

Ewa Jakimowska

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

ORCID 0000-0001-6519-1774

GILLES DELEUZE I MICHEL FOUCAULT O PLATOŃSKIM *POLITYKU*. OD POZORÓW PRAWDY DO KRYTYKI WŁADZY

„Odwrócić platonizm: jaka z filozofii nie próbowała tego dokonać?” – zadaje pytanie francuski postmodernista, Michel Foucault¹. Pytanie z pozoru jest retoryczne, jeśli je bowiem rozumieć jako pytanie o krytyczne odniesienie do Platońskiej filozofii, można w odpowiedzi wskazać każdą z następujących później doktryn².

Platon wyznaczył bowiem zasadniczy przedmiot filozoficznej refleksji. Stanowi go relacja pomiędzy ogólnym bytem (Idea) a egzemplarycznym, zmysłowym światem. Cała późniejsza tradycja filozoficzna porusza się w obrębie tej relacji, tworząc „serie” różnorodnych rozwiązań³.

Wyjątkiem jest, wg Foucault, filozofia Gillesa Deleuze’a, na gruncie której dokonuje się „odwrócenie platonizmu” w bardziej fundamentalnym sensie. Deleuze buduje swoją ontologię, zaprzeczając istnieniu jakiegokolwiek ogólnego bytu i w ten sposób zrywając z Platońską logiką przeciwstawiania tego, co ogólne temu, co jednostkowe: „istoty i pozoru”; „świata wyższego i świata tu, poniżej”; „słońca prawdy i cieni jaskini”⁴. Otwiera tym samym możliwość uprawiania filozofii jako „metafizyki fantazmatu”⁵, budowanej nie na Idei, lecz na jej „braku”⁶.

Foucault uważa myśl Deleuze’a za najważniejsze dzieło dwudziestowiecznej filozofii⁷. Można sądzić, że nieprzypadkowo. Dostarcza ona bowiem ontologicznych podstaw Nietzscheńskiej krytyce Prawdy, podjętej przez samego Foucault, w formie serii analiz technologii współczesnej władzy i jej historycznych genealogii. Naszkicowanie związku, pomiędzy Deleuzjańską ontologią a Foucaultowską koncepcją władzy, stanowi cel tego tekstu.

¹ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 51.

² *Ibidem*, s. 51.

³ *Ibidem*, s. 51-54.

⁴ *Ibidem*, s. 53.

⁵ *Ibidem*, s. 56.

⁶ *Ibidem*, s. 52.

⁷ *Ibidem*, s. 51. Foucault ma na myśli głównie dwie książki Deleuze’a: *Différence et répétition*, Paris 1969 i *Logique du sens*, Paris 1969.

Trudno, w tak krótkiej formie, odnieść się do wszystkich niuansów filozofii Gillesa Deleuze'a. Dlatego ograniczę się do omówienia aktu, który Foucault uznał za tak istotny: „odwrócenia platonizmu” poprzez inny, alternatywny odczyt tekstów Platona.

„Odwrócić z Deleuzem platonizm – mówi na ten temat Foucault – to chytrze przenieść się w jego obręb, poddać się jego rygorom”⁸, „doprowadzić go aż do skrajnego szczegółu” i odkryć możliwość „zdecentrowania”⁹ jego myśli, tradycyjnie dotąd ujmowanej w kategoriach „Modelu, Tożsamości lub Tego Samego”¹⁰. Aby tego dokonać, Deleuze sięga do źródeł¹¹, do fragmentów dialogów i dostrzega w nich możliwość zupełnie innej interpretacji. Takiej, w której brak niezachwianej wiary w istnienie Idei, a więc podszytej obawą, że to, co „naprawdę” istnieje, to tylko cienie na ścianach jaskini. Jaskini, z której zresztą nie sposób się wydostać nawet filozofom.

Jednym z takich dialogów jest Platoński *Polityk*¹². Deleuze analizuje jego fragmenty w *Różnicy i powtórzeniu*¹³, Foucault zaś entuzjastycznie odnosi się zarówno do wyników tych analiz, jak i do metody tam przyjętej: przyłapania Platona na pewnej niekonsekwencji wyводу i wyciągnięcia na tej podstawie wniosków, odbiegających znacznie od tradycyjnej wykładni¹⁴.

Można sądzić, że *Polityk* jest dla obu postmodernistów tekstem szczególnym. Niezależnie bowiem od komentarza do rozważań Deleuze'a nad Platońską ontologią, Foucault po raz drugi sięga do tego dialogu, tym razem w innym kontekście. Analizując różne „strategie” władzy, wskazuje na duszpasterstwo, jako pewną technikę podporządkowywania jednostek, rozwiniętą przez chrześcijaństwo, ale przejętą i spożytkowaną w nowoczesnych, zlaicyzowanych społeczeństwach. Metaforę władcy, jako dobrego pasterza, prawie nieobecną w świecie greckim, odnajduje właśnie w *Polityku*¹⁵.

Można więc uznać, że wątki z *Polityka* mogą zarówno otwierać, jak i zamykać pewną mikroopowieść o związku pomiędzy założeniami postmodernistycznej filozofii, a jej teorią władzy. Można je widzieć jako nić, łączącą namysł nad tym, co istnieje (lub raczej nie istnieje) z konsekwencją tego namysłu w sferze myśli społecznej i oceny współczesności.

Opowieść można zacząć od tekstu *Polityka*.

⁸ M. Foucault, *op. cit.*, s. 53.

⁹ *Ibidem*, s. 54.

¹⁰ *Ibidem*, s. 54.

¹¹ *Ibidem*, s. 54.

¹² Inne to *Fajdros* i *Sofista*. Zob. niżej.

¹³ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 191-220.

¹⁴ M. Foucault, *op. cit.*, s. 51-57.

¹⁵ *Idem*, „*Omnes et singulatim*”: przyczynek do krytyki politycznego rozumu, [w:] *Filozofia, historia, polityka*..., s. 225-229.

Od razu, na początku dialogu, główny rozmówca, Gość z Elei, zachęca swego interlokutora do analizy typu polityka¹⁶. Jak się potem okazuje, ma na myśli nie tyle kogoś, kto zajmuje się polityką w dzisiejszym znaczeniu, ale kogoś, kto sprawuje najwyższą władzę w *polis*: władcę czy też króla. Temat rozmowy jest niezwykle ważny z uwagi na kontekst demokracji ateńskiej, wykształconej jako forma rządów, wobec której autor *Dialogów* jest zdecydowanie krytyczny¹⁷. Tym istotniejsze wydaje się uzasadnienie władzy jedynego króla.

Zadanie, które stara się zrealizować filozof, rozpada się więc na dwie kwestie: po pierwsze musi wykazać nadrzędność władzy królewskiej w stosunku do tych, którzy w jakimś stopniu także w niej uczestniczą, po drugie zaś określić, na czym polega ta unikalna, królewska umiejętność rządzenia *polis*.

Na początku rozmowy Gość określa swoją metodę: należy posuwać się do przodu w analizie pojęć, od bardziej ogólnych do bardziej szczegółowych, za każdym razem dzieląc zakres ogólniejszego pojęcia na dwa bardziej szczegółowe, aż – po wielostopniowej klasyfikacji – dojdzie się do znaczenia szukanego terminu¹⁸ (w tym przypadku „umiejętności królewskiej” utożsamianej z „umiejętnością polityczną”¹⁹). Zaczyna więc analizę od klasyfikacji umiejętności opartych na wiedzy i drogą wielostopniowych podziałów dochodzi do hodowli trzód (gromad), oddzielając stopniowo hodowlę różnego typu zwierząt (skrzydlatych, rogatych, czteronożnych itp.) od hodowli ludzi, traktowanej ostatecznie jako wypasanie zwierząt dwunożnych i nieopierzonych²⁰. Do tej ostatniej kategorii – oprócz innych „opiekuńczych” profesji – należy właściwa *techné* polityka²¹.

