlatego też istnieje nierozzerwalna więź między władzą a nieposłuszeństwem wolności. [...] W samym sercu stosunku władzy — stale go prowokując — leży krnąbrność woli i bezkompromisowość wolności²⁰.

Z powyższej relacji nie można wysnuć wniosku, iż wolność jest czymś w rodzaju niezbywalnej ludzkiej wartości, jakimś zewnętrznym fundamentem, na którym możemy oprzeć krytykę władzy. Wolność i władza bynajmniej się nie wykluczają, a nawet, w pewnym sensie, sobie sprzyjają; są dwiema stronami „politycznego medalu”. Opór wobec dominacji nie jest zatem wołaniem o realizację źródłowej dyspozycji człowieka, ale raczej skutkiem czy relacją w obrębie ogólnego mechanizmu rządzenia. Nieodłączną cechą ludzkich interakcji jest nie tylko sama władza, ale także opór i jej unikanie. Jeśli sprzeciwianie się władzy jest więc czymś nieuniknionym, wpisanym w mechanizm władzy, nie ma w zasadzie potrzeby go uzasadniać. Widać tutaj wyraźnie sympatię, jaką żywił Foucault do Nietzschego: wola władzy zdaje się wspólną kondycją wszystkich istot żywych, kondycją do pewnego stopnia „biologiczną”, choć ostatecznie prowadzącą do polityki. „W takiej mierze więc, w jakiej Foucault sławi opór, chodzi raczej o Nietzscheańską cześć oddawaną samemu życiu niż o wyraz jakiegokolwiek zaangażowania w emancypacyjny ideał”²¹.

¹⁹ Zob. M. Foucault, *Intelektualiści a władza* (rozmowa z G. Deleuze'em), tłum. S. Magała, „Miesięcznik Literacki” 10–11 (1985).

²⁰ M. Foucault, *Subject and Power*, s. 221.

²¹ B. Hindess, *Filozofie władzy*, s. 151.

Należy także podkreślić, że metodologiczny sceptycyzm Foucaulta wymierzony w ostateczne prawdy i niezmiennie pewniki nie przenosi się na *wszystkie* prawdy i *wszystkie* pewniki. Atak Foucaulta zdecydowanie skierowany jest raczej przeciwko *jednej* prawdzie, która rości sobie prawo do bycia uniwersalną i która miałaby obejmować wszystkie inne prawdy. Głosząc, że istnieje wiele prawd, nie głosi się bynajmniej, że prawda wcale nie istnieje. Foucault stwierdza wprost w *Réponse à une question*: „jestem pluralistą”²². W innym tekście mówi:

Co do problemu fikcji, jedna rzecz wydaje mi się niezmiernie istotna; doskonale świadom jestem, że zawsze pisałem tylko fikcje. Nie chcę jednak przez to powiedzieć, że prawda nie istnieje. Zdaje mi się, że fikcja może istnieć jako pewnego rodzaju funkcja prawdy, że fikcyjny dyskurs może wywoływać prawdziwe skutki i doprowadzać do tego, że prawdziwy dyskurs rodzi czy też „produkuje” coś, co jak dotąd nie istniało, innymi słowy, „wymyśla” to. W ten sposób można „wymyślać” historię opierając ją na politycznej rzeczywistości, co czyni ją prawdziwą²³.

Prawda zatem istnieje — w pewien specyficzny sposób. Opór może i musi opierać się na pewnych ideałach i na pewnej wizji rzeczywistości czy człowieka, których jest wszelako tyle, ilu zapewne jest ludzi. Wizje te będą zawsze w jakiś sposób prawdziwe, jednakże wszelkie roszczenia do uniwersalności i globalności należy, zdaniem Foucaulta, zdecydowanie odrzucić. Jedyna możliwość świadomej walki i oporu rozgrywa się blisko nas, w lokalnych kontekstach, *konkretnych* konfliktach, w których w każdej chwili możemy odwrócić bieg wydarzeń. W *Qu'est-ce que les Lumières?*, będącym komentarzem do Kantowskiego pytania: „Co to jest Oświecenie”, Foucault wyraża to wprost: „historyczna ontologia nas samych musi się odwrócić od wszelkich projektów, które roszczą sobie prawo do globalności i radykalizmu”, i trochę dalej:

