

Iwona BARWICKA-TYLEK

Uniwersytet Jagielloński

WOLNOŚĆ JEDNOSTKI WEDŁUG ALEXISA DE TOCQUEVILLE'A I MICHELA FOUCAULT. MAŁE PRZYCZYNY WIELKICH RÓŻNIC

ABSTRACT

There are words used so often in our political discussion that their meaning seems to be quite obvious. One of them is “freedom”, commonly understood as a situation in which an individual is the only source of his actions. Many authors, including Tocqueville and Foucault, take for granted this connotation of an expression “free individual” or a “free subject” and try to examine conditions under which he can exist in the modern society. Both claim that, even though democratic societies loudly talk about freedom, they make it vanish from everyday life by weaken the will of citizens to take advantage of internal preferences and motivation. So the very existence of freedom depends on the existence of citizens who will be able to act freely. And so Tocqueville, as Foucault, concentrate upon pointing out characteristics of a person who deserves to be called (using Tocquevillian term) “individuality”. They search for it in almost the same manner – first describing deterministic aspects of social processes and then discovering ways of overcoming them. Yet, although both French philosophers have so much in common, their conclusions about chances of freedom in our world seem to be radically different. By comparing these theories step by step we have an interesting opportunity to look closer at possible sources of such differences. In case of Tocqueville and Foucault, all starts with an opinion that every individual is first of all a product of socialization. This harmless truth doesn't bother Tocqueville, but on the ground of the work of Foucault it becomes an accusation that devastate concept of “individuality”. It seems that Foucault, unlike Tocqueville, has gone to far in searching for “really” independent part of an individual and caused theoretical damages in his theory that could not be easily fixed.

Każde dzieło należy do autora, dlatego punktu ciężkości danej koncepcji politycznej nie da się wyznaczyć, licząc strony, na których występują odniesienia do takiego czy innego problemu. Dobrym przykładem tej prawidłowości są teorie de Tocqueville'a i Foucaulta. Obydwaj francuscy myśliciele podjęli swą refleksję nad otaczającym ich światem społecznym pobudzani chęcią znalezienia w nim miejsca dla indywidualnej wolności. Co charakterystyczne, obydwaj pisali o niej... właściwie nie pisząc. Więcej nawet, nie tylko „nie pisząc”, ale wręcz formułując tezy pod wieloma względami z jakąkolwiek wolnością sprzeczne.

Alexis de Tocqueville – wnikliwy obserwator powstającego na jego oczach społeczeństwa demokratycznego, krytyk traktowanej zbyt dosłownie zasady równości, demaskator mechanizmów charakterystycznych dla nowych, demokratycznych form despotyzmu i tyranii większości. Jak sam pisał do przyjaciela: *Przypisuje mi się różne pasje, podczas gdy mam jedynie poglądy, a pasję mam raczej tylko jedną: umiłowanie wolności i godności ludzkiej*¹. Michel Foucault – nieprzejednany tropiciel nowoczesnej postaci władzy, jej związków z wiedzą i udziału w tworzeniu „społeczeństwa dyscyplinarnego”, „reżimu panoptycznego” czy nawet „karceralnego archipelagu”². Ten sam Foucault głosił: *Nie jestem więc w żadnym razie teoretykiem władzy. Powiedziałbym nawet, że nie interesuje mnie władza jako autonomiczne zagadnienie*³. Jak niejednokrotnie wyjaśniał, poruszał związane z nią zagadnienia tylko po to, by zrozumieć sposób, w jaki *jednostka ustanawia siebie jako podmiot*⁴.

XIX-wiecznego socjologa amatora i XX-wiecznego historyka z zamiłowania rzeczywiście interesuje przede wszystkim zagadnienie ludzkiej wolności; nawet jeśli w przypadku Foucaulta jest ona pochodną bardziej wyrafinowanego „ustanawiania siebie jako podmiot”. To zresztą nie jedyne podobieństwo między intelektualnymi projektami tych dwóch filozofów. Interesujących i ważnych zbieżności znaleźć można tak wiele, że warto poświęcić im chwilę uwagi. I to bynajmniej nie w celu prostego zestawienia – by udowodnić na przykład, że myśl Tocqueville'a stanowi do dziś niewyczerpane źródło inspiracji, czy też wytropić utajoną niesamodzielność myślenia Foucaulta. Pokrewieństwa między istotnymi elementami koncepcji jednego i drugiego autora są znaczące, ponieważ oceniany w całości ich dorobek wydaje się tak diametralnie odmienny. By posłużyć się słownictwem bliskim środowisku, w którym obracał się Foucault: jak to możliwe, by daleko posunięta tożsamość poglądów produkowała tak radykalną różnicę?

Zarówno Tocqueville, jak Foucault rozpoczynają swe studia od drobiazgowej analizy mechanizmów rządzących społeczeństwem, by wyjaśnić obserwowaną postać ży-

10.11607/politeja.v2i8.n12048899

¹ A. de Tocqueville, *Listy*, tłum. B. Janicka, Kraków–Warszawa 1999, s. 129.

² Te i podobne określenia pochodzące z prac Foucaulta przytacza np. Michael Walzer; por.: M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta*, [w:] „Nie pytajcie mnie, kim jestem...” – Michel Foucault dzisiaj, red. M. Kwiek, tłum. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 23.

³ M. Foucault, *Filozofia – historia – polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 315.

⁴ Por.: tenże, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak i T. Komendant, Warszawa 2000, s. 146.

cia społecznego. Tocqueville odwoła się do zasady równości; Foucault – do fenomenu władzy. Tocqueville opíše powstające społeczeństwo demokratyczne; Foucault – dyscyplinarne czy normalizacyjne. Wykażą przy tym, że choć jeden i drugi typ organizacji społecznej jawnie promuje wolność, to w zawołany sposób podcina jej korzenie, skutecznie opanowując świadomość obywateli. Wspólnym głosem będą dalej argumentować, że wydobyte na światło dzienne praktyk równości i władzy potrafi osłabić ich patologiczny wpływ na jednostki. Tocqueville stwierdzi, że choć pogodzenie wolności jednostki z pełną równością jest niemożliwe, to mogą one przynajmniej pozostawać w stanie dynamicznej równowagi. Foucault wykaże, że władza wprawdzie z natury swojej dąży do likwidacji wolności, ale nie może unicestwić jej całkowicie, ponieważ przestałaby wówczas być władzą.

Takich podobieństw można wyliczać wiele, również biograficznych. Czyż nie jest prowokujący sam fakt, że w obydwu przypadkach wielkiej fascynacji wolnością towarzyszyło badanie systemów więziennictwa?

Skończmy jednak wyliczanki. Oprócz wszelkich bowiem charakterystycznych analogii koncepcje Tocqueville'a i Foucaulta dzieli równie charakterystyczna różnica. Nikt zresztą nie wyraził jej lepiej, niż sam Tocqueville, pisząc: *tym, co nas różni, nie jest bynajmniej opinia o wolności, ale mniejszy albo też większy szacunek dla ludzi*⁵. Oczywiście nie mógł mieć na myśli młodszego o kilka pokoleń Foucaulta, ale gdyby mógł, powtórzyłby te słowa z pewnością i jemu. Istotnie, trudno oprzeć się wrażeniu, że właśnie stosunek do ludzi *en bloc* i do konkretnego człowieka w szczególności jest odpowiedzialny za odmienną wymowę (a w efekcie odmiennie konsekwencje) twierdzeń prezentowanych przez obydwu filozofów.

„Szacunek” jest pojęciem mało naukowym. Za dużo w nim czynników psychologicznych i zbyt silne komponenty emocjonalne. W dodatku jest to postawa kształtowana przede wszystkim pod wpływem konkretnych doświadczeń i kontaktów z innymi ludźmi. Charakter tych ostatnich zależy i od nas samych (trudno rozwijać kontakty, będąc np. nieśmiałym), i od naszych rodziców, nauczycieli, kolegów z wojska, pani z kiosku z gazetami czy włamywacza, który okradł akurat nasze mieszkanie. Wolelibyśmy wszyscy, by coś tak subiektywnego i w gruncie rzeczy przypadkowego zostawiać za drzwiami każdej teorii o wymowie politycznej. Szkopuł w tym, że nasze poglądy, postawy i wartości to nie buty, które można zdjąć na progu, wchodząc do „świątyni wiedzy”. Są one częścią nas także wówczas, gdy opisujemy rzeczywistość niezwiązaną z nimi bezpośrednio. Niezauważalnie kierują naszą uwagę w tę lub tamtą stronę, wyolbrzymiają jedno, a marginalizują inne zagadnienia. I tak przez stopniową kumulację drobnych i, zdawałoby się, drugorzędnych spraw (ot, takich jak szacunek) rozchodzą się drogi wielu koncepcji, które w innej sytuacji można by uznać za bliźniacze.

Dlatego warto skorzystać z nadarzającej się okazji i porównać dwa dzieła, które z osobna prezentują interesujące, ale zawsze jedno z wielu ujęć problematyki wolno-

⁵ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Kraków–Warszawa 1994, s. 28.

ści, natomiast razem wzbogacają ten opis o coś więcej – odślaniają bowiem, często trudne do identyfikacji, możliwe źródła różnic w naszym myśleniu o tych samych problemach.

Jeśli jesteśmy zwolennikami wolności indywidualnej, czyli takiej, którą chcemy włożyć w ręce innych ludzi, nie bez znaczenia jest nasza ocena bliźnich. Nawet najpiękniejsza i najszersza definicja wolności – podnosząca ją, powiedzmy, do rangi nieograniczonego uprawnienia przyrodzonego – będzie musiała zostać jakoś „zmanipulowana”, nim oddamy tę wolność osobie, którą uważamy za drapieżnego i egoistycznego „wilka”. Nie ofiarowalibyśmy przecież przestępcy potencjalnego narzędzia zbrodni...

Rzeczona „manipulacja” może polegać na zawężeniu pierwotnego rozumienia wolności (jak to właśnie uczynił Hobbes, pętając naturalne uprawnienie jednostek normami prawa) lub też zawężeniu grupy podmiotów, które scharakteryzujemy jako wolne, do osób spełniających określone przez nas kryteria. Zarówno Tocqueville, jak Foucault wybierają drugą strategię. Dzięki temu nie muszą zbyt roztrząsać istoty wolności i mogą zaakceptować jej najbardziej ogólne, prawie potoczne rozumienie. Tocqueville będzie pisał o *rozkosz, jaką jest mówienie, działanie, oddychanie bez przymusu, pod rządami Boga i praw jedynie*⁶. W innym miejscu doda, cytując amerykańskiego gubernatora Winthropa, że wolność polega na czynieniu *bez lęku tego, co dobre i sprawiedliwe*⁷.

