

Oblicza genealogii

Pisząc o współczesnych koncepcjach emancypacji, należy – co może wydawać się nieco paradoksalne – rozpocząć od przeszłości. Nie chodzi tu jedynie o przeszłość rozumianą jako historia projektów emancypacyjnych, lecz o specyficzną formę dociekań historycznych, będących warunkiem możliwości myślenia emancypacyjnego. Zasadę myślenia genealogicznego odnajdujemy w jej radykalnej formie u Michela Foucaulta. Genealogia jako warunek myślenia o przeszłości nie jest jednak powrotem do starej maksymy: *historia magistra vitae*, ale nowym sposobem ujmowania historii i jej związku z terażniejszością. Widziana z perspektywy genealogicznej, historia przestaje być niezakłóconą ciągłością i staje się heterogeniczna. Genealogii nie należy rozumieć jako nowej logiki historii, ale jako dość specyficzną metodę rozumienia historii, śledzącą jej zasadnicze linie rozwoju. Rekonstruowanie procesów historycznych nie prowadzi jednak do ustanowienia nadrzędnego prawa organizującego bieg wydarzeń. Zakwestionowanie żelaznej logiki dziejów nie powinno być traktowane jako zgoda na obraz historii, w którym nie istnieje żaden porządek, ale równocześnie ten ostatni pozbawiony jest koniecznego charakteru. Współczesna myśl w zadziwiający sposób przyswoiła Nietzscheański model myślenia o historii, czyniący z dziejów przestrzeń pojawiania się procesów, które jednocześnie uznawane są za przygodne. Warto pamiętać, że historia widziana z perspektywy genealogicznej nie jest domeną jedynie myślicieli reprezentujących poststrukturalizm, postmodernizm czy, *last but not least*, radykalny nurt hermeneutyki¹. Obecność tego typu ujęcia historii

¹ Kwestię podziałów w ramach współczesnej filozofii polityki zmuszona jestem jedynie wspomnieć, natomiast nie zostanie ona tu rozwinięta ze względu na to, iż nie stanowi

widać choćby w *Korzeniach totalitaryzmu* Hannah Arendt. Fakt, że genealogiczne podejście do historii pojawia się u tej właśnie myślicielki, zasługuje na podkreślenie ze względu na to, że Arendt kojarzona jest – choć jest to dyskusyjne – z bardziej konserwatywnym podejściem. Poza tym świadczy to dość dobrze o tym, że podejście genealogiczne nie jest pewną modą, ale znajdowało zastosowanie u filozofów, których entuzjastami Nietzschego raczej nazwać nie można. Co więcej, jego obecność w pracy Arendt potwierdza, że ten typ badania przeszłości od dawna był wykorzystywany w filozofii.

W swojej najbardziej chyba znanej książce rozpoczynającej cały cykl *Homo sacer* Agamben zestawia ze sobą dwie, jak sądzi, komplementarne interpretacje nowoczesności. Zestawienie koncepcji biopolitycznego „przeznaczenia” świata Zachodu, stworzonej przez Michela Foucaulta, z interpretacją Hannah Arendt, skupiającą się na wydobyciu warunków możliwości pojawienia się totalitaryzmu w XX w., Agamben uzasadnia, pokazując ich zaskakujące pokrewieństwo. Jest ono jego zdaniem o tyle zaskakujące, że próżno szukać w tekstach Foucaulta odwołań do spuścizny Arendt, dodatkową okolicznością jest zaś fakt, że sam Foucault z rozmysłem postanowił zatrzymać swoje analizy na progu XX w.² Odczytania historii Zachodu zaproponowane przez Arendt i Foucaulta Agamben uznaje jednak za możliwe do połączenia, ale tylko i wyłącznie przy uwzględnieniu problemu, do którego jego zdaniem obie odsyłają, tzn. do problemu „świętego życia”³.

Można też dostrzec podobieństwo między analizami Arendt i Foucaulta na nieco innym poziomie. Oboje, jak się wydaje, opowiadają się za dość zbliżoną koncepcją badań historycznych, które Foucault, wprost odwołując się do Nietzschego, nazywa genealogią. Arendt, zdając sobie sprawę z problematyczności sposobu prezentowania historii w *Korzeniach totalitaryzmu*, podkreśla, że jej praca wykracza poza tradycyjny model pracy historycznej. W swojej odpowiedzi Voegelinowi zwraca uwagę, że świadomie zrywa z uświęconą tradycją postawą badania *sine ira et studio*⁴. Bardzo wyraźnie wskazuje na niezwykle

zasadniczego problemu niniejszej pracy. W związku z tym ograniczę się jedynie do zasygnalizowania, że istnieje zasadnicza trudność związana z podziałem tego nurtu myślenia. Terminów poststrukturalizm, postmodernizm, hermeneutyka używa się czasami w sposób uznaniowy, trudno też wskazać zasadę rządzącą tym podziałem.