Wolę bardziej konkretne transformacje, jakie nastąpiły w ostatnich dwudziestu latach w kilku obszarach, dotyczących naszych sposobów bycia i myślenia, stosunków władzy, stosunków między płciami, sposobów postrzegania szaleństwa i choroby, wolę nawet te częściowe transformacje, które przebiegały na styku analizy historycznej i postawy praktycznej, od obietnic nowego człowieka, jakie były powtarzane przez najgorsze systemy polityczne XX w.²⁴

Jak już wspomniałem, według Foucaulta „intelektualista uniwersalny” głoszący prawdy w imię ludzkości w naszych czasach stracił rację bytu. Jego miejsce powinien zająć *intellectuel specific*, „intelektualista wyspecjalizowany”, działający w konkretnych dziedzinach i miejscach, które dyktują mu jego warunki życia i pracy, takich jak szpital, przytułek, laboratorium, uniwersytet czy rodzina. Owa „lokalizacja” intelektualisty odgrywa niezmiernie istotną rolę: tylko w konkretnej sytuacji człowiek może się stać świadomy swych interesów czy zagrożeń, tylko w ramach wyspecjalizowanej dziedziny intelektualista zdolny jest przeciwstawić się dominacji i rozpoznać konkretne konflikty. Wzorem intelektualisty wyspecjalizowanego miał być dla Foucaulta Oppenheimer — fizyk atomowy, przeciwstawiony Zoli — intelektualistom uniwersalnemu, posługującemu się wiedzą w imię uniwersalnych ideałów²⁵.

²² M. Foucault, *Réponse à une question* [w:] *Dits et écrits: 1954–1988*, t. 1, D. Defert, F. Ewald (ed.), Paris 1994, s. 674.

²³ M. Foucault, *The History of Sexuality* [w:] *idem, Power/Knowledge*, s. 193.

²⁴ M. Foucault, *Czym jest oświecenie?* [w:] *idem, Filozofia, historia, polityka*, s. 290.

²⁵ Zob. M. Foucault, *Truth and Power*, s. 126–132.

Czy intelektualista wyspecjalizowany to intelektualista lewicowy? Trudno rozstrzygnąć tę kwestię na poziomie czysto teoretycznym, dlatego — nie wdając się już w kwestie biograficzne, które mogłyby dostarczyć kilku ważkich motywów²⁶ — należałoby sięgnąć do pomniejszych tekstów, wywiadów i listów, w których można odnaleźć jednak coś na wzór „skromnego” Foucaultowskiego programu politycznego. W nich Foucault opowiada się na przykład za złagodzeniem rygoru w więzieniach²⁷; protestuje przeciwko karze śmierci²⁸; oskarża psychologię i psychiatrię, a pośrednio zachodni rozum, o „wykluczanie” i „represjonowanie” szaleństwa²⁹; pokazuje narodziny medycyny jako efekt transformacji kapitalistycznej³⁰; domaga się przyznania praw dla mniejszości seksualnych³¹; potępia ekstradycję Klausa Croissanta i obwinia lewicę francuską o „niereagowanie”³²; mówi z nadzieją o nowej „logice lewicy” po zwycięstwie we Francji Mitteranda w 1981 r.³³; krytykuje lewicowy rząd francuski za niechęć współpracy z intelektualistami³⁴; protestuje przeciw łamaniu praw człowieka³⁵ itp., itd. Powszechnie wiadomo także, że interwencje Foucaulta niejednokrotnie przynosiły wymierne skutki. Takimi były na przykład wpływ, jaki wywołała *Historia szaleństwa* na antypsychiatrię, czy też reformy więziennictwa we Francji, przeprowadzone na początku lat 80.