Nie mamy powodów sądzić, że pod takim rozumieniem wolności nie podpisałby się Foucault. Prawda – czym prędzej odżegnałby się od „Boga”, „prawa”, „dobra” i „sprawiedliwości”, ale tylko dlatego, że pojęcia te znaczą dla niego coś absolutnie innego niż dla Tocqueville’a. Gdy jednak darujemy sobie przywiązanie do pojęć, a zwrócimy uwagę na to, co w danym kontekście oznaczają, zbieżność pojmowania wolności przez Tocqueville’a i Foucaulta staje się oczywista. Także Foucault wiąże wolność z działaniem inicjowanym wyłącznie przez jednostkę, zgodnie z pewnymi standardami etycznymi (choć, jak się okaże dalej, z trudem przychodzi mu wskazanie, jak są one konstruowane), a ceni ją z uwagi na określone korzyści psychologiczne („rozkosz” i tu jest właściwym słowem).

Uwagę obydwu myślicieli przykuwa jednak nie sama wolność, o której istnieniu i treściowej oczywistości są przekonani, ale jej ewentualni posiadacze. To ich istnienia chcą w gruncie rzeczy dowieść, dowodząc tym samym, że wolność jest nieusuwalnym elementem społecznego świata i potrafi znaleźć dla siebie miejsce nawet w najbardziej niesprzyjających warunkach.

Pytanie, jak znaleźć i rzetelnie opisać człowieka, który zasługiwałby na miano wolnego podmiotu, nie jest, wbrew pozorom, trywialne. Jeśli bowiem ma to być człowiek z krwi i kości, to musimy znaleźć miejsce dla jego wolności i podmiotowości w ramach społeczeństwa i państwa, a takie zadanie może się okazać wyjątkowo trudne. Trudne przede wszystkim dla kogoś, kto dostrzega swoistą bezwładność i nie-

⁶ Tamże, s. 181.

⁷ Tenże, *O demokracji w Ameryce*, t. I, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków–Warszawa 1996, s. 44.

kontrolowalność procesów społecznych i kto w związku z tym zdaje sobie sprawę, że „społeczeństwo” to Doktor Jekyll i Mister Hyde w jednym ciele. Z jednej strony – przyjazny i pomocny, dobrowolny związek jednostek, ale z drugiej – brutalny (choć niewidzialny) stwór, którego ciężka ręka spoczywa na karku każdego obywatela. Taką właśnie świadomością dysponuje i Tocqueville, i Foucault, co pozwala im dostrzec, z jaką łatwością ulegamy naciskom zewnętrznym, nieświadomie unicestwiając własną wolność. Jednocześnie obydwaj buntują się przeciwko najprostszym wnioskom, do jakich skłaniać powinna tak fatalistyczna konstatacja. Nie akceptują wszechmocy bezdusznych mechanizmów, pragną wskazać drogę, która pozwoliłaby wtłoczyć wolność do systemu społecznego. Wtłoczyć nie tyle dzięki społeczeństwu i jego instytucjom (choć nie można nie doceniać ich wysiłku w tym zakresie), ile dzięki aktywności tych wybrańców, którzy swym działaniem potwierdzają, że wolność ciągle istnieje. Będą to jednostki, którym uda się dorosnąć do stawianych przez nią wymagań i zrezygnować z łatwej gratyfikacji, dostarczanej przez bezrefleksyjny konformizm.

Tocqueville i Foucault wiedzą jednak, że potęgi wpływu społecznego nie wolno lekceważyć. Skuteczna obrona wolności musi się więc rozpocząć od dogłębnej analizy wrogich jej sił, czyli przeciwstawiających się wolności zjawisk i procesów społecznych. Musi to być opis na tyle dynamiczny, by pozwolił zdiagnozować czynniki odpowiedzialne za taki stan rzeczy, a jednocześnie umożliwił sformułowanie przesłanek właściwej modyfikacji życia społecznego, by wolność mogła zatryumfować. Taki opis ujawnia mechanizmy, których szkodliwa moc wynika głównie z tego, iż pozostają w ukryciu. Poddane refleksji tracą wiele ze swej władzy, co może pozwolić i jednostkom, i społeczeństwu na złagodzenie ich niekorzystnych dla wolności skutków.

Symptomem czasów współczesnych jest dla Tocqueville’a nieuchronna demokratyzacja społeczeństw i upowszechnianie równości, która wcześniej czy później zatryumfuje również w płaszczyźnie politycznej, ustanawiając demokrację jako właściwy sobie system rządów. Autora *Dawnego ustroju i rewolucji* interesuje przede wszystkim społeczny wymiar demokratycznych przemian. Jest bowiem przekonany, że (skądinąd sprawiedliwe) żądanie coraz większej równości może rodzić nierozpoznane dotąd zagrożenia dla wolności jednostki. Skoro wolność polega przede wszystkim na byciu podmiotem, czyli głównym źródłem własnych działań, to wiąże się ona raczej z nierównością. W tym sensie chociażby, że gdybyśmy bardzo różnili się od siebie, to różniłyby się też nasze działania – byłaby więc większa szansa na to, że podejmemy je z własnej inicjatywy. Nierówność bowiem w naturalny sposób zmusza mnie do kierowania się w działaniu własną pomysłowością i własną wiedzą. Po prostu nie mam wówczas w zasięgu wzroku nikogo, kto byłby taki sam jak ja i czyje działanie służyć by mi mogło za wzór. Prosty przykład: jeśli ze swym skromnym wzrostem i niewielką sprawnością fizyczną znalazłabym się w lesie razem z weteranami szkoły przetrwania, z konieczności próbowałabym sobie radzić inaczej niż oni. Byłabym od nich tak bardzo inna (nie-równa), że musiałabym wymyślić i opracować własne sposoby działania, by nie wiodło mi się gorzej niż reszcie.

Tocqueville oczywiście ma na myśli coś innego niż różnice fizyczne. Nierówność, której jest orędownikiem, ma wiele wspólnego z tym, co nazywamy „poczuciem wła-

snej wartości”, a co jest (nie do końca obiektywnym, ale znajdującym oparcie w konkretnych umiejętnościach, talentach, kompetencjach) przeświadczeniem o własnej wyjątkowości i związanym z nim przekonaniem o wadze indywidualnego działania. Jedno i drugie stanowi istotny składnik rozwiniętej, dojrzałej „indywidualności”, będącej według Tocqueville’a jedynym wolnym podmiotem godnym tego miana.

Niestety, w społeczeństwie demokratycznym rozwój „indywidualności” (a więc i wolność sama) napotyka na zasadniczą przeszkodę, jaką jest kult przeciętności. Zasada równości ma bowiem dwa oblicza. Z jednej strony jest to, ceniona przez Tocqueville’a, równość możliwości, ale z drugiej – żądanie unifikacji wszystkich, a więc także eliminacji tych, którzy z różnych względów nazbyt odstają od większości (zwłaszcza na plus, bo ludzie „gorsi” z reguły nam nie przeszkadzają). Wbrew jawnym deklaracjom demokracja hamuje indywidualny rozwój obywateli. To zresztą zrozumiałe. „Możliwości” są zawsze czymś nieokreślonym, potencjalnym, co ucieleśnia się dopiero dzięki staraniom konkretnego człowieka. Trudno więc kontrolować ich „równy” dla każdego poziom. Dużo łatwiej oceniać równość, mierząc stopień podobieństwa między obywatelami, i faktycznie takie skłonności przejawia społeczeństwo demokratyczne. Zamiast zapewnić wszystkim równy start, koncentruje się na pilnowaniu, by wszyscy w tym samym tempie zmierzali do mety. Likwiduje w ten sposób naturalną podstawę indywidualizacji jednostek, a więc powstawania demokratycznych (wyrosłych z równości możliwości) nierówności.

Dlaczego jednak „przeciętność”, a nie „wybitność”? Czy nie stać nas na to, by równać w górę? Niestety, nie. Statystyka uczy, że „średniaków” jest w warunkach normalnych najwięcej. Ciężenie w stronę „przeciętnej” jest więc zjawiskiem powszechnym... Ma to między innymi ten skutek, że jednostki (niekoniecznie świadomie) pragną znaleźć się właśnie w tej, dominującej liczebnie grupie, nawet za cenę rezygnacji ze swych nie-przeciętnych dążeń, umiejętności i zdolności. Mogłoby się nam wydawać, że w czasach zwycięstwa indywidualizmu, nacisku na rywalizację takie „pomniejszanie siebie” nam nie grozi i w związku z tym twierdzenia Tocqueville’a mają znaczenie wyłącznie historyczne. Nic bardziej mylnego. Identyfikacja z innymi, nawet za cenę deprecjacji własnej osoby, zapewnia bardzo ważne dla jednostki poczucie bezpieczeństwa i zadowolenia w otaczającym ją świecie społecznym. Umożliwia także podejmowanie celów i działań, które – zwiłokrotnione udziałem pozostałych, podobnych nam, jednostek – wydają się zarówno ważniejsze, jak i bliższe realizacji niż, często chwiejne i niezbyt sprecyzowane, plany osobiste. Tam, gdzie króluje przeciętność, *wyobrażnia ludzi się zacieśnia, gdy myślą o sobie samych, a niepomniernie się rozszerza, kiedy myślą o państwie*⁸. W tej sytuacji rodzi się często tendencja do przekazywania państwu i społeczeństwu odpowiedzialności za własne działania i ich efekty. Jedynym źródłem poczucia własnej wartości staje się wówczas przynależność do grupy. Jednakże czerpanie z tego źródła ma bardzo wysoką cenę: wymaga podporządkowania własnych celów i poglądów opinii publicznej. Absolutne „intelektualne panowanie większości” jest jednym z największych wrogów wolności w warun-

www.uro.gov.pl/urogov.pl/urogov.pl/urogov.pl/urogov.pl/urogov.pl

⁸ Tenże, *O demokracji w Ameryce*, t. II, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków–Warszawa 1996, s. 58.

kach demokracji. Zdaniem Tocqueville'a, można nawet przewidywać, że *niezależnie od tego, jakie prawa polityczne będą w czasach równości rządziły ludźmi, wiara w opinię publiczną stanie się formą religii, a większość – tej religii prorokiem*⁹.