² To twierdzenie staje się dyskusyjne, jeśli uwzględnić wykłady Foucaulta poświęcone rodzinom liberalizmu. Genealogia *homo economicus*, przekształcającego się następnie w człowieka przedsiębiorczego obejmuje także wiek XX, co faktycznie stanowi odstępstwo względem poprzednich prac. Zob. M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Warszawa 2011.

³ G. Agamben, *Homo sacer. Suwernenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 164–165.

⁴ H. Arendt, *Odpowiedź*, tłum. J. Kałużny, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 142–145. Niestety, w *Korzeniach totalitaryzmu* odnaleźć można fragment, w którym autorka, ubolewając nad stanem badań poświęconych historii Żydów, podkreśla, że brakuje prac bezstronnych, uczciwych oraz odpowiadających wymogom naukowości. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 22.

złożoną formę badania przeszłości, którą zastosowała w swojej pracy. Z kolei odnosząc się do zarzutu o zbyt emocjonalne podejście, zwraca uwagę na zasadniczą funkcję emocji w badaniach nad historią. Historia pisana z neutralnego punktu widzenia, taka, która nie chce pamiętać o emocjach, nie prowadzi do odkrycia prawdy o niej, lecz wyrывa ją z właściwego kontekstu⁵. Arendt zdaje się sugerować, że emocje, jakie wzbudzają w nas pewne wydarzenia historyczne, stanowią rodzaj koniecznych ram, mających znaczenie i etyczne, i poznawcze⁶.

Podkreślenie wagi czynników o charakterze innym niż poznawcze dla właściwego badania historii oraz przekonanie o tym, że w badaniu historycznym nie istnieje niezaangażowany punkt widzenia świadczą o niezwykle silnym pokrewieństwie łączącym projekt Arendt z podejściem Foucaulta. Arendt i Foucault dystansują się także wobec pojęcia źródła odsyłającego do określonej koncepcji przyczynowości, w której zasadność wątpią⁷. Arendt w odpowiedzi Voegelinowi podkreśla, że jej praca wcale nie jest poświęcona poszukiwaniom korzeni totalitaryzmów. Spojrzenie na proces historyczny jako zbiór odrębnych zdarzeń, które w określonym momencie na skutek często dość przypadkowych i nieprzewidywanych okoliczności zaczynają wytwarzać czy też dawać początek nieznanym do tej pory zjawiskom, to także wątek niezwykle bliski Foucaultowskim badaniom. Wystarczy przypomnieć jeden z bardziej znanych jego tekstów omawiających Nietzscheański projekt genealogii, gdzie tradycyjnemu poszukiwaniu źródeł przeciwstawiona zostaje analiza pochodzenia, która w miejsce spójnego obrazu historii pokazuje „przeszłość we właściwym jej rozproszeniu”⁸. W badaniu pochodzenia nie ma miejsca na poszukiwanie istot zjawisk, dopuszcza ono jedynie rekonstrukcję różnorodnych składników, które – często dość przypadkowo – stały się konstytutywnymi elementami określonych procesów czy wydarzeń.

Oprócz podobnej koncepcji procesu historycznego oraz zbieżnych założeń dotyczących ewentualnej jego celowości – choć tutaj mamy raczej do czynienia z jej zakwestionowaniem – perspektywy Arendt i Foucaulta łączy wspomniane już przekonanie, iż w dociekaniach historycznych nie ma bezstronności, a postawa samego badacza, w tym jego emocjonalne nastawienie, nie są czynnikiem niepożądanym. Trzeba też wspomnieć o najważniejszej chyba kwestii, czyli o tym, jak postrzegana jest rola samych dociekań historycznych. Historia, co zostało już powiedziane, przestaje być w tym modelu lekcją do odrobienia. Oczywiście, nadal ma ona wartość dla współczesnych w tym

⁵ Tamże, *Odpowiedź*, s. 143.

⁶ Tamże.