Na poziomie teoretycznym Foucault jest niezmiernie ostrożny i przypisanie mu jednoznacznej etykiety politycznej musi łączyć się z pewnym nadużyciem — można u niego znaleźć zarówno wątki „lewicowe”, jak i „liberalno-konserwatywne”, charakteryzujące się przede wszystkim niechęcią do globalnych zmian i transformacji, zachodzących na drodze rewolucyjnej. Jeśli jednak przyjrzymy się Foucaultowi-człowiekowi, który uczestniczył na co dzień w życiu politycznym Francji czy Europy i wyrażał swe opinie także w mniej teoretycznej formie na łamach gazet, w wywiadach czy listach do przyjaciół, dostrzeżemy wszakże pewne zarysy konsekwencji. Gdy odrzucimy jeszcze kokieteryę, polegającą na celowym wymykaniu się wszelkim klasyfikacjom, okaże się, że starał się konsekwentnie być swym *intellectuel spécifique*, pragnącym zmienić coś, przynajmniej częściowo, we własnej dziedzinie pracy,

²⁶ Powszechnie wiadomo na przykład, że Foucault zaczynał swą karierę intelektualną od wstąpienia do Francuskiej Partii Komunistycznej.

²⁷ *To Punish Is the Most Difficult Thing There Is* [w:] M. Foucault, *Power, Il faut tout repenser la loi et la prison*, „Libération” 15 décembre 1981 i in.

²⁸ *De la nécessité de mettre un terme à toute peine*, „Libération” 18 septembre 1981.

²⁹ *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu; La Folie n'existe que dans une société*, „Le Monde” 22 juillet 1961.

³⁰ *Narodziny kliniki. Archeologia spojrzenia medycznego*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999; *La Politique de la santé au XVII siècle*, w: *Généalogie des équipements de normalisation: les équipements sanitaires*, CERFI, Fontenai-sur-Bois 1976.

³¹ *Un Plaisir si simple*, „Le Gai Pied” 1 (1979).

³² *Lettre à quelques leaders de la gauche*, „Le Nouvel Observateur”, 691 (1977).

³³ *Est-il donc important du penser?*, „Libération”, 30–31 mai 1981.

³⁴ Z relacji Daniela Deferta wiadomo, że Foucault przed śmiercią planował wydanie długiej rozmowy z D. Eribonem, w której wyrazić miał swe rozczarowanie co do trzyletnich rządów lewicy. Projekt, niestety, nie doszedł do skutku z powodu niespodziewanej śmierci filozofa, zob. C. Gordon, *Introduction*, s. XXXVII.

³⁵ *Les Rendez-vous manqués* (z P. Bourdieu), „Libération” 15 décembre 1981; *Confronting Governments: Human Rights* [w:] *Power*.

która jednakże swym zakresem sięga znacznie dalej niż fizyka czy biologia. Motywy, którymi kierował się w swych politycznych interwencjach, można by określić, znów za Laclauem i Mouffe, jako formę myślenia „radykalno-demokratycznego”. Jego istotą jest pogodzenie się do pewnego stopnia z tym, że liberalna demokracja jest w naszych czasach systemem, którego nie da się przekroczyć. Można jednak naprawiać i ulepszać pewne jej elementy, można ją „radykalizować”, czyniąc ją bardziej otwartą i wychodzącą naprzeciw współczesnym problemom. Problemy ekonomiczne pełnią wśród nich na pewno niepoślednią rolę, zwłaszcza w czasach obecnego kryzysu, jednakże istotą tego projektu jest dostrzeżenie także innych wymiarów konfliktów społecznych, których tradycyjny marksizm dostrzec nie jest w stanie.

Foucault, Marxism, Politics

SUMMARY

The author addresses the issue of the political orientation of Michel Foucault's philosophy. The main question asked is whether there is a continuity between Foucault's political engagement and his theoretical declarations. The author focuses on Foucault's connection to Marxism as an indicator of his political orientation. He suggests that even though Foucault held a negative opinion toward the 'global' and 'universalist' projects of human liberation, his critical attitude based on the concept of *intellectuel specific* implies a certain form of a moderate leftist commitment on his part. In the conclusion, the author postulates that one can find elements of a 'radical democratic' attitude in Foucault's philosophy, which is characteristic of the 'post-Marxist' trends in contemporary political thought.