Posuwając się dalej w wywodach, Gość oddziela od politycznej władzy najpierw wszystkie użyteczne rzemiosła i zawody usługowe (kupcy, rolnicy, gimnastycy, lekarze itp.)²², następnie tych, którzy bezpośrednio biorą udział w rządzeniu (sędziowie, strażnicy, mówcy)²³, wreszcie tych, którzy – z racji zawodu – posiadają część najwyższej władzy, niejako mediując z bogami o los decyzji na najwyższym szczeblu (wieszcz-biarstwo, kapłaństwo)²⁴.

¹⁶ Platon, *Polityk*, [w:] *idem, Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

¹⁷ Platon uważa demokrację za rządy tłumy, który w swej masie nie może dysponować rozumną wiedzą, dostępną z zasady niewielu jednostkom: *ibidem* 297 D-C; Demokracja może przyjmować dwie postacie: zgodną z prawami i opartą na bezprawiu. Autor uważa, że jest najgorszym spośród możliwych, praworządnych ustrojów: *ibidem*, 302 D-303 B.

¹⁸ *Ibidem*, 257 C; 261 A-C; 262 A-E; 263 B.

¹⁹ Umiejętność polityczna rozumiana jest jako umiejętność rządzenia państwem, tj. umiejętność panowania i nadzoru, co zbiega się także z funkcją króla: *ibidem* 259 B-D, 267 C; 275 B-C; 305 E; 308 E.

²⁰ *Ibidem*, 261 D-E; 264 D-267 C.

²¹ *Ibidem*, 266 E, 267 C.

²² *Ibidem*, 267 E-268 A.

²³ *Ibidem*, 279 A; 287 B, 304 A.

²⁴ *Ibidem*, 289 D

W całym tekście Platon kilkakrotnie używa swej metody, jednak wnikliwszy czytelnik, łatwo dostrzeże, że szybko z niej rezygnuje tam, gdzie zbliża się do rozstrzygnięcia zasadniczych kwestii: nadrzędności władzy oraz istoty umiejętności rządzenia.

Aby uzasadnić zwierzchność władzy królewskiej, Platon porzuca podziały i odwołuje się do mitu i analogii²⁵: wydaje się, że tak, jak jeden jest Bóg, który rządzi Kosmosem i czasem, tak jeden ma być król, który rządzi *polis*. Bóg troszczy się o świat i ludzi, kierując naturalnym porządkiem, jednak porzuca tę pracę cyklicznie i wówczas czas zaczyna płynąć w przeciwną stronę, jak puszczona do tyłu taśma filmowa: ludzie starzeją się, miast młodzić i umierać, miast powstawać z ziemi, w efekcie czego nastaje chaos i cierpienie. Teraz, w czasach Zeusa, Bóg porzucił opiekę nad światem, którą piastował za czasów Kronosa: o porządek w świecie ma więc zadbać inna władza. Jej namiastką jest właśnie król.

Dalej, omawiając specyfikę jego unikalnej władzy, Platon porzuca mit i odwołuje się do metafory tkacza. Określa umiejętność właściwą najwyższemu władcy, jako „królewskie splatanie” dwóch niejako przeciwnych sobie wątków: rozwagi i męstwa²⁶.

Wszystkim tym wywodom towarzyszy nieustanny niepokój o to, „czy ktoś inny, noszący nazwę od innej umiejętności”, nie ma pretensji do tego, że wraz z królem „pasie tę trzodę”²⁷. Ta obawa pojawia się w tekście kilkakrotnie. Jeśli bowiem „pasterz ludzi” to ten, który po prostu dba o ludzką trzodę²⁸, w pewnym sensie można by tak nazwać każdego, kto wykonuje użyteczne społecznie funkcje. Dlatego Gość przyznaje, że oderwanie od władzy królewskiej wszystkich tych, którzy „w istocie nie są politykami i typami królów” jest niezmiernie trudne²⁹. Wielu bowiem jedynie „udaje polityków”, choć „nie są mężami stanu w żadnym sposobie”³⁰, gdyż nie posiadają istotnej wiedzy, a jedynie jej „pozory”³¹.

Kwestia pozorów wiedzy politycznej wzbudza emocje Gościa, szczególnie kiedy dotyczy tych, którzy roszczą sobie pretensje do władzy, w ramach demokracji. „To nie są politycy – przekonuje Gość – ale partyjniacy, którzy stoją na czele największych złudzeń i sami są złudzeniami. To najwięksi imitatorzy i czarodzieje i spośród wszystkich sofistów najwięksi sofisci”³².

²⁵ *Ibidem*, 269-274 E

²⁶ *Ibidem*, 306 A

²⁷ *Ibidem*, 267 E

²⁸ *Ibidem*, 267 C; 275 B

²⁹ *Ibidem*, 290 C

³⁰ *Ibidem*, 292 D

³¹ *Ibidem*, 292 D

³² *Ibidem*, 303 C.

Kilkadziesiąt wieków później, ten emocjonalny, Platoński sprzeciw wobec fałszywych polityków budzi zainteresowanie Gillesa Deleuze’a³³. Zastanawia go przemożna chęć oddzielenia wszelkich zawodów, mogących wykazywać jakiekolwiek podobieństwo z polityczną władzą króla, od aspiracji politycznych *sensu stricto*.

Sensem i celem metody podziału jest selekcja rywali, próba pretendentów [...] – mówi na ten temat Deleuze – widać to dobrze w dwóch zasadniczych przykładach u Platona; w *Polityku*, gdzie polityk określany jest jako ten, kto potrafi *paść ludzi*, ale gdzie pojawia się zarazem wielu innych, [...] spośród których każdy mówi: *ja jestem prawdziwym pasterzem ludzi* i w *Fajdosie*, gdzie chodzi o zdefiniowanie doskonałego uniesienia i prawdziwego kochanka i gdzie spotykamy wielu pretendentów utrzymujących: *kochanek, miłość to ja*.³⁴

Deleuze dochodzi do wniosku, że rozstrzygnięcie tych kwestii stanowi główny nerw filozofii wielkiego Greka. „Jedyny problem, jaki przenika całą filozofię Platona i rządzi jego klasyfikacją sztuk czy nauk – powiada Deleuze – to zawsze osądzanie rywali, selekcjonowanie pretendentów, odróżnianie rzeczy od jej pozorów [...]”³⁵.

Deleuze dostrzega więc wyjątkowość Platona właśnie „w owym szczegółowym klasyfikowaniu, w tej delikatnej operacji, [...] usiłującej wydzielić z masy tego, co pozorne, błędne pozory”³⁶. Właśnie „ów niewielki gest – ostrożny, lecz moralny, który wyklucza pozór” uważa Foucault za podstawowy impuls, skłaniający Deleuze’a do „odwrócenia platonizmu”³⁷.

Obaj postmoderniści sądzą, że Platońskie problemy ze wskazaniem idealnego władcy, dotyczą rozpoznania właściwych wizerunków Idei i eliminacji tych fałszywych, tj. oddzielania dobrych kopii idealnych wzorców od kopii niejako nieuprawnionych³⁸. Aby to uczynić, Platon stosuje metodę podziału, ale porzuca ją tam, gdzie ona nie wystarcza, zdając się ostatecznie na autorytet mitu. Rezygnuje z logiki wywodu na rzecz uprawomocnienia przez odwołanie do uświęconej tradycją opowieści.

Zdaniem Deleuze’a, dzieje się tak dlatego, że odróżnienie rzeczy od pozorów jest dla greckiego filozofa niezwykle ważne ze względów moralnych: świat Idei to istniejący obiektywnie wzór Prawdy, Dobra i Piękna. Partycypuje w nim także idea królewskiej umiejętności rządzenia, którą Platon bezwzględnie pragnie odróżnić od pozorów dobrej władzy. Aby to osiągnąć, musi zrezygnować z prostej, mimetycznej struktury poznania: idei jako wzorca i zjawiska jako jej kopii: oprócz tych dwóch elementów w strukturze pojawiają się nieoczekiwane ułudne pozory. Pozór jest właśnie tym zjawiskiem, które – mimo braku głębszego podobieństwa do Idei – „podszywa

³³ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1969.