⁷ Na ten aspekt zwraca uwagę Daniel Grinberg, przytaczając fragment innej pracy poświęconej dziełu Arendt. D. Grinberg, *Wstęp do wydania polskiego z 1993*, [w:] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 739.

⁸ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 119.

znaczeniu, że pozwala zrozumieć splot zdarzeń, które doprowadziły do określonych skutków, ale podważa prognostyczną wartość badania historii. Po cóż zatem zajmować się przeszłością? Dla Arendt to jedyna droga umożliwiająca „stawianie czoła rzeczywistości i przeciwstawianie się jej”⁹. Oznacza to, że historia staje się przede wszystkim krytycznym badaniem własnego dziedzictwa. Przeszłość jest zatem tym, co należy zbadać i osądzić po to, by w pewien sposób móc zostawić ją za sobą. Zdania kończące wstęp do *Korzeni totalitaryzmu* bardzo wyraźnie wskazują cele, jakie powinny realizować badania historyczne. Jak pisze autorka: „Nie można sobie dłużej pozwalać na czerpanie z przeszłości tego, co było w niej dobre, i nazywanie tego po prostu dziedzictwem, a odrzucanie rzeczy złych, jak martwego ciężaru, który sam czas pogrzebie w zapomnieniu”¹⁰. Arendt pisze dalej, że nie można uciekać przed pamięcią o negatywnych czy wstydlivych wydarzeniach należących do naszej przeszłości w budowanie jej nostalgicznego obrazu lub konstruowanie utopijnych nadziei¹¹. U Arendt nie pojawia się jednak związek rozliczania własnej tradycji z emancypacyjną nadzieją, a on właśnie stanowi kluczowy element współczesnych projektów emancypacji.

O ile Arendt, przynajmniej w *Korzeniach totalitaryzmu*, zdaje się ograniczać praktyczny „użytek”, jaki przynoszą jej badania, do zbudowania krytycznej pamięci i spełnienia etycznego obowiązku uznania tego, co do tej pory było skrętnie wypierane ze wspólnej pamięci, o tyle Foucault wprost wiąże projekt genealogicznych dociekań z przyszłością. W najbardziej znanym eseju *Czym jest Oświecenie?* genealogia zostaje przez niego uznana za konieczne krytyczne narzędzie służące emancypacji bądź – by pozostać wiernym Foucaultowi – praktykowaniu wolności¹². W wywiadzie datowanym na rok 1978 Foucault, mówiąc o celu swoich badań, podkreśla, że ich stawką jest wskazanie tych czynników, które zaważyły na tym, kim jesteśmy współcześnie¹³. Nie pojawia

⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 12.

¹⁰ Tamże, s. 13.

¹¹ Trzeba zwrócić uwagę, że tak sformułowany projekt badania przeszłości, który jednocześnie poddaje tradycję rozbiórce i ocenie oraz dzięki tym działaniom przygotowuje możliwość sformułowania nowych projektów politycznych, społecznych, pozwalających na jej praktyczne przekroczenie, pojawia się nie tylko w filozofii współczesnej. Problem tzw. pamięci kulturowej stał się obszarem zainteresowania historyków i kulturoznawców. Doskonałym przykładem badań tego rodzaju są prace Aleidy Assmann, która wypracowała niezwykle interesującą koncepcję pamięci kulturowej. Assmann nie tylko pokazuje, jak złożona jest funkcja pamięci zbiorowej, ale zajmuje się także praktycznymi jej aspektami, jak choćby konieczność przeprowadzania rewizji dziedzictw poszczególnych narodów ze względu na zmiany polityczne i społeczne związane z funkcjonowaniem Unii Europejskiej. W tekstach Assmann widać, że jej podstawową troską jest wskazanie możliwości wyjścia poza dzieje naznaczone wzajemną przemocą za pomocą formy pamięci nazywanej przez nią „pamięcią dialogiczną”. Zob. A. Assmann, *Między historią a pamięcią*. *Antologia*, tłum. M. Sariusz-Wolska, Warszawa 2013.

¹² M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, s. 289, 293.