Problem polega na tym, że choć demokratyczny obywatel „poszukuje w sobie własnych opinii” (czyli niezbędnej dla działania wiedzy o dobru), to *znajduje je tam i rozpoznaje tylko wówczas, gdy dostrzeże je w swych współobywatelach, i tylko jeśli są one autoryzowane przez opinię publiczną i podtrzymywane dzięki sile społecznej władzy*¹⁰. Jeśli społeczna władza opinii publicznej zostanie wzmocniona autorytetem instytucji politycznych, dochodzi do „zaatakowania witalnych organów wolności” i zamiast z demokracją mamy do czynienia z prostą „tyranią większości”. Zgubna potęga tej tyranii w społeczeństwie demokratycznym polega na braku jakichkolwiek namacalnych jej oznak. Na pierwszy rzut oka wszystko jest w porządku. Każdy ma tu zagwarantowane rozliczne prawa, państwo nie przytłacza obywateli, zresztą jego administracja składa się z nich samych. Nikt niczego nie zabrania, nie karze, nie zmusza do posłuszeństwa, tym samym wolność i niezależność jednostki wydają się niczym nie zagrożone. Jednakże to tylko pozory, gdyż każda próba skorzystania z tej wolności i przeciwstawienia się dominującym trendom napawa lękiem. Nowy władca, którym jest całe społeczeństwo, mówi: *jestes wolny, możesz myśleć inaczej; twoje życie i twoje dobra należą do ciebie, ale odtąd będziesz wśród nas obcy. Zachowasz swoje prawa polityczne, lecz staną ci się one bezużyteczne. Jeżeli bowiem będziesz się ubiegał o głosy swoich współobywateli, nie dadzą ci ich, a jeżeli będziesz od nich wymagał jedynie szacunku, będą udawać, że i tego ci odmawiają. Pozostaniesz między ludźmi, lecz utracisz prawo do człowieczeństwa. Gdy zbliżysz się do innych, będą od ciebie uciekać jak od nieczystego ducha i nawet ci, którzy wierzą w twoją niewinność, także cię opuszczą, ponieważ nie będą chcieli, by i przed nimi uciekano. Idź w pokój, darowuję ci życie, ale będzie ono gorsze od śmierci*¹¹. Co więcej, za to gorsze od śmierci życie nie mogę nikogo winić, wynika ono w całości z mojego używania wolności, która tym samym wydaje się przyczyną zła. Jedyną rozsądną postawą jest tu konformizm, który z wolnością niewiele ma wspólnego. Jednak i za tę rezygnację z wolności mogę winić tylko siebie. Nikt przecież nie każe mi działać automatycznie, w zgodzie z powszechnymi normami zachowań – twierdząc, że wymusza to na mnie „opinia publiczna”, mogę co najwyżej narazić się na podejrzenie o paranoję. Jako taka bowiem „opinia publiczna” nie istnieje, a to, że zawęży ona istotnie pole moich możliwych wyborów, to problem wyłącznie mojej świadomości, braku dojrzałości, odwagi itp.

Foucault doskonale rozumie obawy Tocqueville'a, kiedy ten pisze o intelektualnym panowaniu większości, o atomizacji społeczeństwa, o wykluczaniu tych, którzy poważą się myśleć i działać „inaczej”. Nie wiąże tego jednak z fatalistycznym wpływem procesów grupowych, indukowanych w warunkach demokratycznych. Nie: „władza opinii publicznej”, ale „władza” po prostu jest odpowiedzialna za stworzenie środo-

⁹ Tamże, s. 17.

¹⁰ P. Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, Lanham 1996, s. 53.

¹¹ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. I, s. 261-262.

wiska niesprzyjającego indywidualnej wolności. Po prostu „władza” – bo w myśl założeń Foucaulta władza przestała należeć do kogokolwiek (więc i do „opinii publicznej”), pozostaje wprawdzie „intencjonalna”¹² (ma swe cele), ale już nie „subiektywna” (podmiotowa).

*Wszystko potoczyło się tak, jakby władza, której modalnością, schematem organizacyjnym była suwerenność, okazała się nieskuteczna w zarządzaniu ekonomicznym i politycznym ciałem społeczeństwa, które weszło na drogę jednocześnie eksplozji demograficznej i industrializacji*¹³. Stąd też konieczna stała się specyficzna mutacja, owocująca zmianą „ekonomii” władzy i jej stopniową dyfuzją w społeczeństwie. Od kilku stuleci, zdaniem Foucaulta, konkretyzuje się nowe oblicze społeczeństwa, w którym władza nie stanowi już narzędzia wpływającego z zewnątrz na działania obywateli. Znalazła ona bowiem sposób, by przeniknąć do wnętrza każdej jednostki z osobna. Upraszczając, Foucault pragnie wykazać, że władza nie musi już w sposób ciągły sterować naszymi zachowaniami za pomocą kar czy nagród. Było to konieczne tak długo, jak długo człowiek jako taki był „bytem nie poznanym”, a tym samym działania jednostki pozostawały w dużej mierze nieprzewidywalne. Wraz z rozwojem nauki sytuacja w tym względzie uległa zmianie. Wiemy na tyle dużo o sobie i innych, że potrafimy opisać motywy, cele, mechanizmy naszego działania, a to z kolei pozwala na głębszą penetrację naszej jaźni przez władzę właśnie. Może ona (wykorzystując dostępną wiedzę, stąd Foucault tyle pisze o zjawisku władzy/wiedzy) działać już na poziomie osobowości, kształtując nasze „ja” tak, by działało tylko w określony sposób (nie trzeba dodawać: zgodny z zamierzeniami władzy). Dlatego Foucault napisze, że współczesna władza stała się nieodłącznym elementem każdej relacji interpersonalnej: *władzy tej nie narzuca się zwyczajnie i po prostu, jak nakazu czy zakazu, tym, którzy jej „nie mają” – ona w nich i ich blokuje, istnieje w nich i poprzez nich, ma w nich oparcie, tak samo jak oni w swej walce z nią opierają się na ujęciach, jakie im narzuciła*¹⁴. Ni mniej, ni więcej oznacza to po prostu, że nie zdając sobie z tego sprawy, każda jednostka staje się nośnikiem władzy, a każde indywidualne działanie stanowi tej władzy aktualizację.

Zarzutem, jaki postawiłby Tocqueville’owi Foucault, byłoby tradycyjne rozumienie władzy, jako sprawowanej przez kogoś (struktury państwa, administrację, opinię publiczną) nad kimś (jednostkami). Tymczasem, zdaniem autora *Nadzorować i karać*, już dawno znaleźliśmy się po tej samej stronie barykady; nie ma podziału na rzą-

Wskazanie na wyjątkowość i niepowtarzalność sytuacji.

¹² Pojęcia pojawiające się w cudzysłowie są zaczerpnięte bezpośrednio z prac Foucaulta (chyba że z kontekstu wynika inaczej), który uwielbiał posługiwać się wyrafinowanym słownictwem, tworząc także własne neologizmy.

¹³ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 246-247.

¹⁴ Tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 33. Słowo *investissement*, przetłumaczone przez T. Komendanta jako „blokowanie”, łączy w sobie dwa znaczenia: blokady i inwestycji (lokaty). Władza bowiem z jednej strony „blokuje” pewne nasze cechy (by nie mogły się rozwinąć i zaowocować nonkonformistycznymi działaniami), a z drugiej – przekazuje nam, czy też „lokuje” w nas, swą energię, posiadaną wiedzę, licząc na przyszłe zyski w postaci działań ją wspierających.

dzących i rządzonych, z tej prostej przyczyny, że nie ma podziału na tych, którzy władzy używają, i tych, którzy jej podlegają. Jest zupełnie inaczej, to władza używa nas wszystkich, posługując się naszymi ciałami jak częściami własnego.

Tocqueville pisał o „władzy opinii publicznej” w bardzo podobnym kontekście. Pełni ona tę samą funkcję, nieświadomie wymuszając na obywatelach określone zachowania i dostarczając im wiedzy, która (mając poparcie większości) uchodzi za prawdziwą. W tym wypadku jednak wróg wolności jest stosunkowo łatwy do identyfikacji, bo w pewnym sensie jest zewnętrzny wobec każdej jednostki. Wystarczy podjąć świadomą refleksję nad własnym działaniem i znaleźć w sobie wystarczającą siłę woli, by wymknąć się dominującym trendom, a tym samym podjąć próbę wyzwolenia się spod władzy, będącej wynikiem „uśredniania” gustów, upodobań, poglądów. Jest to możliwe, bo choć stanowimy część społeczeństwa, to jest to częśćka na tyle samowystarczalna, że może w razie potrzeby oddzielić się od reszty społecznego organizmu. W myśl założeń Foucaulta takiej możliwości nie ma – władza jest gwarantem spójności mojej jaźni, próba oddzielenia się od niej to ryzykowna zgoda na rozpad i dezintegrację osobowości. Tylko dzięki władzy mogę bowiem rozumieć siebie i innych, tylko na jej tle moje działania wydają się koherentne i prowadzące do celu.

Foucaultowska władza/wiedza to w istocie „władza opinii” Tocqueville’a, tyle że opinia to już nie „opinia publiczna”, ale stopiona z władzą, bezosobowa wiedza, hipotetyczny zbiór przekonań, które potrzebuje naszych rąk, by zmaterializować się w świecie.

W XIX w. jednostka starała się robić to, co należało do „dobrego tonu”, wyznaczanego przez opiniotwórcze środowiska, idoli, gazety itp. Od połowy XX w. ma być zupełnie inaczej. Powiedzmy, że „wyłania się” skądś wiedza, iż o dobrostanie jednostki decydują głównie czynniki materialne (ma w tym udział nauka, wojny, marksizm i wiele innych czynników). Władza Foucaulta wzmacnia tę tezę siłą swej sprawczej potęgi i konsekwentnie rozprzestrzenia w tkance społecznej. Stopniowo wszyscy zaczynają działać w sposób potwierdzający wykreowaną przez władzę prawdę – koncentrujemy się na pracy (zaniedbując np. potrzeby emocjonalne), prestiż oceniamy według zarobków (co rodzi np. „wyścig szczurów”), rywalizujemy ze współobywatelami (a to powoduje erozję relacji towarzyskich), nie rozumiemy tych, którzy lekceważą majątek (wykluczając ich z grona „normalnych” ludzi) itd. Ostatecznie mamy świat, jaki mamy.