³⁴ *Idem*, *Różnica i powtórzenie*, s. 203.

³⁵ *Ibidem*, s. 203.

³⁶ M. Foucault, *op. cit.*, s. 53.

³⁷ *Ibidem*, s. 53.

³⁸ *Ibidem*, s. 52/53.

się” pod oryginał, na zasadzie fałszywego naśladownictwa, fałszywej *mimesis*. „Jeśli tworzy zewnętrzny efekt podobieństwa, to jako złudzenie, nie zaś jako wewnętrzną zasadę” – tłumaczy Deleuze³⁹.

Wewnętrzną zasadą Platońskiego pojęcia pozoru jest bowiem niezbywalna różnica między nim a Ideą, a tym samym, między pozorem a podobnymi do Idei kopiami. „Pozór, czy fantazmat, nie jest bowiem po prostu kopią kopii, nieskończenie osłabionym podobieństwem, zdegradowaną podobizną [...] – komentuje Platona Deleuze – pozór jest właśnie demonicznym obrazem pozbawionym podobieństwa; albo raczej, w przeciwieństwie do podobizny, umieścić podobieństwo na zewnątrz i żyje różnicą”⁴⁰. To właśnie ta różnica między pozorem politycznej *techné* a właściwą jej Ideą wywołuje emocje Gościa.

Nie da się ukryć, że w ustalonej przez Platona hierarchii, „żyjący różnicą” pozór zajmuje miejsce ostatnie: odmawia mu się jakiegokolwiek poznawczej wartości. To „model uważany jest za instancję najwyższej, pierwotnej tożsamości (jedynie Idea jest tym, czym jest: jedynie Odwaga jest odważna, a Pobożność pobożna)” – pisze Deleuze – kopię, tj. zjawisko, ocenia się „na podstawie wewnętrznego doń podobieństwa” i „w tym sensie różnica osiąga trzeci stopień, po tożsamości i podobieństwie, i pozwala się pomyśleć wyłącznie dzięki nim. Różnica myślna jest tylko we wzajemnej grze podobieństw – egzemplarycznego podobieństwa tożsamego oryginału i naśladowczego podobieństwa mniej lub bardziej podobnej kopii: taka jest próba czy kryterium oceny pretendentów”⁴¹.

Mogłoby się więc wydawać, że podstawą filozofii Platona jest koncepcja Idei, jako jedynych, tożsamyh ze sobą bytów, jednak wg. Deleuze’a ich główną funkcją jest tylko ustanowienie kryterium odróżniania zjawisk od pozorów⁴². „Rozróżnienie model-kopia służy tutaj tylko ustanowieniu i zastosowaniu rozróżnienia *kopia-pozór*: kopie są bowiem usprawiedliwione, odkupione, wyselekcjonowane w imię tożsamości modelu i dzięki ich wewnętrznemu doń podobieństwu. Pojęcie modelu nie interweniuje w celu przeciwstawienia się światu obrazów w jego całości, lecz w celu wyselekcjonowania dobrych obrazów, tych, które zachowują wewnętrzne podobieństwo, czyli podobizn i wyeliminowania złych, tj. pozorów” – pisze Deleuze⁴³. Paradoksalność właściwości pozoru, polegająca na mocy „udawania” Idei pomimo braku głębszego, mimetycznego związku, budzi jednak obawę o istnienie samego wzorca i w tym sensie stanowi dla Idei stałe zagrożenie. To dlatego, wedle francuskiego filozofa, cały platonizm „wznie-

³⁹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 209.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 209.

⁴¹ *Ibidem*, s. 208.

⁴² Foucault, za Deleuze’em, uważa podobnie: M. Foucault, *op. cit.*, s. 53/54.

⁴³ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 208-209.

siony jest na [...] woli wypędzenia pozorów czy fantazmatów, utożsamianych z samym sofistą – diabłem, insynuatorem czy symulantem, zawsze przebranym i niewczesnym, bezpodstawnym pretendentem”⁴⁴.

Zdaniem Deleuze’a, Platońska obsesja na punkcie eliminacji pozoru mocno zawążyła na konceptualizacji różnicy w całej późniejszej filozofii. „Wraz z Platonem zapadła najważniejsza filozoficzna decyzja o podporządkowaniu różnicy mocom Tego Samego i Podobnego, założonych jako początkowe, decyzja oznajmująca o różnicy, iż nie da się pomyśleć sama w sobie, i odsyłająca ją i pozory w bezmiary wód oceanu” – uważa filozof⁴⁵.

Pomimo tej deprecjacji, Platońska koncepcja pozoru otwiera jednak zupełnie nowe filozoficzne horyzonty: zdaniem obu postmodernistów, zapowiada możliwość myślenia nie tyle kategoriami tożsamości i podobieństwa, co właśnie kategorią różnicy. Co więcej, sam Platon w którymś momencie, zdaje się sugerować tę możliwość. „Czy nie było konieczne – pyta Deleuze – by Platon, jako pierwszy odwrócił platonizm, a przynajmniej wskazał kierunek tego odwrócenia?”⁴⁶. Takie odwrócenie (*renversement*) zdaje się wprost zapowiadać wątek *Sofisty*, w którym idzie o odróżnienie sofisty od Sokratesa⁴⁷. Odróżnienie to wydaje się niemożliwe na gruncie podanej definicji, a tym samym, wedle Deleuze’a, „podział zwraca się przeciw sobie samemu i funkcjonuje *à rebours*, wskutek pogłębienia pozoru (sen, cień, odbicie, malowidło) objawia niemożność odróżnienia go od oryginału czy modelu”⁴⁸.

Deleuze uważa, że należy rozwinąć ten niewykorzystany wątek Platońskiej filozofii. Celem jest zbudowanie myśli opartej nie na podobieństwie wizerunku do podstawy, nie na *mimesis*, ale na pozorze, pomyślanym jako byt czystej różnicy, jako kopia bez oryginału. „Przez pozór bowiem nie powinniśmy rozumieć zwykłego naśladownictwa – mówi Deleuze – ale raczej akt, wskutek którego sama idea modelu, czy uprzywilejowanej pozycji, zostaje zanegowana, obalona. Pozór jest instancją zawierającą różnicę samą w sobie [...]”⁴⁹.

Przewartościowanie pozorów pociąga więc za sobą zmianę pozycji samych modeli, tkwiących u podstaw poznania. Skoro bowiem to pozór jest właściwym bytem – czymże jest w tej konstrukcji Idea? Jeśli prawdziwy jest świat pozorów, nie ma w nim miejsca na tożsame ze sobą byty i ich naśladowcze kopie. Właśnie Platon, wedle Deleuze’a, „określił najwyższy cel dialektyki: tworzyć różnicę. Tylko, że nie zachodzi ona między rzeczą a pozorami, modelem a kopiami. Rzecz sama jest pozorem, pozór jest formą

⁴⁴ *Ibidem*, s. 209.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 209.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 207.

⁴⁷ Zob. też: M. Foucault, *op. cit.*, s. 51.

⁴⁸ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 207.

⁴⁹ *Ibidem* s. 208.

najwyższą, a trudność z jaką boryka się każda rzecz, dotyczy kwestii jej dotarcia do swego własnego pozoru [...]”⁵⁰. W *odwróconym platonizmie* wszystko okazuje się pozorem – wszystko jest *simulacrum*.

Opisując pierwotne, łacińskie znaczenie terminu *simulacrum*, Patrick Quinard wskazuje na jego „zawieszenie” między takimi znaczeniami jak „przedstawienie” i „wymysł” – fantazmat. „Greckie *eikon, eidola* – pisze Quinard – oznaczają przedstawienia (ikony, idole). Łacińskie *simulacra, simul* oznaczają obrazy wyobraźni (widzenia promienne), czyli ułudę. [...] Łacińskie słowo *simulacra* odpowiada nie tylko greckiemu słowu *eidola*, lecz także słowu *phantasmata*”⁵¹. Wedle Quinarda, już od Starożytności istotą pozoru (fr. *simulacre*; łac. *simulacrum*) jest złudność wizerunku. To forma podobna do „błony”, która „skrywa pustkę”. Quinard mówi tu o błonie atomów tworzących „z pustki” cały świat – Derrida i Foucault będą mówić o „błonach tekstu” i pustce języka.