¹³ Tenże, *Dialogue sur le pouvoir*, t. 2, s. 467.

się tu wyrażenie „ontologia terażniejszości”, używane w tekście *Czym jest Oświecenie?*, ale Foucault właśnie je ma na myśli, mówiąc o swoich badaniach. Najważniejszym pytaniem, na jakie musi sobie odpowiedzieć zwolennik genealogicznego ujęcia historii, jest pytanie: Na ile skutecznie jesteśmy w stanie przekroczyć ramy ustanowione przez przeszłość i czy w ogóle jest to możliwe?¹⁴

Współczesną refleksję nad polityką organizuje pytanie o to, jak połączyć historyczność i przygodność procesów historycznych z potrzebą emancypacji. W wypadku Arendt i Foucaulta wartość analiz historycznych dla możliwej przyszłości nie jest podawana w wątpliwość, właściwie w ogóle nie pojawia się problem relacji między nowym sposobem ujmowania historii a konsekwencjami, jakie niesie ze sobą przyjęcie genealogicznego podejścia do badań nad przeszłością dla możliwości formułowania projektów politycznych. Związek przeszłości z możliwą przyszłością to pytanie pojawiające się właściwie u wszystkich filozofów zajmujących się obecnie problemem emancypacji i to niezależnie od ich proveniencji intelektualnej. To zresztą jeden z powodów, dla których można mówić o swoistym historycznym zorientowaniu współczesnej myśli kontynentalnej. Trzeba też dodać, że ten zwrot ku historii ma dość specyficzny charakter i wiąże się z przyjęciem określonych założeń odnośnie do natury procesu historycznego¹⁵. Wystarczy przypomnieć, że Derrida, Vattimo, Negri, Agamben czy Rorty wprost wiążą swoją refleksję na temat emancypacji z określonym odczytaniem przeszłości, u tych filozofów zaś, którzy nie posługują się szczególnie rozbudowaną interpretacją historii, samo zagadnienie jest obecne – by wspomnieć Ernesta Laclaua, który poświęca wiele uwagi problemowi pułapek tradycyjnego myślenia emancypacyjnego oraz możliwościom wyjścia poza ten model. Laclau usiłuje pokazać, że odejście od fundacjonizmu oraz opowiedzenie się za historyzmem i antyesencjalizmem nie jest tożsame z zaprzepaszczeniem szans na stworzenie myśli emancypacyjnej. Pomysł Laclaua zostanie omówiony w dalszych częściach pracy, tu natomiast myśliciel ten zostaje przywołany jedynie jako przykład ilustrujący tezę o powszechnym, przynajmniej wśród filozofów kontynentalnych, zainteresowaniu stykiem historii rozumianej jako obszar ciągłej reinterpretacji i myśleniem emancypacyjnym.

¹⁴ We wspomnianym wywiadzie Foucault mówi o związku naszej tożsamości z przeszłością: „Jesteśmy nierozzerwalnie związani ze zdarzeniami dyskursywnymi. W pewnym sensie nie jesteśmy niczym innym niż to, co zostało powiedziane wieki, miesiące, tygodnie temu”. Tamże.

¹⁵ Właściwie już w XIX w. można mówić o historycznym zwrocie, który doczekał się filozoficznych opracowań, jednak druga połowa XX w. to zwrot ku specyficznie genealogicznemu postrzeganiu historii, co związane było z redefinicją zasadniczych przesłanek dotyczących i samego procesu historycznego, i – co istotniejsze – natury poznania historycznego. Ze względu na te zmiany wydaje się uzasadnione mówienie o nowym zainteresowaniu historią. Doskonale widać to na przykładzie współczesnej hermeneutyki, szczególnie jej radykalnej odmiany, która – rzecz jasna – wpisuje się w tradycję hermeneutyki dziewiętnastowiecznej, ale jednocześnie modyfikuje wiele z jej założeń.

Problematyczność ujęcia historii charakterystycznego dla współczesnej myśli związana jest z faktem, iż w ramach tego podejścia interpretowanie historii staje się nieskończonym zadaniem. Nie istnieje obiektywny sens procesu historycznego, więc pojawia się pytanie, jak traktować przeszłość – przedmiot niekończącej się reinterpretacji. Czy może być ona podstawą dla projektów możliwych zmian lub strategii przyszłych działań? Dla większości filozofów uznanie obowiązku ciągłego badania historii nie stanowi zasadniczej przeszkody w formułowaniu projektów emancypacji. W przywołanym już tekście o oświeceniu Foucault ograniczył się tylko do zwrócenia uwagi, że genealogia nie jest zadaniem, które kiedykolwiek można zakończyć, ale że podjęcie go jest konieczne dla działań zmierzających do przekroczenia istniejącego porządku wiedzy i władzy¹⁶.