W wieku XIX zmieniały się środowiska, jednych idoli zastępowali inni, gazety prezentowały często konkurencyjne opcje ideowe. Oczywiście „wiedza” Foucaulta także się zmienia i rozwija. Jednakże na życie społeczne wpływa tylko ta jej część, która jest czynnie wykorzystywana przez władzę. Jeśli kwestie ekonomiczne okażą się nieefektywne w zarządzaniu działaniami jednostek (np. staniemy się wszyscy obrzydliwie bogaci albo zubożemy na tyle, że czynniki materialne nie będą w żaden sposób określały naszych działań), to władza zastąpi dotychczasową „prawdę” nową wiedzą – może to być nawet wiedza ezoteryczna, byle tylko umożliwiła kierowanie ludzkimi zachowaniami.

W czasach Tocqueville’a wraz ze zmianą podmiotów sprawujących intelektualne przywództwo zmieniała się nie tylko opinia większości, ale i sama ta większość. Takie

zmiany, często spektakularne, ujawniały nieprawe pochodzenie władzy każdej opinii, kwestionowały jej autorytet, uzmysławiając jednostkom, jak kruche może być opieranie swych sądów na danej „opinii publicznej”. W czasach Foucaulta zmieniać może się wszystko, ale nie sama władza – a to sprawia, że żyjemy w ciągłej nieświadomości, nie zdając sobie sprawy z tego, kto lub co rządzi naszym postępowaniem. Z perspektywy spójności społeczeństwa jest to sytuacja korzystniejsza, bo oszczędza mu wstrząsów, jakie mogłaby spowodować nagła erupcja, pozbawionej dotychczasowej kontroli, indywidualnej wolności. Nie bezzasadny jest w tej sytuacji wniosek, że być może w ogóle w dziejach mamy do czynienia z historycznym procesem ustanawiania coraz ściślejszej kontroli nad jednostkami (wbrew zapewnieniom o wolności), który w ciągu stu lat dzielących Tocqueville’a od Foucaulta wkroczył po prostu w nowy etap. Możliwe, że zasada równości zdążyła wyczerpać swój twórczy potencjał w tym względzie, ustępując miejsca władzy w czystej postaci, opisanej przez Foucaulta... I niepotrzebni stali się zewnątrzni cenzorzy naszych zachowań (tacy właśnie jak „opinia publiczna”), ponieważ każda jednostka już dawno zinternalizowała bezosobowego nadzorcę, który pilnuje jej na każdym kroku?

Jest pewna sprzeczność w zwrocie „bezosobowy nadzorca”: skoro bezosobowy, to przecież żaden. I rzeczywiście, Foucault zmierza do wykazania, że w wyniku coraz większego rozproszenia władzy i udoskonalania jej technik instytucja nadzorczy straciła rację bytu. Jednostka pilnuje się bowiem sama i działa tak, jak gdyby ciągle spoglądało na nią wielkie, choć niewidzialne „oko władzy” (nawiązuje tu do panoptykonu, czyli modelu idealnego więzienia opracowanego przez Jeremiego Benthama).

Ostatecznie w oczach Foucaulta społeczeństwo zmienia się w *nowe ciało: ciało mnogie, wielogłowe, jeśli nie nieskończone, przynajmniej z konieczności niezliczone*¹⁵, czyli po prostu „populację”, na której władza dokonuje szeregu operacji, mających na celu zwiększenie ogólnej wydajności i podległości. Jednostka – każda z głów tego ciała – dostaje się w efekcie w „tryby maszyny władzy” i zostaje poddana drobnym, aczkolwiek wszechstronnym i konsekwentnym zabiegom dyscyplinującym i normalizacyjnym. Ich celem jest uczynienie z każdej jednostki „podatnego” i „wyćwiczonego” ciała – podstawowego ogniwa w sieci relacji władzy, potwierdzającego jej realną siłę i zakres.

W przeciwieństwie do równości, której wynikiem jest zwycięstwo przeciętności i „uśrednianie” zdolności obywateli, foucaultowska władza promuje rozwój i intensyfikację sił społecznych. Chce w pełni wykorzystać „moc” i „energię”, którymi dysponuje konkretna jednostka, więc docenia w naturalny sposób jej niepowtarzalność i wyjątkowość. Jednakże, choć w społeczeństwie dyscyplinarnym *statusem każdego jest jego własna indywidualność*¹⁶, to stanowi ona wyłącznie agregat szczegółowych zdolności, które władza stara się selektywnie rozwinąć i wykorzystać na swój sposób (to właśnie istota blokowania). Dlatego, podobnie jak u Tocqueville’a, bezwładne mechanizmy społeczne niszczą w istocie wszelką podmiotowość, a każdy zostaje

¹⁵ Tenże, *Trzeba bronić społeczeństwa...*, s. 242.

¹⁶ Tenże, *Nadzorować i karać...*, s. 230.

po prostu urzędowo przypisany [...] cechom, miarom, odchyleniom od normy i „notom”, które charakteryzują go i czynią zeń, tak czy owak, „przypadek”¹⁷. Konkluzję płynącą z tego zdania mógłby dopowiedzieć Tocqueville: w rezultacie ludzie stają się do siebie tak podobni, że *gdyby ich zamienić miejscami, nikt nie zauważyłby różnicy*¹⁸. Podobieństwo do innych ma tu jedynie węższy zasięg, bo o ile w demokracji „tacy sami” są wszyscy, to w społeczeństwie foucaultowskim występuje ono jedynie w obrębie poszczególnych, wydzielonych przez władzę i zmieniających się w zależności od jej interesów, grup ludzi (przy czym podziały te znane są wyłącznie władzy i niekoniecznie muszą być zauważane przez jednostki).

Wnioski nasuwają się same: społeczeństwo, czy to „demokratyczne”, czy „normalizacyjne”, kształtowane w dużej mierze pod wpływem mechanizmów pozostających poza kontrolą kogokolwiek, wpływa zwrotnie na działania, a nawet cechy swych członków, stając na przeszkodzie ich spontanicznemu rozwojowi, poczuciu sprawstwa, autonomii – czyli temu wszystkiemu, co wiązać należy z indywidualną wolnością.

Najprościej byłoby w tej sytuacji zrezygnować z mówienia o wolności. Po co komplikować tak przejrzyste i spójne teorie społeczne? Tego jednak nie chce uczynić ani Tocqueville, ani Foucault. Powód? W obydwu przypadkach natury ideowej – myśliciele przyjmują bowiem za naturalne założenie, iż wolność indywidualna jest możliwym i pożądanym atrybutem naszego człowieczeństwa. Mechanizmy społeczne stawiają wprawdzie tej wolności wyższe wymagania, ale zawsze znajdzie się ktoś, kto zdoła spełnić, najbardziej nawet wyśrubowane, jej standardy. Pytanie tylko, co to za jednostka, i skąd czerpie ona siłę potrzebną do przeciwstawienia się presji społecznej? Bo choć wolność nie oznacza automatycznie działania na opak czy wbrew społeczeństwu, to zakłada ona, iż wszelkie działanie ma swe wyłączone źródło w swobodnej decyzji podmiotu, a więc potencjalnie zawsze może okazać się sprzeczne z trendami społecznymi. By było to możliwe, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, mimo zdiagnozowanych uprzednio, wrogich wolności zjawisk i procesów trzeba znaleźć w samym społeczeństwie swoiste „kontrmechanizmy”, które przeciwdziałałyby rozprzestrzenianiu równości i władzy. Bez takich, blokujących lub przynajmniej hamujących, czynników tryumf demokracji i normalizacji z czasem stałyby się kompletny, a to oznaczałoby całkowite wyeliminowanie wolności z życia społecznego. Po drugie, należy wzmocnić każdą jednostkę na tyle, by czuła się pełnoprawnym partnerem relacji międzyludzkich także wówczas, gdy relacje te przebiegają w przestrzeni publicznej, a więc pod czujnym, kontrolnym okiem społeczeństwa. Najlepiej znaleźć w tym celu konkurencyjne wobec oferty społecznej źródło impulsów do działania. Jeśli będzie ono wystarczająco silne, stanie się istotnym sojusznikiem jednostki w jej dążeniu do wolności. Pozwoli bowiem uzasadnić celowość, dobro czy skuteczność indywidualnego działania niezależnie (co nie znaczy sprzecznie) od kryteriów przyjętych przez społeczeństwo.

¹⁷ Tamże, s. 230.

¹⁸ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 117.

Charakterystyczne, że zarówno Tocqueville, jak i Foucault są przekonani, że wolność musi uaktywniać się w relacji jednostka–społeczeństwo. Nie jest ona klejnotem, który chowa się za szybką i podziwia od czasu do czasu, pilnując, by inni nie poplamili go swymi brudnymi rękami. Prawdziwym testem wolności jest możliwość korzystania z niej w sferze publicznej, a nie, jak chcieli na przykład klasyczni liberałowie, prywatnej. Żeby jednak bez obaw dla siebie i zagrożenia dla społeczeństwa włączyć wolność w przestrzeń publiczną, potrzebna jest gwarancja, że zarówno społeczeństwo, jak i jednostka będą potrafiły ją docenić i zaakceptować. Muszą więc, oprócz wszelkich cech stojących temu na przeszkodzie, mieć też i takie, które wolności sprzyjają. Nie ma przecież sensu mówić o wolności w sytuacji, gdy moje działanie nie pozostawia nawet najmniejszego śladu na obliczu społeczeństwa; tak jak nie ma sensu sytuacja, w której ktoś – najzupełniej dobrowolnie, ale bez skutku – wali głową w mur. Z drugiej strony trudno też mówić o wolności, gdy jednostka działa po prostu na przekór społeczeństwu, starając się doprowadzić do jego rozkładu, lub też nie podejmuje żadnego działania, zadowolając się wymuszonym reagowaniem na określone sytuacje, a nie aktywną partycypacją w nich.