Oszustwo pozoru dotyczy właśnie tej pustki: wizerunek sugeruje jakiś byt, tymczasem nie ma nic, poza samym złudnym obrazem. A raczej, jak mówi Deleuze – poza systemem obrazów rodzących w nieskończoność różne inne złudne obrazy, mocą kolejnych powieleń. Jeżeli wszystko jest pozorem i nie ma żadnej prawdy jako wzorca – znika Platońskie zmartwienie symulacją. Znika konieczność oddzielania dobrych i złych przedstawień. Sam pozór jednak staje się „fantazmatem”, ułudą, która wprawdzie angażuje nasze emocje, lecz tak naprawdę jest fikcją, zmyśleniem. Przeżywamy ją na wzór teatralnej sztuki, choć wiadomo, że realność spektaklu jest tylko udawana.

W postmodernistycznej optyce pozór okazuje się więc pojęciem ambiwalentnym: z jednej strony udaje, zwodzi, oszukuje, choć – z drugiej strony – posiada moc kreowania złudnej tożsamości, fikcyjnego świata. Jego wartość zależna jest od tego, czy sam ujawnia swoją fikcyjność, czy też ukrywa ją pod maską obiektywnej prawdy. Można tu więc wyróżnić dwa odmienne znaczenia pozoru:

1. Pozór jako fikcja – to postmodernistyczna „kopia bez oryginału”, fantazmat, który nie odsyła do niczego, co wobec niego zewnętrzne, nie ustala związku z żadnym ogólnym bytem. Przeciwnie – sugeruje, że również „model jest tylko kopią, n-tym wydaniem i że pierwotne wydanie jest ułudą”⁵². To inaczej Nietzscheańskie „chciane oszustwo”, czy też „chciany błąd”.
2. Pozór jako „oszustwo” – pozór ukrywający swą fikcyjność, sugerujący istniejącą poza nim rzeczywistość, odniesienie do prawdy. Prawdę tę mają stanowić np. Platońskie

⁵⁰ *Ibidem*, s. 206-207.

⁵¹ P. Quinard, *Seks i Trwoga*, Warszawa 2002, s. 89-90.

⁵² V. Descombes, *To samo i inne, Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, Warszawa 1996, s. 218.

Idee, lub inne uniwersalne byty, na które od wieków tradycyjnie powołuje się filozofia (Jaźń, Bóg, Absolut, Podmiot transcendentálny itp.).

Postmodernizm – przeciwnie niż Platon – postuluje afirmację pozoru, opierając się na pierwszym z tych znaczeń. Drugie zyskuje na gruncie tej filozofii jednoznacznie negatywny charakter. Wedle postmodernistów, punktem wyjścia takiego przewartościowania pozoru jest krytyka dokonana przez Nietzschego. Zauważył on, że koncepcja prawdy, rozwijana w filozofii od czasów greckich, wspiera się na dwóch założeniach, z których pierwsze rzadko było kwestionowane, drugie zaś w ogóle nie zostało zauważone⁵³.

Po pierwsze – mówiąc o prawdzie zakłada się istnienie jakiejś rzeczywistości, która może być celem poznania. Poznawanie to właśnie docieranie do prawdy – odsłanianie bytu, który jest ukryty i staje się dostępny dzięki określonym zabiegom poznawczym⁵⁴.

Po drugie – prawda jest uważana za coś niezwykle cennego, stanowi niepodważalną wartość, tak w filozofii, jak i w całej zachodniej kulturze. Dążenie do niej to pewien ideał – zauważa Nietzsche – nie tylko poznawczy, ale także moralny. Znaczenie tej waloryzacji budzi podejrzliwość filozofa⁵⁵.

„Żąda prawdy wymaga krytyki – uważa Nietzsche – trzeba wartość prawdy na próbę poddać w wątpliwość”⁵⁶. I wątpiąc w wartość prawdy filozof stawia pytanie: co zyskuje ten, kto powołuje się na autorytet prawdy? Co zyskuje, głosząc, że można do niej dotrzeć, moźolnie oddzielając prawdę od fałszu, by ustrzec się fikcji, pozoru?

Nietzsche, zauważa Deleuze, pierwszy wskazuje na doniosłość podziału ludzkiego doświadczenia na prawdę i pozór. Sens tego podziału to wartościowanie moralne: prawda powiązana zostaje z dobrem, fałsz zaś, oszukańczy pozór, ze złem, które powinno zostać zażegnane. „Człowiek, który nie chce żyć w nieprawdzie chce lepszego świata i lepszego życia – powiada za Nietzschem Deleuze – wszystkie jego racje, by nie żyć w nieprawdzie są racjami moralnymi. Jednym z jego głównych zajęć jest rozdzielenie błędów, [...] oskarża on i osądza życie, ujawnia pozór”⁵⁷.

Wartościowanie służy więc, w ujęciu Nietzschego, modyfikacji realnego życia, tj. takiego wpływu na działanie jednostki, aby zgodne było z tym, co uznaje się za prawdziwe. Prawdę, Dobro czy Boskość, które łączą się w takim wartościowaniu, uważa

⁵³ Zob. F. Nietzsche *F. Poza dobrem i złem*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, Warszawa 1912.

⁵⁴ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1997, s. 100-115, 157, zob. też: B. Allen, *Prawda w filozofii*, Warszawa 1994, s. 55, 79.

⁵⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 100-115.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności, pismo polemiczne*, Warszawa 1911, s. 24.

⁵⁷ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 102.

się za „wartości wyższe nad życie”⁵⁸ i tym samym stają się one prawodawcze, czyniąc z jednostki „zwierzę stadne, stworzenie uległe i obłąskawione”⁵⁹.

Dzięki temu popęd do prawdy sprzyja życiu wspólnoty ludzkiej, jej możliwościom przetrwania jako gatunku, a także możliwościom przetrwania jednostki w ramach tej wspólnoty. W tym sensie prawda „jest błędem, bez którego gatunek ludzki nie mógłby się obejść” – powiada Nietzsche⁶⁰.

Powołując się na autorytet Prawdy, kultura posługuje się tresurą i selekcją, skierowaną przeciw aktywnym siłom twórczej jednostki, w imię jej dopasowania do społeczności i wyznawanych przez nią wartości⁶¹. Narzędziem tej tresury jest właśnie „fikcja wartości wyższych”, których rzekome odniesienie do „prawdziwej rzeczywistości” pozbawia piętna subiektywizmu.

Postmodernizm rozwija i radykalizuje krytykę dokonaną przez Nietzschego: Michel Foucault mówi wprost: „prawda jest bez wątpienia formą władzy”⁶². Tym samym sprzeciwia się mitowi zachodniej kultury, wedle którego dążenie do prawdy jest działaniem szlachetnym i bezinteresownym. „Prawda nie jest łupem wolnych duchów, owocem wytrwałej samotności, ani przywilejem zdobywców wolności – mówi Foucault – jest rzeczą z tego świata: powstaje wyłącznie za sprawą wielorakich przymusów. I wywołuje normalne skutki władzy”⁶³.

Dla Foucault, tak jak dla Nietzschego, panowanie jest związane z wytwarzaniem prawdy, tj. z oceną prawdziwości wypowiedzi. Miejscem tej oceny jest dyskurs: funkcjonujący społecznie system wypowiedzi z wpisanymi wń pojęciami i zasadami, „które oddzielają prawdę od fałszu, a zarazem ustanawiają owo swoiste władztwo prawdy”⁶⁴. Reguły te wytwarzają wiele społecznych wyobrażeń dotyczących „prawdziwej” rzeczywistości, a jako że prawda jest uświęconą wartością – skutkiem tych wyobrażeń jest powszechne uzgodnienie z nimi praktyki zachowań. Tym samym panowanie nad regułami dyskursu oznacza często niewymuszone panowanie nad społeczną praktyką i dlatego dyskurs „jawi się jako dobro [...], które stawia już u swego zarania [...] problem władzy”⁶⁵. Władza ma więc tylko w skrajnych przypadkach postać jawnej przemocy. „Ogólnie mówiąc nakaz, wykluczenie, zakaz nie mają wiele wspólnego z istotną formą

⁵⁸ *Ibidem*, s. 103.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 147.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, t. 5, Warszawa 1906, s. 156.