Kwestia relacji między zmieniającym się statusem filozofii we współczesnej kulturze i konsekwencjami, jakie powoduje ta transformacja dla sfery praktycznej, bardzo wyraźnie zaznacza się w pismach Gianniiego Vattima, reprezentującego nurt radykalnej hermeneutyki. Jego twórczość stanowi znakomitą ilustrację hermeneutycznego czy też, sięgając po jego własne sformułowanie, nihilistycznego¹⁷ przeznaczenia myśli współczesnej. Radykalna hermeneutyka w wersji Vattima staje się projektem w bardzo wielu punktach podobnym do Foucaultowskiego projektu „ontologii terażniejszości”. Sam Vattimo zresztą nie omieszkał w jednej ze swoich prac przywołać tego terminu, uznając go za niezwykle trafne określenie zadania, jakie powinna podjąć współczesna filozofia¹⁸. Najbardziej interesującym elementem hermeneutyki radykalnej jest bardzo wyraźnie wyartykułowany problem transformacji filozofii w myślenie, które ma do spełnienia funkcje praktyczne. Zdaniem Vattima zarówno proces rozpadu metafizyki¹⁹ i porzucenie oczekiwań i aspiracji filozofii, jakie

¹⁶ Foucault, charakteryzując swój projekt „krytycznej ontologii terażniejszości”, zwraca uwagę na jej osobliwy status, a mianowicie na to, że ma ona zarówno charakter teoretyczny, jak i praktyczny. Zamazuje tym samym granicę między działaniem polegającym na budowaniu krytycznej wiedzy o przeszłości (i terażniejszości zarazem; ostatecznie to nie przeszłość, lecz terażniejszość jest celem badań) a dążeniem do przekroczenia istniejącego porządku. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 293.

¹⁷ Temat nihilizmu jako procesu konstytuującego epokę ponowoczesną oraz nihilizmu spełnionego jako zadania, które filozofia współczesna powinna podjąć, pojawia się w jednej z popularniejszych prac Vattima *Koniec nowoczesności*. Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2007, s. 15–25.

¹⁸ Vattimo stwierdza, że obecnie powinniśmy przekroczyć fenomenologię i skierować się ku ontologii terażniejszości. Co ważne, podkreśla, że budowanie czy też rozwijanie ontologii terażniejszości nie jest jedynie odpowiadaniem na pytania interesujące wyłącznie filozofów, ale że ontologia terażniejszości odnosi się do zagadnień dotyczących świata codziennego. Tenże, *A Farewell to Truth*, tłum. W. McCuaig, New York 2014, s. 23.

¹⁹ Vattimo, opisując stan współczesnej filozofii, sięga do słownika Heideggera i Nietzschego, stąd pojawia się owo wyrażenie „koniec metafizyki” jako określenie stanu obecnej filozofii, która dokonuje rozrachunku z podstawowymi przekonaniem tradycyjnej filozofii dotyczącymi natury rzeczywistości, możliwości jej poznania itd. Kwestia ta zostanie rozwinięta

związane były z tą właśnie formą myślenia, jak i zmieniające się uwarunkowania społeczno-polityczne zmuszają filozofię do rewizji jej relacji względem polityki, ale jednocześnie czynią z niej myśl *par excellence* polityczną²⁰. Hermeneutyka radykalna Vattima jest interesująca z jeszcze innego względu – otóż nie oferuje ona jedynie analizy zmiany paradygmatu filozoficznego oraz jej konsekwencji dla praktycznych wymiarów życia społecznego, ale wprost odnosi się do kluczowej, przynajmniej dla niniejszej pracy, kwestii możliwych scenariuszy przyszłych działań. Pisma tego filozofa, z jednej strony, dość dobrze ilustrują konieczność poszukiwania dróg wyjścia z impasu, do którego może doprowadzić uporczywe definiowanie miejsca i zadań filozofii przy użyciu zdeaktualizowanego już słownika, z drugiej zaś, pokazują problematyczność procesu „wychodzenia z nihilizmu”. Vattimo, idąc za Heideggerem i Nietzschem, przyjmuje, że strategia zrywania czy też przewyżczenia, jako należąca do słownika filozofii nowożytnej, nie ma obecnie zbyt wielkiego znaczenia, dlatego jednym z ważniejszych problemów współczesnego myślenia staje się badanie nad samą możliwością emancypacji. O ile nowoczesność zwyczajnie taką możliwość przyjmowała, o tyle w ramach myślenia nowoczesnego jest to jedno z najbardziej problematycznych zagadnień²¹. Pytanie o kształt możliwej emancypacji to, jak się wydaje, zagadnienie kluczowe zarówno pod względem filozoficznym, jak i czysto praktycznym. Rzecz jasna, w analizach tego, czym może być współcześnie emancypacja, chodzi o to, by zaproponować takie pojęcie emancypacji, które będzie zgodne z zasadniczymi cechami myślenia współczesnego. Trzeba jednak przypomnieć, że kwestia możliwej emancypacji pozostaje też jednocześnie zagadnieniem jak najbardziej praktycznym. W związku z tym większość myślicieli czuje się zobowiązana do określenia wartości, jakie ów proces emancypacji ma realizować, a także tego, czy ma on przybrać formę jakiegoś radykalnego zerwania z istniejącym porządkiem prawnoinstytucjonalnym, czy też ma odbywać się na drodze powolnych zmian.

