

Katarzyna Dworakowska

Uniwersytet Warszawski

Wydział Pedagogiczny

ORCID: 0000-0001-5622-6947

Sztuka bycia nikim, czyli o problemie odpodmiotowienia jako akcie oporu

Summary

THE ART OF BEING NOBODY

The aim of the article is to analyse Foucault's pedagogy of resistance that positions itself not against power but against the states of domination. The states of domination, being the states of coagulation, annihilate the flow of the power-freedom force. In the first part of the paper, the vital relation between freedom and power as well as two opposed modes of production of the subject are presented (passive subjection that is *assujettissement* and active subjectivisation that is *subjectivation*). The second part is devoted to the issue of being nobody. Therein, being nobody is conceived of as the situation that completely works for the flow of the power-freedom force and at the same time is directed against identity as one of the states of domination.

Key words: Foucault, power, freedom, resistance, desubjectivation

red. Paulina Marchlik

Jedną z najcelniejszych oraz najbardziej płodnych intelektualnie analiz władzy oraz sposobu, w jaki funkcjonuje ona we współczesnych społeczeństwach jest analiza dostarczona przez Michela Foucaulta. Jej niesłabnącej aktualności oraz znaczenia można upatrywać w tym, że zamiast łatwych, fasadowych rozstrzygnięć oraz gotowych odpowiedzi oferuje ona nieustanny ruch myśli, który celnie trafia w potrzeby jednostki zanurzonej w „płynnej nowoczesności”. W Foucaultowskiej optyce władza nie tylko zyskuje postać bezosobowej sieci,

lecz także nierozzerwalnie związana jest z wolnością. Przyjmując tę perspektywę badawczą można zatem powiedzieć, że nie jest możliwe myślenie oporu, buntu, wyzwolenia czy też, jeszcze inaczej, rebelii bez jednoczesnego myślenia władzy, która czyni owe akty sprzeciwu możliwymi. Tak jak transgresja zawsze uwarunkowana jest granicą, poza którą wykracza, tak opór będzie w nieunikniony sposób naznaczony siłą, której się przeciwstawia. Innymi słowy mówiąc, rozważania o oporze „w społeczeństwie takim, jak nasze” trzeba zacząć od charakterystyki władzy.

Witalistyczny przepływ władzy

Przypomnijmy zatem, w jaki sposób Foucault opisuje władzę. W przeciwieństwie do modelu, który filozof nazywa jurydyczno-dyskursywnym, w zaproponowanym przez niego sposobie analizy władza nie jest osobową władzą suwerena, operującą zakazem i czerpiącą siłę ze swej widzialności. Jest ona siecią, krwiobiegiem przenikającym i ożywiającym tak ciało społeczne, jak i indywidualne. Jak ujmuje to sam Foucault:

Wydaje mi się, że władzę trzeba przede wszystkim pojmować jako wielość stosunków siły immanentnych dziedzinie, 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 czy też, odwrotnie, przesunięcia i zwiastujące podział sprzeczności; w końcu owocne strategie, których ogólna intencja lub instytucjonalna krystalizacja dopełniają się w postaci aparatów państwowych, formuł prawa, społecznych hegemonii (Foucault 1995: 83–84).

Tak rozumiana relacyjna władza jest niejednokrotnie trudna do rozpoznania, jest bowiem władzą, która nie anonsuje samej siebie, jak miało to miejsce w przypadku władzy suwerena, lecz spełnia się w maskowaniu i udawaniu nie-władzy. Konstytutywną cechą relacji władzy jest ich niestałość, mobilność oraz zmienność, które wykluczają trwały podział na pana i niewolnika. Z podatnością na przekształcenia związany jest kolejny atrybut władzy, a mianowicie wpisane w nią, jako jej „niezniszczalny korelat” (tamże: 86), wolność i opór. Jak zaznacza bowiem Foucault: „tam, gdzie jest władza, istnieje też opór i [...] pomimo to, a raczej wskutek tego, nigdy nie znajduje się on na zewnątrz władzy” (tamże). To oznacza zaś, że „w stosunkach władzy zawsze istnieje możliwość

sprzeciwu, bo gdyby nie było możliwości oporu – gwałtownego oporu, ucieczki, podstępny, strategii, które odwracałyby sytuację – to nie byłoby w ogóle stonków władzy” (Foucault 2013a: 226).