⁶¹ G. Deleuze *Nietzsche i filozofia*, s. 141-149.

⁶² M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1978*, Oxford 1988, s. 107, cyt. za: B. Allen, *op. cit.*, s. 174.

⁶³ M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York 1980, s. 131, cyt. za: B. Allen, *op. cit.*, s. 174.

⁶⁴ B. Allen, *op. cit.*, s. 195.

⁶⁵ M. Foucault, *Archeologia Wiedzy*, Warszawa 1977, s. 155.

władzy – mówi Foucault – to formy jej krańcowe [...]. Zależności władzy są przede wszystkim wytwórcze⁶⁶.

Władza wytwarza rzeczywistość: „obiektywną”, ale też „subiektywną”. Konstruuje przede wszystkim ludzkie podmiotowości – to w relacjach społecznych dowiadujemy się „prawdy o sobie”, zyskujemy tożsamość. Podmiot skonstruowany przez praktyki dyskursywne staje się „przekładnią władzy”: wypowiadając prawdę, współtworzy dyskurs, którego jest ogniwem. „Władza zmusza nas do wytwarzania prawdy i nie możemy sprawować władzy inaczej niż wytwarzając prawdę – mówi Foucault – [...] musimy mówić prawdę, jesteśmy zmuszeni i skazani na wyznawanie prawdy albo na jej znajdowanie”⁶⁷. Te „rytuały prawdy” i zarazem „rytuały władzy” tkwią w języku i innych systemach znakowych – narzędziach społecznej komunikacji.

To język narzuca nam wyobrażenia dotyczące rzeczywistości oraz wyobrażenia, jakie mamy o sobie samych. W przekonaniu użytkowników języka, prawdziwość wypowiedzi warunkuje jej związek z pozajęzykową rzeczywistością. A więc – sam język stwarza pewną fikcję, czy też iluzję – mówi o bytach, których istnienia nie sposób dowieść, lecz których istnienie postuluje i w które każe nam wierzyć. Sugeruje więc własną „przezroczystość” i w tym sensie stanowi oszukańczy pozór.

Poszczególne dyskursy nie stanowiłyby jednak jednego systemu, wrażliwego na możliwość szerszego wykorzystania, gdyby nie uzgadniały się ze sobą i nie oferowały określonej wizji rzeczywistości i określonego systemu wartości. Ich uzgodnienie i zarazem legitymizacja następuje poprzez odwołanie do jednego metadyskursu, totalnej opowieści, która sama nie potrzebuje już żadnego uprawomocnienia, gdyż przyjmowana jest na wiarę. W przypadku Platońskiego *Polityka*, taką funkcję spełniało odwołanie do mitu. To święta opowieść miała ostatecznie legitymizować władzę jedynego króla, bez dociekania prawdziwości samej tej opowieści.

Jak zauważa Jean-François Lyotard – dyskurs pretendujący do prawdziwości potrzebuje uprawomocnienia przez jakiś metadyskurs (fr. *métarécits*), różny w swych regułach od samej tej wiedzy, żaden dyskurs bowiem „nie może wiedzieć i pozwalać wiedzieć, że jest wiedzą prawdziwą, nie uciekając się do innej wiedzy, opowieści”, choć jest ona dla niego „niewiedzą”⁶⁸.

Analizując dalej takie uprawomocniające metaopowieści Lyotard zauważa, że zawsze odwołują się one z jednej strony do jakiegoś wzorcowego bytu, stanowiącego Prawdę, z drugiej zaś do podmiotu, któremu poznanie tej prawdy jest dane i z uwagi na które dysponuje on społecznym autorytetem. „Bóg albo Życie albo jakieś wielkie

⁶⁶ *Idem, Politics, Philosophy, Culture...*, s. 118, cyt. za: B. Allen, *op. cit.*, s. 182.

⁶⁷ *Idem, Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1976, s. 34.

⁶⁸ J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 92.

A wyznacza *y* do dysponowania autorytetem, ale *y* jest jedynym świadkiem tego nadania” – zauważa Lyotard⁶⁹.

Owe metadyskursy to zarówno religijne mity (opowieści o Powstaniu Świata, Królestwie Bożym itp.), wielkie narracje filozoficzne (np. heglowska opowieść o dążeniu Ducha Obiektywnego do samopoznania i wolności), a także wszelkie systemy przekonań, leżące u podstaw kultury (np. oświeceniowa opowieść o emancypacji ludzkości od niewiedzy i zniewolenia na drodze postępu). Wszystkie te opowieści głoszone są przez określone jednostki, które z racji „dostępu do Prawdy” dysponują autorytetem (przywódcy religijni, oświeceni filozofowie, ideolodzy, naukowcy itp...) ⁷⁰.

Metaopowieści, po platońsku, łączą Prawdę o rzeczywistości z Dobrem i moralnym Pięknem. Na przykład idea postępu ludzkości wydaje się nie tylko prawdziwa, ale sprawiedliwa i słuszna. Zadaniem praktycznym jest pomoc w jej realizacji. Lyotard sądzi, że metanarracje, podobnie jak mity, „uprawomocniają instytucje, praktyki społeczne i polityczne, systemy etyczne, sposoby myślenia, formy symboliczne” itp.⁷¹ Sama narracja nie potrzebuje natomiast żadnego uprawomocnienia, gdyż cechą „wiedzy narracyjnej” jest to, że uprawomocnia się sama w toku społecznej praktyki. „Narracja jest autorytetem samym” – uważa filozof⁷².

W postmodernistycznej optyce, połączenie w dyskursie Prawdy i Dobra, z którym ma się uzgadniać społeczna praktyka, umożliwia władzę. Foucault władzę rozumie jednak specyficznie.

Mówiąc władza, nie mam na myśli *Władzy*, jako zespołu instytucji i aparatów zapewniających poddanie obywateli danemu państwu – zastrzega – [...] władzę trzeba przede wszystkim pojmować jako wielość stosunków siły immanentnych dziedzinnie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i starć przekształca je, umacnia, odwraca; zespół punktów oparcia dla wzajemnych relacji między tymi stosunkami, wskutek czego powstają łańcuchy lub systemy [...]; w końcu owoce strategii, których ogólna intencja lub instytucjonalna krystalizacja dopełniają się w postaci aparatów państwowych, formuł prawa, społecznych hegemonii⁷³.

Filozof pojmuje więc władzę bardzo rozlegle: to w zasadzie sieć szeroko rozumianych relacji społecznej podległości. To np. władza rodzica nad dzieckiem, czy władza mężczyzny nad kobietą, potwierdzona przez rozliczne prawa i obyczaje⁷⁴. „Władza nie jest ani instytucją, ani strukturą, ani czyjąkolwiek potęgą – podsumowuje – jest nazwą udzielaną złożonej sytuacji strategicznej w danym społeczeństwie”⁷⁵.

⁶⁹ *Idem*, *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa 1998, s. 57.

⁷⁰ *Idem*, *Kondycja ponowoczesna*, s. 102.

⁷¹ *Idem*, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 70.

⁷² *Ibidem*, s. 50.

⁷³ M. Foucault, *Wola Wiedzy*, [w:] *idem*, *Historia seksualności*, Warszawa 1995, s. 83-84.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 85.

⁷⁵ M. Foucault, *Wola Wiedzy*, s. 84.