w części poświęconej typowi genealogii rozwijanej przez włoskiego myśliciela, tu ograniczam się jedynie do zasygnalizowania podstawowego znaczenia, jakie Vattimo przypisuje wyrażeniu „koniec metafizyki”.

²⁰ Osobliwość procesu polega na tym, że filozofia wraz z wiarą w tradycyjną koncepcję prawdy (dla Vattima jest to korespondencyjna teoria prawdy) musi zredefiniować swoją rolę wobec polityki. Trzeba zwrócić uwagę na to, że teza Vattima dotycząca specyficznego charakteru współczesnej refleksji nie zakłada, że filozofia – nazwijmy ją za Vattimem – metafizyczna nie była w żadnym stopniu związana z polityką, ale że relacja ta miała odmienną naturę. Myśl współczesna, ze względu na kryzys metafizyki, zmuszona została do zajęcia innej pozycji względem polityki, ale paradoksalnie jej związek z polityką mógł stać się nawet ściślejszy niż wcześniej. Vattimo pisze, iż filozofia stała się „z natury polityczna” i przyjęła formę ontologii teraźniejszości. G. Vattimo, *A Farewell to Truth*, s. 41.

²¹ Vattimo nie jest odosobniony w tym dociekaniu i nie jest też pierwszym myślicielem stawiającym takie pytanie. Wystarczy przypomnieć, że zarówno Lyotard, jak i Derrida także pisali na ten temat.

W tym ostatnim punkcie większość omawianych w tej pracy filozofów pozostaje zgodna – zerwania bywają jedynie pozornym przekroczeniem dawniejszego porządku, dlatego najbardziej rozsądnym rozwiązaniem pozostaje droga transformacji. Tu, rzecz jasna, pojawiają się kolejne pytania związane tym razem z celami, do których ma ów proces zmian zmierzać. Zarówno wybór drogi ewolucyjnej, reformistycznej, jak i wskazywanie jako celów demokracji lub komunizmu wiążą się z bardziej fundamentalnymi rozstrzygnięciami dotyczącymi możliwości wykroczenia poza kształtującą nas tradycję. Ten punkt także nie stanowi przedmiotu sporu; uznaje się raczej, że uwalnianie się pewnej tradycji ma charakter procesu i że w istocie jest to proces nieskończony. Emancypacja przybiera postać swoistego „odchylenia” tradycji, które może oznaczać nadanie przejętym z tradycji terminom nowego znaczenia lub ich zradykalizowanie. Niezależnie od wyboru strategii przyjmowanej wobec dziedzictwa przeszłości jedno nie ulega wątpliwości: każda emancypacja może dokonać się jedynie poprzez krytyczne badanie historii, emancypacja wymaga stałego wysiłku interpretacyjnego, którego wyróżnionym przedmiotem jest nasza własna historia.

W niniejszym rozdziale omówione zostaną wybrane genealogie współczesności. Pierwsze trzy odczytania współczesności łączą pojęcia biopolityki i biowładzy, które na stałe weszły do słownika myśli współczesnej. Porównanie myśli Foucaulta, Negriego i Hardta oraz Lazzarata pozwoli nakreślić ewolucję tych pojęć oraz pokazać, jak zostają one wykorzystane w coraz to nowych interpretacjach współczesności. Tym niemniej należy zwrócić uwagę na to, że rozumienie współczesności jako procesu określonego przez biopolitykę jest pewną uznaną tezą, obecną nie tylko u omawianych tu autorów, ale również u przywołanego już Agambena czy Roberta Esposito. Przywołanie Vattima jako autora specyficznego odczytania nowoczesności służy temu, by pokazać alternatywny model interpretowania nowoczesności za pomocą pojęć zaczerpniętych od Heideggera i Nietzschego. Ponadto teksty włoskiego filozofa oferują bardzo subtelną analizę samego statusu interpretowania współczesności, która staje się u niego przedmiotem badań równoprawnym wobec samej reinterpretacji nowoczesności.