Pierwszy problem, związany z przewyższeniem pesymistycznych sugestii podsuwanych przez obydwie teorie społeczne, Tocqueville i Foucault rozwiązują podobnie i dosyć zdroworozsądkowo. Otóż dynamizm zasady równości jest możliwy do utrzymania tak długo, jak długo jest co wyrównywać, więc tak długo, jak długo istnieją nierówności. Analogicznie – potęga władzy trwa dopóty, dopóki jest coś, na co może ona oddziaływać, by wywierać „efekty dominacji”. Ostatecznie więc obydwaj autorzy przyznają, że choć opisywane przez nich procesy i zjawiska decydują w makroskali o obliczu społeczeństwa, to w konkretnych obszarach i dziedzinach życia społecznego ich omnipotencja nie jest już tak bezdyskusyjna. Dzieje się tak z dwóch powodów – bezwładne i bezosobowe mechanizmy mogą w sposób niezamierzony wywoływać efekty do pewnego stopnia sprzeczne z nimi samymi, a ponadto na szczegółowym poziomie działań indywidualnych równość i władza zderzają swe roszczenia z konkretnymi jednostkami. Efekt tego zderzenia jest nieprzewidywalny, jeśli przynajmniej niektórzy obywatele są przywiązani do wolności, bo wówczas (zupełnie nie rozpatrując swych działań w tych kategoriach) przeciwstawiają się zewnętrznym naciskom.

Nawet najsilniej „wyrównująca” demokracja nie jest w stanie doprowadzić swego dzieła do końca i uczynić ze społeczeństwa przeciętnego, jednorodnego monolitu. Ubocznym skutkiem apoteozy równości „uśredniającej” jest bowiem poczucie, że jestem tak samo wartościowy jak każdy inny, a więc mam prawo starać się o wszystko to, co tamci już posiadają. Takie przekonanie pobudza jednostki do wykraczania poza swój aktualny status, a nawet nieposłuszeństwa. W konsekwencji sprzyja nierównościom i stwarza lepsze warunki do kultywowania wolności niż na przykład społeczeństwo arystokratyczne. Demokracja (również w aspekcie ustrojowym) ma nad ostatnim tę przewagę, że umożliwia każdemu nieskrępowany rozwój własnych zdolności, a więc istotnie zwiększa liczbę obywateli, którzy mogą podjąć wyzwanie wolności. Arystokrata Tocqueville zdaje sobie sprawę, że w demokracji ilość ma czasem przewagę nad jakością i dlatego ważniejsze, by troszczyć się nawet o stosunkowo małą

wolność wielu, niż zadowalać się rzadko używaną, choć dużo większą, wolnością jakiejś grupy. Istotą wolności jest poddanie indywidualnego działania subiektywnie odczuwanemu (co nie znaczy „subiektywnemu”) dobru; chodzi więc o to, by działań takich było jak najwięcej, a nie o to, by miały one spektakularne skutki, jak to miało miejsce w czasach, gdy jedno wystąpienie właściwego arystokraty mogło wstrząsnąć podstawami państwa.

Również dla Foucaulta jest oczywiste, że mimo całego uwikłania w stosunki władzy tworzona przez nią sieć wzajemnych powiązań i zależności nie jest na tyle gęsta, by sterować każdym indywidualnym działaniem. Co więcej, według Foucaulta nie moglibyśmy mówić o „władzy”, gdyby w społeczeństwie nie było „rozproszonych i nieciągłych” „siedlisk oporu”, a więc takiej czy innej wolności. Jest więc możliwe zajęcie takiej pozycji, która choć nie jest w stanie zagwarantować nam niezależności od samej władzy, to jednak uniezależnia od niej w pewien sposób nasze konkretne działania.

Zrozumienie Foucaulta, z racji skomplikowanego słownictwa, jakie preferuje, może nastroczać niejakich trudności, ale jego pomysł wydaje się prosty. Otóż jeśli władza przenika wszystko, łącznie z nami, to każde, nawet wolne działanie ma swoje źródło w teźże władzy. Podobnie, wolne działanie według Tocqueville’a wymyka się mechanizmom równości, ale nie unicestwia przecież demokracji jako takiej, która i tu pełni rolę wszechogarniającego tła wszelkich działań. „Władza” Foucaulta i „demokracja” Tocqueville’a to po prostu rzeczywistość, poza którą w żaden sposób nie da się wykroczyć. Parafrazując Arystotelesa: ten, kto potrafiłby żyć poza demokracją i władzą, byłby albo bogiem, albo zwierzęciem, ale na pewno nie człowiekiem. Każdy bowiem człowiek, jako członek społeczeństwa po prostu, podlega mechanizmom „wyrównywania”, „dyscypliny” i „normalizacji”.

Jeden kłopot mamy więc z głowy: socjologiczny opis społeczeństwa czasów demokracji i władzy utrudnia mówienie o wolności, ale go nie uniemożliwia. Utrudnia, bo wiąże całą koncepcję z bardzo szerokim spektrum zagadnień dodatkowych i wymusza odwoływanie się nie tylko do obserwowanych „przeszkód” czy „warunków” wolności, lecz także całej stojącej za nimi teorii procesów społecznych. Tym samym, opisując wolność jednostki, będziemy musieli poddać refleksji domniemane (bo oceniane wyłącznie na podstawie obserwowalnych przejawów ukrytych mechanizmów) postępy, jakie w danym społeczeństwie poczyniła „równość” i „władza”. Co więcej, skoro „równość” i „władza” stają na przeszkodzie samemu rozwojowi wolności (co jest czymś innym niż proste jej „ograniczenie”), to mamy do czynienia już nie z jednym interesującym nas fenomenem, ale dynamicznym i zmiennym związkim. Im więcej równości, im bardziej rozproszona władza, tym mniej wolności; a sprawdzić to można, jedynie zderzając indywidualne działanie z reakcją społeczeństwa, czyli prowokując wolność do zaistnienia na forum publicznym. Tylko tak można „przyłapać” społeczeństwo na gorącym uczynku unicestwiania wolności, co jest swego rodzaju wskaźnikiem jego realnej wartości. To jeszcze jeden argument przemawiający za tym, że Tocqueville i Foucault nie wyobrażają sobie wolności sprowadzonej do niezależności w sferze prywatnej – nie mielibyśmy wówczas żadnych namacalnych dowodów jej istnienia.

Pozostaje jednak problem drugi, związany z jednostką i jej zdolnością do oddzielenia się od reszty społeczeństwa. Już Tocqueville narzekał na brak dumy wśród współczesnych, bez której jednostkowa jaźń jest słaba i niepewna własnej wartości. Wtórjuje mu, już bez zbędnych sentymentów, Foucault, przekonując, że jesteśmy w całości „u-ja-rzmieni”¹⁹ przez władzę, a nasza tzw. podmiotowość jest marnym produktem socjalizacji, którego wartość pozostaje co najwyżej wygodną iluzją. To wszystko sugeruje, że próba przedstawienia wiarygodnego opisu tocqueville’owskiej „indywidualności” – silnej, świadomej własnej wolności i chętnie z niej korzystającej nawet wówczas, gdy nie podoba się to społeczeństwu, zakrawa na pracę igrzyskową. Dlaczego? Przyczyna jest prosta. Jeśli mechanizmy społeczne są tak przemożne, że modyfikują charakter i osobowość jednostek, to jak rozstrzygnąć, ile w dojrzałym człowieku „indywidualności”, a ile bagażu społecznego? Można to rozdzielić? Niestety, nie przy takich rozstrzygnięciach teoretycznych. I tu natrafiamy na charakterystyczną różnicę, która zdaje się decydować o tym, że ostateczne konstatacje Tocqueville’a napawają optymizmem, a lektura dzieł Foucaulta naraża każdego na dotkliwy psychologiczny dyskomfort. Ta różnica nawiązuje bezpośrednio do przywołanych na początku słów Tocqueville’a dotyczących szacunku dla ludzi.

Otóż dla Tocqueville’a niemożliwość wytyczenia granicy ja–inni nie stanowi właściwie żadnego problemu. Nie zależy mu na precyzji chirurga, który uważnym i odważnym cięciem demonstruje, gdzie właściwie zaczyna się i kończy królestwo naszego, i tylko naszego, Ja. Prawda, mam w sobie poglądy, obyczaje, zasady, cele, które pochodzą z zewnątrz. Ale to ja wplątam je w określonych proporcjach w materię mojej osobowości i od tej pory noszą one nieusuwalne piętno jednostkowej indywidualności. Dwóch malarzy może używać tych samych farb, metod czy technik oraz przestrzegać tych samych zasad, ale znawca sztuki nie pomyli dzieł Moneta i Degasa.

Do Foucaulta taka argumentacja nie przemawia. W jego teorii problem istnieje i jest poważny. By stwierdzić, czy czyjeś działanie jest istotnie realizacją indywidualnej wolności, muszę dostać się do wnętrza jednostki i sprawdzić, czy jest ono zakorzenione w tej jej części, która jest niezależna od wpływów społecznych. Dopiero wówczas człowiek, którego obserwuję, zyskać może pełne uznanie w moich oczach. W przeciwnym razie tlić się wciąż będzie niejasne podejrzenie, że być może mam do czynienia z dobrze zakamuflowanym społecznym automatem, nie zaś wolną „indywidualnością”.

Paradoksalnie, choć Foucault jest zaliczany do grona tzw. postmodernistów, którzy nie troszczą się na ogół o reżim metodologiczny, to właśnie naukowa sumienność nie pozwala mu przejść nad zagadnieniem „granic Ja” do porządku dziennego. Tocqueville jest naukowcem tylko tam, gdzie przedstawia opis socjologiczny, w innych dziedzinach jest myślicielem politycznym: wolność to jego pasja, wartość, która uzasadnia się sama. Foucault również pasjonuje się wolnością, ale chce być naukowcem do końca – badać obiektywnie (a przynajmniej „z zewnątrz”, bo obiektywizm

¹⁹ W oryginale: *assujettissement*; „u-ja-rzmienie”, czyli indywidualny rozwój podmiotu (jaźni), który jest od początku determinowany przez władzę/wiedzę. „Ja” – podmiot to w istocie wytworzony (ujarzmiony) przez władzę sztuczny konstrukt.

to coś, co krytykuje), nie ulegać żadnym złudzeniom i nie włączać swych aksjologicznych przekonań w obręb analizy. Założenie właściwie słuszne: czyż zmiana perspektywy i odejście od raz przyjętych założeń metodologicznych nie narażałyby całej koncepcji na zarzut niekoherencji? Tym bardziej że bezkrytyczne uznanie wolności za wartość stawiałoby Foucaulta w niewygodnej pozycji badacza, który – obnażając zależność wszelkich naszych przekonań od dominującej postaci władzy/wiedzy – sam teźże władzy i produkowanej przez nią wiedzy ulega. Zarówno bowiem powszechne docenianie wolności, jak też jej współczesne rozumienie to nic innego, jak postawa narzucona nam przez władzę. Jeśli więc ktoś, jak Foucault, chce sformułować koncepcję wolności „inną” (konkretnie: bardziej ogólną, ahistoryczną, opisującą konkretne, współczesne rozumienie wolności jako jedno z możliwych) niż ta przez władzę dopuszczalna, to istotnie musi być nad wyraz ostrożny. Ma to jednak dosyć wygórowaną cenę...