Taka koncepcja władzy staje się podstawą historycznych analiz filozofa, w których XVIII wiek uznany zostaje za przełomowy w kulturze Zachodu. Powodem tego przełomu i w efekcie uformowania się nowoczesnego społeczeństwa, jest zmiana „technologii władzy”, jaka się wtedy dokonuje.

Nowa strategia władzy w niewielkim stopniu opiera się na przemocy. Wykorzystuje raczej ciągle urabianie jednostek w procesie społecznej kontroli. Różne formy dyscypliny i nadzoru, obecne o wiele wcześniej w instytucjach takich, jak klasztory, szpitale, szkoły zostają wykorzystane przez władzę do kontroli i tresury społecznej. „Można powiedzieć, że dyscypliny są technikami umożliwiającymi zarządzanie ludzkimi zbiorowościami”⁷⁶ – mówi Foucault. Zaznacza, że ten sam problem staje przed każdym systemem władzy.

Jednak specyfiką dyscyplin jest to, że zamierzają one opracować taką taktykę władzy wobec zbiorowości, która odpowiadać będzie trzem kryteriom: uczyni sprawowanie władzy możliwie najmniej kosztownym (ekonomicznie – dzięki niskim wydatkom, z jakimi się wiąże; politycznie dzięki dyskrekcji, niewielkiemu uzewnętrznieniu, względnej niejawności i słabemu oporowi, jaki wzbudza); sprawi, że społeczne skutki władzy osiągną maksimum natężania i możliwie największy zasięg bez niepowodzeń i luk: na koniec powiąże ten ekonomiczny przyrost władzy z wydajnością aparatów, wewnątrz których się ją sprawuje (pedagogicznych, wojskowych, przemysłowych czy medycznych, bez różnicy), krótko mówiąc, zwiększy podatność i przydatność wszystkich elementów systemu⁷⁷.

Ideą władzy dyscyplinarnej jest takie ukształtowanie podmiotów uwikłanych w społeczne relacje, aby po pierwsze – nakłonić je do działania zgodnego ze strategią władzy, a po drugie – aby przymus ten wolny był od represji i jawnej przemocy, a to staje się osiągalne tylko wówczas, gdy podmioty te same uznają takie działanie za słuszne. Stają się wtedy doskonałymi przekazywaczami relacji władzy. Taki proces zniewalania jednostek przez władzę Foucault określa jako *blokowanie* i *ujarzmienie*⁷⁸.

Blokowanie, fr. *investissement* – oznacza zarówno osaczenie, zablokowanie możliwości, jak i inwestycję, lokatę, która ma się z zyskiem zwrócić.

Ujarzmienie, fr. *assujettissement* – ujarzmienie, podległość, która jest skutkiem konstrukcji podmiotu, czyli „ja” (*sujet*).

Blokowanie odnosi się bezpośrednio do ciał, których dyscyplinowanie staje się opłacalną inwestycją dla władzy, nie byłoby ono jednak skuteczne, gdyby władza nie sięgnęła jaźni dyscyplinowanych jednostek, a ściśle mówiąc – nie powołała jej do istnienia. Foucault tak wyjaśnia związki między tymi pojęciami:

ciało zanurzone jest bezpośrednio w sferze polityki, stosunki władzy wpływają na nie wprost: blokują je, naznaczają i urabiają, torturują, zmuszają do rozmaitych prac, różnych obrzędów, domagają się

⁷⁶ *Idem*, *Nadzorować i karać*, Warszawa 1998, s. 212.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 212.

⁷⁸ Stosuję tu przykład i oryginalną pisownię terminów za T. Komendantem, zob.: T. Komendant, *Posłowie tłumacza*, [w:] M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 309-310.

odeń znaków. To polityczne blokowanie ciała wiąże się na zasadzie skomplikowanych i wzajemnych zależności z jego wykorzystaniem ekonomicznym [...], ale sprowadzanie go do siły roboczej jest możliwe nie wcześniej, nim zostanie włączone w system ujarzmienia [...], jego siła staje się pożyteczna dopiero wówczas, kiedy będzie ciałem produktywnym i ujarzmionym zarazem⁷⁹.

Warunkiem ujarzmienia jest skonstruowanie podmiotu, subiektywności, która staje się obiektem zabiegów władzy. Jej prototypem jest stare, teologiczne pojęcie duszy. „Zamiast widzieć w duszy reaktywne resztki jakiejś ideologii, trzeba dostrzegać w niej aktualny korelatyw pewnej technologii sprawowania władzy nad ciałem – twierdzi Foucault. „Dusza” nie jest złudzeniem, „jest ciągle produkowana wokół ciała [...] dzięki funkcjonowaniu władzy, której podlegają ci, których się karze, i szerzej – ci, których się nadzoruje, których się tresuje i koryguje, szaleńcy, dzieci, uczniowie, skolonizowani, ci, których przykuwa się do warsztatu pracy i kontroluje przez całe życie”⁸⁰.

W tym miejscu koncepcja władzy łączy się z poglądami Foucault na genezę i funkcję wiedzy opartej na konstrukcji podmiotu. To zapotrzebowania władzy powołują tę wiedzę do istnienia. Filozof porzuca tradycyjne wyobrażenia, że „wiedza rodzi się tam, gdzie ustają związki z władzą i można ją rozwijać jedynie poza jej nakazami, wymogami i interesami”⁸¹.

Na wzór pojęcia duszy, nowa technika władzy tworzy serię podobnych i powołuje do życia szereg nauk na tych pojęciach opartych: tzw. nauk o człowieku. Istotą tych nauk nie jest jednak bezinteresowne poznanie, ale wspieranie władzy w jej dążeniach.

Zbudowano rozmaite koncepcje i wykrojono rozmaite dziedziny analizy: psyche, subiektywność, indywidualność, świadomość itp. Na niej wzniesiono gmach technik i dyskursów naukowych. Nie powinno nas to jednak zmylić: nie zastąpiono duszy [...] rzeczywistym człowiekiem [...] Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarzmienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia *dusza*, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała⁸².

Oparte na chrześcijańskim pojęciu duszy pojęcie psychiki, subiektywności, otwiera nauce możliwość nowych dziedzin poznania, powoduje „epistemologiczne odblokowanie” i powstanie takich nowych dyscyplin naukowych, jak np. medycyna kliniczna, psychiatria, psychologia dziecka, psychopedagogika czy racjonalizacja pracy⁸³. Przedmiotem zainteresowania tych nauk jest „jednostka – taka, jaką można opisać, wymierzyć, ocenić, porównać z innymi, zachowując całą jej indywidualność; a zarazem jednostka, którą trzeba tresować lub korygować, trzeba klasyfikować, normalizować,

⁷⁹ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 27.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 30.

⁸¹ *Ibidem*, s. 29.

⁸² *Ibidem*, s. 30.

⁸³ *Ibidem*, s. 217.

wykluczać itd.”⁸⁴. W przeciwieństwie do opisu stosowanego w naukach o przyrodzie, opis w naukach o człowieku nigdy nie jest niewinny. Umożliwia go skonstruowanie norm, wedle których bada się i opisuje jednostki. „Sędziowie normalności są wszędzie – mówi Foucault – żyjemy w społeczeństwie profesorów-sędziów, lekarzy-sędziów, wychowawców-sędziów; wszyscy oni narzucają powszechną władzę normatywu i każdy z nich na swoim poletku podporządkowuje mu ciało, gesty, zachowania, sprawowanie, postawy i osiągnięcia”⁸⁵.

Mimo arbitralnego i wartościującego charakteru, normy i procedury oceniania na nich oparte traktuje się jako obiektywne. I to właśnie splendor naukowej racji uzasadnia działania korygujące i naprawcze wobec jednostek odbiegających od normy: zamykanie nienormalnych w szpitalach psychiatrycznych, czy sankcjonowanie niepoprawnych w szkole. W ten sposób władza włącza jednostki w system ujarzmiania⁸⁶.