1.1. Foucault – biowładza, rządomyślność

Wśród odczytań historii pełniących funkcję koniecznego tła dla projektów emancypacji na pierwszym miejscu sytuuje się sformułowana przez Foucaulta koncepcja biopolityki. Funkcjonuje ona oczywiście jedynie jako punkt odniesienia i niejednokrotnie poddawana jest znaczącym przekształceniom. Biorąc pod uwagę fakt, że Foucault stał się już właściwie filozofem klasycznym, a jego teksty są powszechnie znane i komentowane, ograniczę się jedynie do pobieżnego zarysowania stworzonej przez niego koncepcji biowładzy.

Postaram się skupić bardziej na tych elementach jego interpretacji nowoczesności, które albo oferują pewne możliwości dalszego rozwinięcia, albo stanowią jej słabe punkty.

Pojęcia biowładzy i biopolityki, obok normalizacji i rządomyślności, stanowią niekwestionowany wkład Foucaulta w rozwój współczesnej myśli kontynentalnej. Wystarczy wymienić kilka nazwisk tworzących obecnie krąg filozofów wprost odwołujących się do spuścizny Foucaulta, żeby uświadomić sobie siłę oddziaływania jego myśli. To prawda, że część myślicieli z powodzeniem łączy podejście Foucaultowskie z elementami myśli Deleuze'a. Wystarczy przypomnieć, że bodaj najgłośniejszy tandem filozoficzny, czyli Antonio Negri i Michael Hardt, pisze swoje prace, odwołując się do najbardziej podstawowych pojęć ze słowników Foucaulta i Deleuze'a²². We wstępie przywołany został również Giorgio Agamben, który sięga wprost po biopolityczne odczytanie nowoczesności, próbując następnie uzupełniać je o wątki nieobecne u samego Foucaulta. Trzeba też pamiętać o autorach może nieco mniej komentowanych, ale równie znaczących, takich jak Maurizio Lazzarato czy Wendy Brown (ta ostatnia wprost konstruuje swoje odczytanie współczesności jako polemikę ze stanowiskiem Foucaulta).

Twórczość Foucaulta, mimo że na stałe wpisana się w krajobraz współczesnej filozofii, nadal pozostaje przedmiotem debat i kontrowersji. Kluczową kwestią poddawaną dyskusji jest aktualność zaproponowanego przez Foucaulta odczytania współczesności. Niektóre z jego pomysłów znajdują dość proste zastosowanie jako poręczne narzędzia analizy procesów ekonomicznych i politycznych, inne zaś – to głównie odnosi się do pojęcia biopolityki – stają się przedmiotem krytycznych badań i jeśli zostają włączone, to po uprzedniej reinterpretacji²³. Jednak niezależnie od dyskusji i krytyki dotyczącej wybranych pojęć czy elementów koncepcji Foucaulta jego myśl należy uznać za konstytutywną dla charakteru współczesnej myśli kontynentalnej.

Czym zatem jest współczesność widziana z perspektywy Foucaulta? Jeśli ulec pokusie wskazania centralnego zagadnienia organizującego jego myśl i narzucającego jej swoją dynamikę, to byłby to problem związany z warunkami możliwości pojawienia się człowieka w nowoczesnym rozumieniu. Teza ta może budzić zdziwienie, ponieważ zdaje się redukować bogactwo

²² W przypadku tych ostatnich trzeba też pamiętać o silnej obecności dziedzictwa Marksa.

²³ Istnieje dość trywialne wytłumaczenie, dlaczego pewne koncepcje Foucaulta nadal stosowane są w sposób „niekrytyczny”, podczas gdy inne są stale reinterpretowane. Wydaje się, że jest to skutek tego, że niektóre jego prace (dotyczy to przede wszystkim wykładów z Collège de France, które nie są wydawane chronologicznie) przyswajane są nieco później i w sposobie ich recepcji widać swoisty efekt nowości. Pojęcia biopolityki, biowładzy oraz normalizacji znane są od końca lat siedemdziesiątych, stąd pewne uczucie znużenia i przesytu. Z kolei pojęcie rządomyślności (urządzenia, zgodnie z innym przekładem), które także znane było ze względu na opublikowany fragment wykładu poświęcony temu pojęciu, zyskało na popularności dopiero, gdy pojawił się jego właściwy kontekst, czyli wykłady dotyczące liberalizmu (oba cykle wykładów opublikowano dopiero w 2004 r.).