Wróćmy na chwilę do Tocqueville’a, by lepiej uchwycić istotę wyzwania, przed którym stanął Foucault.

Pragnąc wzmocnić jednostkę i pokazać, jak możliwy jest jej opór wobec nacisków wspólnoty, autor *O demokracji w Ameryce* wprowadza dodatkowy, trzeci element do dyskusji o wolności. Jest to szeroko rozumiana „sfera normatywna”, składająca się z bardzo ogólnych przekonań dotyczących *idei stosunków, jakie łączą go* [człowieka – przyp. I.B.-T.] *z rodzajem ludzkim, idei natury ludzkiej oraz obowiązków człowieka wobec swych bliźnich*²⁰. „Ogólność” jest tu cechą bardzo istotną, pobudza bowiem jednostkę do samodzielnego przekładania uniwersalnych zasad na konkretne sytuacje życiowe, co ponownie wiąże indywidualne działanie ze świadomą decyzją podmiotu, a tym samym umożliwia wolność.

Dzięki partycypacji w sferze normatywnej jednostka jest w stanie przeciwstawić się konformizmowi, do którego skłania każdego władza opinii publicznej. Zyskuje bowiem indywidualny dostęp do, niezależnego od poglądów większości, źródła przekonań dotyczących tego, co dobre i sprawiedliwe. Daje to szansę skorzystania z wolności, choćby dlatego, że zmusza do namysłu nad rzeczywistymi motywami działania, do odpowiedzi na pytanie, czy istotnie wynika ono z naszego rozumienia dobra, czy też wyłącznie z obawy przed ostracyzmem społecznym. Oczywiście szansa pozostaje szansą i nigdy nie ma pewności, czy dana jednostka z niej skorzysta. Możemy tu jedynie mówić o prawdopodobieństwie, którego wielkość jest uzależniona zarówno od cech społeczeństwa (jego „zaawansowania” w niszczeniu indywidualności), jak i właściwości jednostki.

Co istotne, według założeń Tocqueville’a, sfera normatywna stanowi zbiór przekonań i wartości, które są wspólnym wytworem społeczeństwa i jednostki. To społeczeństwo, przez swoje obyczaje, tradycję, wzorce kulturowe, uczy jednostkę, jak odróżniać dobro od zła i jak wytrwać przy tym pierwszym. Ale to jednostka, już bez pomocy społeczeństwa, musi podjąć się zadania wykorzystania otrzymanych wskazówek i sformułowania zasad własnej, indywidualnej etyki. Dzięki takiemu posta-

© 2007 by Wydawnictwo Literackie

²⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. II, s. 25.

wieniu sprawy Tocqueville jednocześnie wskazuje podstawę umożliwiającą oddzielenie się jednostki od społeczeństwa, jak też płaszczyznę porozumienia między nimi. Obywatel pozbawiony zakorzenienia w sferze normatywnej jest właściwie bezbrony wobec nacisków społecznych, szuka bowiem u innych potwierdzenia słuszności własnych działań. Dopiero bezpośrednie odniesienie do ogólnej idei dobra zwraca jednostce podmiotowość, a jej działaniu wolność. Wolności nie da się bowiem oceniać wyłącznie według tego, co robię i jakie ma to skutki. Wiąże się ona raczej ze sposobem inicjacji działania. Jeśli w tramwaju ustępuję komuś miejsca (choć zwiększa to mój dyskomfort podróży), to nie ograniczam swej „wolności siedzenia”, ale podejmuję działanie uprawomocnione przez moje rozumienie dobra, a więc z wolności korzystam. To samo działanie, ale podjęte wyłącznie z obawy przed dezaprobatą ze strony innych pasażerów, byłoby zanegowaniem wolności.

Konstrukcja Tocqueville'a jest do utrzymania, pod warunkiem że żadna ze stron relacji jednostka–społeczeństwo nie zechce zawłaszczyć całej sfery normatywnej. Krótko mówiąc, wizja „dobra”, do której się odwołujemy, nie może być w całości ani „moja”, ani „nasza”. W pierwszym przypadku oznaczałoby to jej krańcową subiektywizację i utrudniało porozumienie oraz współdziałanie z innymi. W drugim nazbyt silna mogłaby okazać się pokusa przekształcenia ogólnych wartości w katalog jedynie słusznych postaw i poglądów, co ostatecznie ugruntowałoby wszechwładzę opinii publicznej. Skoro wszyscy kochamy demokrację... Czy nie warto skonkretyzować „idei stosunków międzyludzkich” tak, by nabrała ona ściśle demokratycznego charakteru?

Nie jest to pomysł, który należałoby odrzucić bez zastanowienia. Dlaczego nie przyjąć, że wszelkie normy i wartości powinniśmy od początku do końca poznawać za pośrednictwem społeczeństwa? Uwolnilibyśmy się w ten sposób od konieczności indywidualnego rozstrzygnięcia kwestii o charakterze etycznym, zapewniając sobie jednocześnie komfortową sytuację, w której wszyscy obywatele odwołują się do tej samej wizji dobra. Koniec końców społeczeństwo miało w toku swego rozwoju mnóstwo czasu, by poddać refleksji zagadnienia etyczne, ustalić, co jest godne pochwały lub potępienia. Może trzeba więc zostać konserwatystą i opowiedzieć się po stronie tradycji, obyczajów z dziada pradziada czy wartości wypracowanych z mudem przez pokolenia. Nie mamy przecież żadnych gwarancji, że jednostce uda się lepiej zrozumieć istotę dobra. Przeciwnie, z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy stwierdzić, że wielu z pewnością się to nie uda.

A jednak Tocqueville ufa jednostce na tyle, by jej właśnie powierzyć zadanie wypracowania własnej etyki, choć podstawą tej etyki są wartości wspólne dla wszystkich. Wspólne, bo na tyle ogólne, że stanowią po prostu formalne punkty, na podstawie których jednostka ekstrapoluje konkretne wytyczne działania. Tzn. jeśli uznają dobro, uczciwość, sprawiedliwość, to w tej konkretnej sytuacji robię to i to, wierząc, że moje działanie jest właściwą konkretyzacją ogólnych wartości. Ktoś inny może zrobić coś innego, ale (zakładając, że podstawą naszego działania jest dobro) możemy zrozumieć i uszanować istniejące różnice w stylu życia, poglądach na określone kwestie, zachowaniach wreszcie. Oczywiście wymaga to dojrzałości i zaufania do własnych kompetencji, aby osiągnięcia współobywateli nie zdołały zachwiać poczucia

własnej wartości i nie doprowadziły do rezygnacji z wybranej życiowej drogi. Stąd nacisk Tocqueville'a na konieczność kształcenia w obywatelach poczucia własnej wartości i samodzielności w podejmowaniu decyzji. Kwestionowanie zastanych zasad pomaga bowiem w krytycznym poszukiwaniu ich uzasadnień, a to pozwala na coraz bardziej świadome uczestnictwo w sferze wartości.

Przedsięwzięcie, które proponuje Tocqueville, a które ma na celu wpompowanie wolności do demokratycznego systemu społecznego, jest skomplikowane i do końca nie wiadomo, czy powiedzie się na tyle, by okrzyknąć jego sukces. A jeśli nie ma pewności, to musimy zadowolić się wiarą... Osobistym szczęściem Tocqueville'a było posiadanie takiej wiary, dzięki której zachował on nadzieję, iż da się ulepszyć każde społeczeństwo demokratyczne, jeśli tylko znajdą się obywatele, którzy zechcą świadomie zainicjować potrzebne zmiany. I choć może wiara jest, podobnie jak „szacunek”, podejrzanie nieścisłym pojęciem, to przecież ma często bardzo realne znaczenie – tak jak realne znaczenie ma, równie bezpodstawny, kredyt społecznego zaufania udzielany na przykład każdej nowej ekipie rządzącej.

Oglądana z bliska wolność proponowana przez Tocqueville'a wymaga wiary na prawdę potężnej. Tylko taka wiara pozwala jednocześnie chłodno analizować małość ludzi, ich wady, podatność na manipulację oraz zachować szacunek do każdego – absolutnie każdego – spotykanego obywatela. Wiary w człowieka – że chce on i potrafi poszukiwać dobra, nawet jeśli jest tylko zwykłym pucybutem, który nie potrafi i nie zamierza robić kariery milionera. Wiary w demokrację – że nie zostanie ona zdominowana przez fatalistyczne mechanizmy, ale pozostanie pod świadomą kontrolą obywateli. I wreszcie, chyba najtrudniejszej, wiary w wartość własnej wolności, czyniącej dobro dla siebie i dla innych. Dlaczego najtrudniejszej? Przede wszystkim z braku pewności, czy jest się o co starać i jakie będzie tego znaczenie w brutalnie empirycznym świecie.

Foucault nie podziela optymizmu Tocqueville'a. Pod jego chłodnym wzrokiem filary wszelkiej wiary muszą leć w gruzach. Zresztą, dlaczego mielibyśmy odwoływać się do czegoś tak ulotnego jak wiara? Jeśli wolność jest, i jest możliwa także dzisiaj, to trzeba ją tylko zlokalizować i wydobyć, a potem zadbać o to, by przesiąknięte władzą społeczeństwo, niczym ruchome piaski czy bagna, nie odebrało nam jej ponownie.