Mimo że nauki społeczne pełnią kluczową rolę we współczesnej technologii władzy, same te procedury i techniki, „służące do narzucania obowiązku, nadzorowania i kontrolowania zachowania jednostek”⁸⁷, znane były od dawna. Rozwinęły się one jeszcze przed XVIII wiekiem, paradoksalnie, nie na gruncie nauki, ale na gruncie religii, i zostały później wchłonięte, wraz z chrześcijańską koncepcją duszy, na której się opierały.

Foucault opisuje ich genealogię, cofając się aż do czasów antycznych, i uwypukla zmianę, jaka się dokonała wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa. Powstała wówczas nowa technika władzy, którą filozof nazywa *władzą pastoralną*, która z czasem się wyemancypowała i złączyła z dyskursem naukowym. Tylko zachodnioeuropejskie społeczeństwa – zauważa Foucault – rozwinęły, „osobliwą technikę władzy, traktującą olbrzymią większość ludzi jako stado z kilkoma pasterzami”⁸⁸.

Aby odpowiedzieć na pytanie, jakie mechanizmy władzy chrześcijaństwo „wprowadziło w świat rzymski”⁸⁹, Foucault jeszcze raz sięga do Platońskiego *Polityka* i motywu władcy jako pasterza ludzi. Śledząc meandry Platońskich rozważań, Foucault ponownie podkreśla niepowodzenia filozofa we wskazaniu, metodą podziału, na czym polega królewska umiejętność rządzenia ludzkim stadem⁹⁰. „Na podstawie różnych gatunków tworzących stado nie można orzec, czy król jest, czy nie jest kimś w rodzaju pasterza – podsumowuje Foucault – jesteśmy w stanie to uczynić dopiero poprzez analizę

⁸⁴ *Ibidem*, s. 186.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 299.

⁸⁶ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 47.

⁸⁷ *Idem*, *Seksualność i władza*, [w:] *idem*, *Filozofia, historia, polityka*, s. 216.

⁸⁸ *Idem*, „*Omnes et singulatim*”..., s. 224.

⁸⁹ *Idem*, *Seksualność i władza*, s. 216.

⁹⁰ M. Foucault, „*Omnes et singulatim*”..., s. 226.

tego, co robi pasterz”⁹¹. Pasterz troszczy się o ludzkie stado, ale troska o ludzi także nie wyróżnia króla. Podobnie niewystarczająca okazuje się analogia rządów Boga i króla, zawarta w micie. „Kiedy Platon zastanawia się w *Polityku*, kim jest władca, [...] kim jest osoba rządząca w państwie, nie mówi o pasterzu, lecz o tkaczu, sięgającym po różne jednostki w społeczeństwie, niczym nici, które następnie wiąże, aby stworzyć wspaniały kobierzec” – zauważa Foucault⁹². Wyciąga stąd paradoksalny wniosek, że, zdaniem Platona, „ludzie, którzy dzierżą władzę nie powinni być pasterzami. Ich zadanie nie podlega na podsycaniu życia grup jednostek, lecz na tworzeniu i zapewnianiu jedności miasta”⁹³. Problem stanowi tu „relacja między jednością a wielością, w ramach miasta i jego obywateli”⁹⁴, natomiast problem pastoralny, który pojawi się wraz z chrześcijaństwem, dotyczy indywidualnej troski duchowego przywódcy „o każdą owcę ze swego stada”⁹⁵.

Władza pastoralna jest więc władzą „indywidualizującą”, chrześcijański duszpasterz – inaczej niż król Platona – potrafi sprawować pieczę nad poszczególnymi jednostkami⁹⁶. Jest to szczególna opieka. Może on wręcz „zobowiązać ludzi do robienia wszystkiego, co konieczne dla ich zbawienia”, wymagając od nich absolutnego posłuszeństwa⁹⁷. Faktycznie sprawuje on nad nimi stały nadzór i ciągłą kontrolę⁹⁸.

„Władzę tę nazwałbym duszpasterstwem – mówi Foucault – czyli istnieniem wewnątrz społeczeństwa kategorii jednostek zupełnie specyficznych i wyjątkowych, których wcale nie określa ich status, zawód, czy indywidualna kwalifikacja intelektualna, [...] jednostek, które w społeczeństwie chrześcijańskim odgrywają rolę przewodnika, pasterza, w stosunku do jednostek, będących ich owcami lub stadem”⁹⁹.

Co więcej, aby wypełnić swój obowiązek, przewodnik musi wiedzieć dosłownie o wszystkim, co robią jego owce, „o wszystkim, co robi stado i każdy z jego członków, w każdym momencie”. Musi również „znać od wewnątrz, co się dzieje w duszy, w sercu jednostki, co stanowi jej najgłębszą tajemnicę”¹⁰⁰: tę tajemnicę jednostka jest zobowiązana wyjawić w rytuale spowiedzi. W ten sposób, duszpasterstwo wnosi ze sobą „serię technik i sposobów dotyczących prawdy i produkcji prawdy” o jednostkach, przeznaczonych do rządzenia nimi w „ciągły i notoryczny sposób”¹⁰¹.

⁹¹ *Ibidem*, s. 227.

⁹² *Ibidem*, s. 228.

⁹³ *Ibidem*, s. 228.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 228.

⁹⁵ M. Foucault, *Seksualność i władza*, s. 208.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 209-210.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 211.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 211.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 208.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 212.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 212.

Nie tylko więc zostaje powołany mechanizm kontroli, w postaci „wiedzy o jednostkach”, ale także mechanizm „wiedzy jednostek o nich samych”¹⁰², gdyż mają one odtąd obowiązek wgłębiania się w swą duszę, autorefleksji, i oceny siebie, wg określonych z góry kryteriów.

Współczesne państwo sięga po te techniki, wykształcone jeszcze w średniowieczu, odrywając je od religijnego podłoża, racjonalizując, i – za pomocą nauki – pożytkując w procesie ujarzmiania jednostek. Foucault traktuje krytycznie tę polityczną racjonalizację, która „wzrastała i była narzucana na przestrzeni dziejów”¹⁰³, opierając się najpierw „na idei władzy pastoralnej” i niosąc ze sobą nieuniknioną indywidualizację i totalizację władzy¹⁰⁴. „Nasze społeczeństwa okazały się naprawdę demoniczne – uważa filozof – bowiem przypadkowo połączyły ze sobą owe dwie gry – grę miasto-obywatel oraz grę pasterz-stado – w czymś, co nazywamy nowoczesnymi państwami”¹⁰⁵.

Wydawało by się, że nie ma ucieczki przed ujarzmieniem przez władzę: spożytkowując techniki obserwacji, rejestracji danych oraz sankcjonując odchylenia od norm, przenika ona i kontroluje organizm społeczny, a każda jednostka staje się jej ogniwem. Używając metafory Platona, można powiedzieć, że dzięki związkom między władzą a prawdą trudno uciec z Platońskiej jaskini. Nie dlatego jednak, że – jak chciał Platon – nie możemy dotrzeć do prawdziwego świata, ukrytego za grą odbić i cieni, lecz przeciwnie – dlatego, że nie możemy uwolnić się od wrażenia, że inna, prawdziwa rzeczywistość istnieje gdzieś poza tym, czego doświadczamy w zamknięciu. Postmoderniści sądzą, że właśnie to wrażenie czyni z nas jednostki po nietzscheańsku uległe wobec funkcjonujących społecznie dyskursów, które nam dyktują, co mamy myśleć i jak mamy działać.

Paradoksalnie jedyną nadzieją na wolność jest uświadomienie sobie pozorności bytu i dobrowolne pozostanie w jaskini. Wolność to właśnie afirmacja igrających na ścianie cieni, świadome pozostanie w „królestwie pozorów i odbić”¹⁰⁶. „Udziałem wszelkiej rzeczy, [...] jest odniesienie do stanu pozoru” – powiada Deleuze i ten, kto to rozumie „nie pozwala się wyciągnąć z jaskini”¹⁰⁷, lecz znajduje coraz to inne jaskinie, nałożone na siebie „warstwowo”, wciąż inne, różnicujące się w nieskończonych możliwościach. Jeśli chce, może się w nich „zagrzebać”, „przepełniony najwyższą formą wszystkiego, co jest”, tj. fundamentalną zmiennością i różnorodnością świata. Wówczas, pozbawiony mocy oszustwa pozór stanie się spektaklem na skalnych ścianach, który można

¹⁰² *Ibidem*, s. 214.