analizowanych przez Foucaulta kwestii. Wskazanie wyróżnionego problemu nie oznacza pominięcia pozostałych elementów tworzących myśl tego filozofa, pozwala natomiast zobaczyć jej spójność. Korekty wprowadzane do kolejnych dzieł nigdy nie były na tyle znaczące, żeby zakwestionować ciągłość pola problemowego. W każdej pracy Foucaulta zasadniczy problem zdaje się sprowadzać do pytania o historię wyłonienia się dwóch elementów konstytuujących nowoczesność, czyli człowieka jako przedmiotu wiedzy oraz skorelowanej z nim wiedzy, czyli nauk o człowieku²⁴.

Krótki przegląd kolejnych prac Foucaulta dość dobrze pokazuje, że jego myśl koncentrowała się wokół figury człowieka, czy też raczej figur człowieka, ponieważ kolejne prace Foucaulta odślaniają kolejne jej wcielenia. W pierwszych pracach²⁵ Foucault zajmował się narodzinami psychologii oraz towarzyszącym im zjawieniem się *homo psychologicus*. (Temat ten pojawi się zresztą także dekadę później podczas dwóch cykli wykładów w Collège de France). W późniejszych pracach miejsce *homo psychologicus* zajął człowiek jako przedmiot zainteresowania medycyny klinicznej oraz *homo criminalis*²⁶. Ostatnimi figurami opracowanymi przez Foucaulta były: człowiek – przedmiot *scientia sexualis*, oraz człowiek jako uczestnik gry ekonomicznej, będący jednocześnie przedmiotem analiz ekonomicznych²⁷. Rzecz jasna, zasługi Foucaulta dla filozofii nie ograniczają się do napisania historii form podmiotu, wyłaniających się wraz z nowymi obszarami wiedzy, ale raczej polegają na pokazaniu, że rozwój wiedzy jest nie tylko stymulowany przez określone problemy praktyczne

²⁴ Foucault z upodobaniem używa wyrażenia „nauki humanistyczne” (nie chodzi tu jedynie o terminologię stosowaną w *Słowach i rzeczach*, ale również w późniejszych pracach), które rozumie bardzo szeroko, tzn. jako nauki obejmujące wszystkie te obszary wiedzy, które traktują człowieka lub społeczeństwo jako przedmiot badań.

²⁵ Chodzi o pracę *Choroba umysłowa a psychologia*, która ukazała się w 1962 r. i stanowiła zmienioną wersję pierwszej pracy opublikowanej przez Foucaulta w 1954 r., *Maladie mentale et personnalité*, oraz o *Historię szaleństwa*.

²⁶ Zaliczenie *Narodzin klinik* do zbioru prac, w których badane są jednoczesne narodziny nowej gałęzi wiedzy i nowej figury człowieka, jest problematyczne, ponieważ przedmiotem pracy jest transformacja języka medycyny oraz ewolucja związanych z nią instytucji. Ze względu na zmiany, jakie wymusiły zmiana teorii medycznych oraz nowy sposób postępowania z chorymi, można chyba uznać, że mamy tu do czynienia także z pojawieniem się nowego typu chorego – pacjenta nowoczesnego szpitala.

²⁷ Katalog możliwych figur stworzonych przez nowoczesne nauki o człowieku jest znacznie obszerniejszy niż cztery wymienione. W *Woli wiedzy* Foucault wspominał o specjalnych podtypach wyróżnionych w ramach nowoczesnej nauki o seksualności, stanowiących „uprzywilejowane przedmioty wiedzy, cele i punkty zaczepienia dla poczynań władzy”. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 94.

Specjalne grupy wyróżnione w ramach ogólnych przedmiotów zainteresowań danych nauk Foucault opisywał także w innych pracach, wystarczy przypomnieć o wykładach poświęconych kategorii anormalności, w których przedstawiona została historia budowania psychiatrii jako języka opisującego szeroką dziedzinę tego, co anormalne. Co istotne, Foucault, opisując proces konstytuowania się psychiatrii jako dziedziny wiedzy, pokazuje jednocześnie, że od samego początku była ona instrumentem interwencji społecznej. Zob. tenże, *Les Anormaux*, Paris 1999.