Jako nominalista Foucault wie, że nie istnieje coś takiego jak neutralny grunt sfery normatywnej, na którym spotykać się może na równych prawach jednostka i społeczeństwo. Owszem, być może w jakiś sposób istnieją „wartości”, „idee” czy „normy”. Problem w tym, że nie da się tego stwierdzić. Nie należy więc mnożyć bytów ponad potrzebę i trzeba przyznać, że jedyny dostęp do „ogólnej idei dobra” jest możliwy przez konkretną wiedzę o tym, co dobre, a tę wiedzę konstruuje społeczeństwo, a więc w gruncie rzeczy władza. Tym samym moja jaźń jest atakowana z dwóch stron: bezpośrednio przez władzę, która kontroluje moje działania, oraz w sposób zapośredniczony, przez przedstawiony mi do akceptacji katalog norm i wartości. To w tym sensie pisze Foucault (odwracając słowa Platona i Augustyna), że „dusza jest więzieniem ciała”. Dusza to opracowane przez władzę sztuczne oprogramowanie, które jest w toku socjalizacji „instalowane” w ciele jednostki i które determinuje sposób, w jaki

będą wykorzystywane jej siły i zdolności. Nie trzeba dodawać, że operacji tej nikt (poza Foucaultem) sobie nie uświadamia, przyjmując narzucone reguły, cele i wartości za ekspresję własnej, indywidualnej osobowości. Niestety, wszyscy się mylimy: nasze „ja” nie jest „indywidualnością” w rozumieniu Tocqueville’a, ale owocem u-*ja-rzmienia*, czyli skutecznego opanowania tegoż „ja” przez władzę.

W ten sposób ugrzęźliśmy na całego... Nie tylko społeczeństwo dyscyplin i norm nie sprzyja samo z siebie naszej wolności (to samo można powiedzieć o demokracji Tocqueville’a), nie tylko jednostka poddawana jest „obróbce detalicznej”, by dostosować ją do roli „nośnika władzy”, ale z władzą związane jest wszystko, co pozwałoby ewentualnie spojrzeć na nią z dystansu i poddać krytycznej refleksji stopień własnego uprzedmiotowienia i udziału w podtrzymywaniu dyskursu władzy/wiedzy. A dopóki nie wymyślimy sposobu, by postawić się gdzieś poza władzą (podjąć działanie nie wpisujące się w jej logikę), o wolności nie może być mowy.

Jak i gdzie znaleźć coś, co dawałoby jednostce chwilę wytchnienia i umożliwiałoby, chwilowe wprawdzie i niedoskonałe, wymknięcie się z relacji władzy?

Mechanizmom demokratycznym analizowanym przez Tocqueville’a wymknąć się stosunkowo łatwo; wystarczy dojrzałość emocjonalna, poznawcza i moralna, a przy tym dobre chęci i odrobina siły woli, wszystko w zasięgu każdego z nas. I jeśli nawet okażą się za słaba, by nieustannie potwierdzać moją wolność publicznie, to wiem przynajmniej, co i dlaczego robię nie tak; a to już pierwszy krok, by podjąć próbę zmiany. Wiem również, że (mimo grawitacji w stronę przeciętności) społeczeństwo potrzebuje „indywidualności”, a tym samym moja wolność jest ważna nie tylko dla mnie. Każde twórcze, wolne działanie ma szansę, by być w demokracji nie tylko tolerowane, ale także docenione – równanie do średniej to jedno, równie istotna jest troska o to, by rzeczona średnia nie była za niska. Nie jesteśmy jedynym społeczeństwem na świecie i są tacy, którzy chętnie wykorzystaliby naszą nadmierną słabość.

Władza Foucaulta również potrzebuje wolnych podmiotów; po to jednak, by pa-szożytować na ich wolności i sprawdzać swą siłę w procesie jej niszczenia. Sam Foucault precyzuje: *Władzę sprawuje się tylko nad wolnymi podmiotami, i tylko w tej mierze, w jakiej są one wolne. Rozumiemy przez to podmioty indywidualne lub zbiorowe, stojące w obliczu pola możliwości, gdzie zrealizowane być mogą różne zachowania, różne reakcje i różnorodne sposoby radzenia sobie. Tam, gdzie czynniki determinujące przenikają całość, nie ma relacji władzy. [...] Wolność musi istnieć, by mogła być wywierana władza*²¹. Relacja jednostka–społeczeństwo w tak funkcjonującej wspólnocie przypomina polowanie, które jest udane tylko wówczas, gdy ofiara jakiś czas ucieka przed myśliwym. Gra wzajemnych ataków i uników może się wprawdzie obserwatorom wydawać fascynująca, ale satysfakcję daje wyłącznie jednej stronie. Trudno natomiast podejrzewać zwierzynę o to, że ucieka, ponieważ nie chce zepsuć polowania lub też traktuje ucieczkę jako doskonałą okazję do treningu. Podobnie trudno podejrzewać jednostkę, że doceni rodzaj wolności oferowany jej przez Foucaulta w powyższym akapicie.

²¹ M. Foucault, *The Subject and Power*, [w:] *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, red. H. Dreyfus, P. Rabinow, Chicago 1983, s. 221.

Trzeba więc dążyć dalej. Z przyzwoleniem zresztą samego autora, który próbuje wyartykułować swoje rozumienie wolności w sposób na tyle wielowątkowy, że (wbrew zamierzeniom) nie zawsze i nie do końca spójny.

Wiemy już, że społeczeństwo wolności nam nie da. Świat wartości – też nie. Jednostkowa świadomość, dusza – nie. Nic. Żaden z tych fenomenów nie daje oparcia wolności, bo wszystkie są mi narzucone i tym samym nie mogą stać się źródłem działania bezdyskusyjnie „mojego”. By więc znaleźć w sobie jakieś źródło wolnych działań, muszę dokonać ekstrakcji wymienionych wyżej elementów. Wyobraźmy sobie taką operację: odcinamy relacje międzyludzkie, bo nas zniewalają, odcinamy kontakt z jakąkolwiek sferą normatywną, bo wszelkie reguły i wartości są zainfekowane przez władzę, odcinamy wreszcie głowy (metaforycznie – faktycznie wystarczyłoby wyczyścić zwoje mózgowo...), ponieważ tkwi w nich, oddelegowany do zadań specjalnych, nasz niewidoczny nadzorca. Co zostaje? Całkiem sporo – nogi, ręce, żołądek..., jednym słowem: tzw. ciało. Dlatego o ciele tyle się mówi w nurcie refleksji nad człowiekiem rozwijanym m.in. dzięki pracom Foucaulta. Ciało bowiem jest tu właściwie jedynym źródłem niezafałszowanej, ludzkiej (w biologicznym aspekcie tego słowa) i jednostkowej rzeczywistości. *Nota bene*, to tłumaczy także częściowo, dlaczego tak istotna staje się dyskusja o seksualności. O ile trudno stwierdzić, jakie to naturalne i czyste impulsy mogą pochodzić od moich rąk czy śledziony, o tyle sygnały związane ze sferą seksualną są zazwyczaj dosyć czytelne.

Co więc mogę zrobić dla mojej wolności? Operacja „odcinania” i „wycinania” może mieć przecież charakter wyłącznie mentalny.

Mogę kierować się w działaniu informacjami płynącymi z ciała, doświadczanymi na przykład jako uczucia – ekscytacji, radości, ale też smutku czy lęku. By nie narzekać na brak takich impulsów, muszę ciągle poszukiwać nowych bodźców, angażować się bez reszty w działanie, być otwartym na świat i innych ludzi. To, wbrew pozorom, pozytywne strony całej koncepcji i nie brak ich w dziele Foucaulta. Dziwne, że sam autor zwrócił na nie uwagę dopiero pod koniec życia, kiedy w *Historii seksualności* uznał „troskę o siebie” za podstawowe wyzwanie współczesnej etyki.

Jest jednak i druga strona medalu, bardziej nawet znacząca, gdyż to ona przykuwa do dziś uwagę zarówno zwolenników, jak i krytyków prac francuskiego myśliciela.

W książce *Nadzorować i karać* znajdziemy taki charakterystyczny fragment, opisujący ni mniej, ni więcej, jak rozwój jednostki: *Ciało ludzkie dostaje się w tryby maszynierii władzy, która dokonuje rewizji, rozbiera na części i na powrót je składa. [...] Dyscyplina wytwarza tedy ciała podporządkowane i wyćwiczone, ciała „podatne”. Dyscyplina wzmacnia siły ciała, w ekonomicznym sensie (użyteczności) i zarazem osłabia te siły (w politycznym sensie posłuszeństwa). Jednym słowem: rozdziela władze ciała. Z jednej strony czyni zeń jakąś „zdatność”, „wydajność”, którą stara się zwiększyć; z drugiej zaś strony przedstawia kierunek jego energii, mocy, która by mogła z niej wynikać, i włącza ją w układ ścisłej podległości²².*

²² Tenże, *Nadzorować i karać...*, s. 133-134.

Jeśli zabiegi wokół ciała zakończą się sukcesem, to (przy założeniu, że towarzyszy im podobne opanowywanie sfery świadomości) uda się władzy wyprodukować kolejnego wzorowego obywatela; wolnego tylko po to, by swym działaniem unaoczniał potęgę swego wytwórcy. Jednak wiadomo powszechnie, że efekty procesu produkcji zależą nie tylko od posiadanej technologii, lecz także od jakości surowca. Ujmując to w mniej technicznym języku: nie każdy człowiek nadaje się do „przestawiania kierunku jego mocy”, choćby dlatego, że najpierw w ogóle trzeba mieć jakąś moc. Bardzo łatwo sobie wyobrazić „ciało”, na którym najsłabiej oddziaływania władzy nie odcisną swego śladu na dłużej. Jeśli będą koncentrować się na jego „duszy”, to nie zostaną odpowiednio zrozumiane i zinternalizowane, a jeśli uderzą bezpośrednio w fizyczność, natrafiają na bierny opór materii. Takie ciało, samo z siebie nienadające się do „obróbki”, a w związku z tym niezdiscyplinowane do końca, byłoby na tyle „oporne”, by stać się załącznikiem wolności w stylu Foucaulta. Jego działanie z natury bowiem nie mieściłoby się w schematach narzucanych przez władzę. Ciało to spełniałoby przynajmniej jedno z kryteriów „indywidualności” Tocqueville’a: byłoby wyjątkowe i odmienne (nie-równe) od pozostałych. W tym duchu będzie Foucault, dość zaskakująco dla przeciętnego czytelnika, twierdził, że *w systemie dyscyplinarnym dziecko jest bardziej zindywidualizowane niż dorosły, człowiek chory bardziej niż zdrowy, szaleniec i przestępca bardziej niż normalny i praworządny. W każdym razie wszystkie mechanizmy indywidualizujące naszej cywilizacji są skierowane raczej na tych pierwszych; kiedy ktoś zamierza zindywidualizować zdrową, normalną i pozostającą w zgodzie z prawem osobę dorosłą, będzie odtąd zastanawiał się, co w sobie skrywa, jaką zamierzyła wielką zbrodnię*²³. Uproszczony, ale nie bezzasadny, wniosek: aby być wolnym, trzeba być chorym, szaleńcem i przestępcą (a najlepiej wszystkim po trochu), a jednocześnie nie akceptować tej kwalifikacji, bo jest ona sztuczną konstrukcją, stworzoną na użytek władzy. Wprawdzie władza nie zostawi nas wówczas w spokoju (a wręcz skieruje przeciwko nam zastępy tych, których już zdołała ukształtować na swoje podobieństwo), ale fiasko prób wyleczenia, naprawienia czy nawrócenia jednostki będzie dobitnym dowodem jej klęski i braku uprawomocnienia całego systemu.