¹⁰³ M. Foucault, „*Omnes et singulatim*”..., s. 246.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 246.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 232.

¹⁰⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 206.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 207.

podziwiać, ale w który niekoniecznie należy wierzyć. „Trzeba uwolnić się od dylematu prawda-falsz, byt-niebyt” – mówi Foucault – i pozwolić fantazmatom-pozorom „prowadzić swe tańce, odgrywać ich pantomimę”¹⁰⁸.

To Nietzsche pierwszy uwolnił się w jaskini. Usunął ideę prawdziwości świata¹⁰⁹, a to, co pozostało po tym zabiegu to baśń, coś, co się opowiada i co istnieje tylko w opowiadaniu. „Świat jest czymś, co się opowiada – komentuje Nietzschego Pierre Klossowski – opowiadany zdarzeniem, a więc interpretacją: religia, sztuka, nauka, historia – tyleż rozmaitych interpretacji świata, czy raczej – tyleż wariantów baśni”¹¹⁰.

Snucie baśni nigdy się nie kończy. „Jeśli interpretacja nigdy nie może być zakończona, to jest tak po prostu dlatego, że nie ma czego interpretować – mówi Foucault – nie istnieje nic absolutnie pierwszego, co byłoby przedmiotem interpretacji, w istocie bowiem wszystko jest już interpretacją, każdy znak jest sam w sobie nie rzeczą, która poddaje się interpretacyjnym zabiegom, lecz interpretacją innych znaków”¹¹¹.

Takie są ostateczne konsekwencje Deleuzjańskiego odrzucenia platonizmu: nie ma Platońskich dobrych i złych kopii, w pewnym sensie wszystkie kopie są dobre. Wszelki byt okazuje się pozorem, czy – jak mówi Foucault – „zdarzeniem”, bezcielesnym i natrączywie beczasowym, rozrywającym krąg imitujący wieczność nieprzeniknioną jednostkowością¹¹². Uwolniony od waloru prawdziwości, świat odzyskuje swoją wartość w różnorodności i bogactwie. Nie ukrywa już swej fikcyjności i w ten sposób staje się bajką lub baśnią (łac. *fabula*, fr. *fable*), w której zdemaskowany pozór traci moc oszustwa i władzy.

Deleuzjańskie „odwrócenie platonizmu” jest więc opowieścią, która nie kończy się na przewrotnej interpretacji antycznego tekstu: wiedzie nas od Platońskiej obawy o istnienie Idei, ujawniającej się w próżnym wysiłku odróżnienia zjawisk od pozorów, poprzez Nietzscheańskie wątplenie w prawdę, do Foucaultowskiej krytyki współczesnych technik władzy. W tej opowieści, umowność prawdy wskazuje na umowność władzy i ma znaczenie nie tylko teoretyczne, ale i moralne: stawką ontologii jest świadomość jednostki i dostępny jej obszar wolności. „Nie jest to próba umożliwienia metafizyki [...] – mówi o swych dociekaniach Foucault – lecz próba nadania impetu tak silnego i dalekosiężnego, jak to tylko możliwe, nieskończonemu dziełu wolności”¹¹³. I dlatego „odmienić platonizm” to zarazem „nachylić go ku większemu współczuciu dla rzeczywistości, dla świata i dla czasu”¹¹⁴.

¹⁰⁸ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, s. 55.

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 29-30.

¹¹⁰ P. Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 62.

¹¹¹ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 258.

¹¹² *Idem*, *Theatrum Philosophicum*, s. 53.

¹¹³ *Idem*, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *Filozofia, historia, polityka...*, s. 289.

¹¹⁴ *Idem*, *Theatrum Philosophicum*, s. 53-54.

Bibliografia

- Allen B., *Prawda w filozofii*, Warszawa 1994.
- Descombes V., *To samo i inne, Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, Warszawa 1996.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1997.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 191-220.
- Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marks*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Wola Wiedzy*, [w]: *Historia seksualności*, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Archeologia Wiedzy*, Warszawa 1977.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Klossowski P., *Nietzsche, politeizm i parodia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3.
- Liotard J-F., *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.
- Liotard J-F., *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa 1998.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności, pismo polemiczne*, Warszawa 1911.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, Warszawa 1906.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, [w]: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1912.
- Platon, *Polityk*, [w]: Platon, *Dialogi*, T II, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Quinard P., *Seks i Trwoga*, Warszawa 2002.

GILLES DELEUZE I MICHEL FOUCAULT O PLATOŃSKIM POLITYKU. OD POZORÓW PRAWDY DO KRYTYKI WŁADZY

Streszczenie

Osobliwa interpretacja Platońskiego „Polityka” doprowadza Gillesa Deleuze’a do uznania, że grecki filozof nie był pewien możliwości odróżnienia świata zmysłowego, jako odbicia Idei, od świata, który jedynie pod to odbicie się podszysza. W postmodernistycznym ujęciu, Platońskie zwątpienie w możliwość rozpoznania prawdy otwiera drogę innej filozofii, w której świat jest „kopią bez oryginału”, symulacją prawdy, ukrywającą jednak swe fałszywe oblicze. Ta własność świata, możliwość pozorowania swojego odniesienia do ukrytej za językiem obiektywnej rzeczywistości, powoduje, że idea Prawdy jest niebywale wrażliwa na polityczne wykorzystanie. Prekursorem takiego podejścia jest, wg postmodernistów, Nietzsche, który pyta o polityczny interes skrywany za pragnieniem mówienia innym „prawdy”, a także narzucania jej siłą. Michel Foucault podejmuje ten wątek uznając, że „prawda”, zwłaszcza w naukach społecznych, ma znaczenie polityczne: służy *ujarzmianiu i blokowaniu* ludzkich jednostek. Filozof odnajduje te praktyki we współczesnych i historycznych formach władzy. Może nas od nich uniezależnić jedynie uświadomienie sobie fikcyjnej natury rzeczy, zdemaskowanie oszustwa pozoru i w tym sensie „odwrócenie” filozofii Platona, które – paradoksalnie – on sam, wedle Deleuze’a, zapoczątkował.

Słowa kluczowe: postmodernizm, pozór (łac. *simulacrum*), *mimesis*, metadyskurs (fr. *métarécits*), blokowanie (fr. *investissement*), ujarzmienie (fr. *assujettissement*)

GILLES DELEUZE AND MICHEL FOUCAULT ON PLATO'S *STATESMAN*.
FROM APPEARANCES OF TRUTH TO THE CRITIC OF POWER

S u m m a r y

Gilles Deleuze's unique interpretation of Plato's *Statesman* leads him to the conclusion that the Greek philosopher was not certain that it was possible to distinguish the sensory world as a reflection of the Ideas from a world that only impersonates that reflection. In a post-modern take, a Platonic doubt regarding the possibility of recognising the truth opens the way to another philosophy where the world is a "copy without an original", a simulation of a truth that, however, conceals its false face. That property of the world, the possibility of simulating its reference to an objective reality concealed behind language means that the idea of Truth is exceptionally sensitive to political exploitation. According to post-modernists, Nietzsche is the precursor of this approach. He examined the political interests concealed behind the desire to tell the "truth" to other people, and also of imposing it on them by force. Michel Foucault took up this theme by recognising that the "truth" – particularly in the social sciences – has political significance: it serves to *subjugate* and *invest* individuals. The philosopher finds these practices in the contemporary and historical techniques of power. We cannot free ourselves of them without realization of the matter's fictional nature and the unmasking of the deception of appearance, and in this sense "inverting" Plato's philosophy, which – paradoxically – in Deleuze's view he himself began.

Keywords: postmodernism, appearance, simulacrum (Latin: *simulacrum*), *mimesis*, metadiscourse (French: *métarécits*), investment (French: *investissement*), subjugation (French: *assujettissement*)