Takie jak powyższa, bardzo mocne wypowiedzi Foucaulta skłaniają niektórych komentatorów do naiwnie generalizujących twierdzeń w rodzaju: „wolność możemy zyskać, odmawiając bycia szaleńcem czy więźniem”. Trudno jednak wyobrazić sobie, na czym polegałaby wolność osoby cierpiącej na depresję dwubiegunową, której w fazie maniakalnej euforii pozwolono by (wbrew wszystkim reprezentantom władzy: rodzinie, przyjacielom, lekarzom i terapeutom) roztrwonić cały majątek i pozbawić się środków utrzymania tylko dlatego, że właśnie na dwa tygodnie „odmówiła” uznania własnej choroby i zrezygnowała z leczenia. Prawdę mówiąc, sam Foucault (psychopatolog z wykształcenia) nie mógłby posunąć się tak daleko w swym rozumowaniu; lecz czym innym są intencje, a czym innym odpowiedzialność za własne słowa.

Co bardziej świadomi zwolennicy Foucaulta nie wyciągają skrajnych konsekwencji z jego teorii. Korzystają raczej z tych jej elementów, które (czasem nie bez ra-

²³ Tamże, s. 232.

cji) tłumaczą istnienie „kozłów ofiarnych” i różnorodnych grup mniejszościowych, a co więcej, pozwalają na odwrócenie ról między normalnością a nienormalnością. To, co nie-normalne, inne, niezrozumiane, toczy swą walkę pod sztandarami wyzwolenia, natomiast normalność staje się synonimem represji, dyskryminacji i objawem niewidocznej, a tak doskwierającej wszystkim, władzy. Podobne wnioski służą za podstawę uzasadnionej krytyki; nie można uczciwie twierdzić, że z wolnością mamy do czynienia wyłącznie tam, gdzie króluje inność, ponieważ przekreślałoby to sens tworzenia społeczeństwa czy jakiegokolwiek wspólnoty. Jednocześnie wszelka rozbita i dyskryminowana „inność” potrzebuje „złego” społeczeństwa, by utwierdzić się w słuszności własnych żądań. Co więcej, niemożliwe jest na tej samej zasadzie współdziałanie wykluczonych z „normalnego” społeczeństwa mniejszości – każda z nich opiera się na innym „rządzie prawdy”, a więc promuje konkurencyjną postać władzy/wiedzy, której na równi należy się obawiać.

Koncepcja Foucaulta jest w pewnym sensie paranoiczna. Zawiera ona niejednokrotnie wnikliwe i godne uwagi sądy, tyle że ich wewnętrzna spójność oparta jest na założeniu, iż wszędzie czyhają na nas macki władzy. Niestety, tego założenia nie da się zweryfikować ani pozytywnie, ani negatywnie. Czyż więc tak wątpliwy argument, jak słowo honoru samego Foucaulta, że rzeczywistość wygląda tak, jak ją opisał, wystarcza, by zmienić radykalnie swój sposób postrzegania świata i umieścić wolność w dziedzinie swobodnego „eksperymentowania” z własnym Ja, „wymyślenia siebie od nowa” i szczegółowej „troski o siebie”? Takie postrzeganie świata musiałoby poprzedzać wielkie rozczarowanie wszystkimi ludźmi. Nie można przecież szanować kogoś, kogo uważamy tylko za nieświadome narzędzie potężnej i mitycznej władzy.

A czy można cenić chociaż te nieliczne jednostki, które, jak powiedzmy ja, „wykraczają poza”, „funkcjonują na marginesie” i „wymyślają siebie od nowa”? Zaryzykowałabym odpowiedź przeczącą, a to dlatego, że tu również mam do czynienia nie z konkretną osobą, ale tylko z pewną jej wersją, którą jutro lub pojutrze sama unieważni, drwiąc sobie z mojego przywiązania do tych czy innych jej cech albo traktując to przywiązanie jako próbę dominacji czy zawłaszczenia wolności.

Foucault podejmuje się zadania, które ma taką samą szansę pozbawienia nas szkodliwych złudzeń, jak pozbawienia nas wiary w cokolwiek. Czy jednak da się tak żyć? Foucault powinien doskonale wiedzieć, że ostatnie pytanie pozostaje w najlepszym wypadku otwarte, a więc czynienie z odpowiedzi twierdzącej podstawy własnej teorii jest z naukowego punktu widzenia nierzetelne.

Po zdemaskowaniu nadużyć władzy zostajemy bez niczego, w jeszcze gorszej sytuacji niż wcześniej. Wiemy już, że społeczeństwa nie zmienimy, trzeba więc zaakceptować jako fakt, że jest ono władzą przeniknięte, że produkuje wiedzę, że represjonuje dyskursy alternatywne. Że żywi się złudzeniami i cały dynamizm życia społecznego od nich zależy. Że tak było, jest i będzie. Dlaczego więc mielibyśmy się sami wykorzeniać z tego żyznego, społecznego gruntu? Odzierać siebie z wszelkiej wiedzy o dobru tylko dlatego, że musi ona nieuchronnie odwoływać się do wiary, a więc zawdzięcza swe znaczenie czynnemu zaangażowaniu, a nie prawdzie? I to w sytuacji, kiedy nie

proponuje się nam nic w zamian, żadnej innej gleby, która pozwalałaby zapuścić równie mocne korzenie.

Uczestnictwo w społecznych złudzeniach wcale nie musi wykluczać krytycznego badania ich ograniczeń. Być może zresztą tylko indywidualnie „przetworzone” wspólne „złudzenia”, częściowo dzielone z innymi, są w stanie dać nam siłę potrzebną do realizacji wolności i wzmocnić na tyle poczucie indywidualnej wartości, by z szacunkiem i bez lęku o swoje pozycje rozmawiać z tymi, którzy są lub czują się inni. I to bez względu na to, czy przemawiamy w imieniu tych „innych”, których jest rzeczywiście mniej, czy też „innych” stanowiących większość społeczeństwa. Rezygnując z prób skonstruowania wspólnej wiary, czy tego chcemy, czy nie, osłabiamy wzajemny szacunek, a bez niego możliwa jest wprawdzie tolerancja, koegzystencja czy akceptacja relatywizmu, ale już nie zrozumienie czy współdziałanie.

Szereg uwag krytycznych pod adresem społeczeństwa demokratycznego nie przeszkadza Tocqueville’owi, by w każdym demokratycznym obywatelu z osobna dostrzec przynajmniej potencjalną szansę wolności. Oskarżający ton Foucaulta utożsamia każdego z nas z władzą i każe się wstydić za wszystkie jej nieczne praktyki realizowane za pomocą naszych działań. Tocqueville pozwala nam rozwijać własną indywidualność w dowolny sposób (niechby nawet inspirowany przez potrzeby społeczeństwa) i w dowolnym kierunku (niechby nawet tym wskazanym przez społeczeństwo), byle tylko była to indywidualność w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc silna i zintegrowana osobowość, świadomie przeżywająca swój związek z wyższymi wartościami. Nie przeszkadza mu wcale, że tych wartości nie da się do końca poznać, wyjaśnić, nauczyć, a to, jak je rozumiemy, w dużej mierze zależy od społeczeństwa, w którym przyszło nam żyć. Ważne, że możemy i powinniśmy czuć z nimi intymny i indywidualny związek, zdolny uniezależnić nasze działanie od jakiegokolwiek zewnętrznego nacisku i nadać mu znamiona wolności.

Foucault przecina nić łączącą człowieka z ideą dobra i jakąkolwiek inną ideą – zdeklarowany naturalista i nominalista nie może przecież akceptować nie dającego się bliżej określić „poczucia” związku z czymś, czego nikt nigdy nie widział i nie zobaczy. Każe więc szukać, niezbędne dla wolności, rezerwuaru motywów i celów działania w sobie samym, twierdząc, że takie namacalne, absolutnie niemetafizyczne, bo czysto biologiczne dobro musi w nas istnieć. Nie bierze jednak, albo nie chce brać, pod uwagę faktu, że poszukiwanie tego dobra w pojedynkę może być ryzykowne. Po pierwsze, automatycznie wyobcowuje nas ze środowiska, w którym żyjemy i będziemy żyli. W ten sposób tracimy wszelkie punkty odniesienia dla oceny naszych działań, które to wskazówki (nawet jeśli niedoskonałe) pozwalają eliminować znaczną część możliwych do popełnienia błędów (wynikłych chociażby z niedojrzałości układu nerwowego czy braku doświadczenia). Co więcej, uczenie się od innych przebiega szybciej i tym samym daje większe nadzieje na wykształcenie rozwiniętej, wolnej osobowości. Nie mówiąc już o tym, że sama biologia przeznaczyła nas do życia w gromadzie, więc najpewniej nie da się na tyle zindywidualizować dobra jednostki, by jego rozumienie zadawało samego Foucaulta. W ostatecznym rozrachunku pragnąca odczarować społeczeństwo i jednostki koncepcja francuskiego poststrukturalisty sama staje się

mitem; żongluje fragmentami prawdy, zestawiając je w taki sposób, że efekt końcowy staje się coraz bardziej oderwany od rzeczywistości. I tak jak o micie, można o wolności Foucaulta długo opowiadać, można niektóre zjawiska uznać za jej ślady, ale graniczy z cudem potwierdzenie jej istotnego znaczenia dla jakości indywidualnego życia. A temu, podobnie jak w przypadku Tocqueville'a, służyć miała cała twórcza działalność Foucaulta: pokazaniu (i dostatecznemu wykazaniu), że mimo wszystko chcemy, potrafimy i zasługujemy na to, by być wolnymi.

Dr Iwona BARWICKA-TYLEK, ur. 1975, asystent w Katedrze Historii Doktryn Politycznych i Prawnych Wydziału Prawa i Administracji UJ, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce i magister psychologii; zajmuje się historią myśli politycznej oraz zagadnieniami z zakresu epistemologii i metodologii nauk politycznych.