W myśli Foucaulta władzo-wolność, w duchu nietzscheańskim, pojmowana jest jako specyficzny sposób bycia siły, jako witalistyczny *agon* ożywiający tkankę naszych ciał. Koncepcja ta w sposób wyraźny przeciwstawia się tradycyjnym teoriom władzy, w których wolność postrzegana jest „jako opozycja władzy: po pierwsze jako nieobecność władzy, siły i przemocy i po drugie, jako zdolność do samodzielnego działania” (Masschelein, Ricken 2003: 143). Tym samym Foucault odwołuje nas od łatwych rozwiązań, w których nasze rozumienie świata da się sprowadzić do prostych opozycji umożliwiających nam wyobrażanie sobie, że upragnione wyzwolenie wyniesie nas do jasnego świata logosu, bez przemocy władzy i kłamstwa. Jak zauważa bowiem Frédéric Gros, Foucault przełamuje istniejącą w klasycznej filozofii utrwaloną opozycję „rozumu i przemocy” (Gros 2012a: 75). Przyjęło się bowiem uważać, że przemoc i rozum wzajemnie się wykluczają, że „rozum, prawda, język, mowa, logos” (tamże: 76) znajdują się na przeciwległym biegunie wobec „przemocy, układu sił, przymusu oraz dominacji” (tamże). „Ta opozycja pojawia się w szeregu sformułowań takich jak: rozum oswoi nas z łańcuchów błędu i ignorancji; prawda jest niezależna od układu sił; wiedza nie jest władzą; wyzwolenie oznacza dostęp do logosu. Tradycyjnie uważa się, że logos oddaje sprawiedliwość wszelkim rzeczom, pokojowo przekazując ich sens, że rozum wyzwoli nas z ograniczeń obskurantyzmu, że dialog jest alternatywny wobec walki, że wiedza pozwala uniknąć przemocy” (tamże). Być może zatem również nasza chęć wyzwolenia się z pęt władzy, ku samorządnej autonomii, nie jest niczym innym niż przedśmiałem, utrwalonym nawykiem myślowym, opartym na pewnej iluzji binarnego układu świata.

Jednocześnie w genealogicznym opisie władzo-wolności, który znajdziemy u Foucaulta, obecny jest jeszcze jeden istotny element, a mianowicie jej anty-antropologiczny rys. Opór nie jest tu bowiem intencjonalnym aktem świadomie działającej jednostki, a zdecydowanie należy do świata bezosobowej siły. Jak pisze Foucault:

punkty, węzły, ogniska oporu rozsiane są w sposób mniej lub bardziej zagęszczony w czasie i przestrzeni, niekiedy zdecydowanie urabiając grupy lub jednostki, to znów rozpalając niektóre miejsca w ciele, niektóre momenty w życiu, niektóre rodzaje postaw. [...] [M]amy [...] do czynienia z ruchomymi i przejściowymi punktami oporu, które przemieszczają rozwarstwienia społeczne, rozbijają i przegrupowują wspólnoty, naznaczają swoim znamieniem

indywidua przez ich odcięcie i nowe wymodelowanie, kreśląc w nich, w ich ciałach i duszach, nie dające się wymazać regiony (Foucault 1995: 86–87).

Władza, jak i wolność, wraz z oporem, jedynie przepływają przez nas. Jednostce zaś, jak się wydaje, pozostaje jedynie zdać się na rozstrzygnięcia „chytrości rozumu”.

Jednak na tę perspektywę, u późnego Foucaulta, nakłada się perspektywa antropologiczna (jeśli bowiem chcemy podtrzymać tezę o braku zerwania w jego myśli, musimy zgodzić się na współistnienie tych dwóch porządków: pierwszego, czysto genealogicznego, ustanawiającego prymat bezosobowych sił, w którym jednostka nie jest niczym innym niż epifenomen owych sił, oraz późniejszego, pochodzącego z okresu problematykacji, który kładzie nacisk na działanie wolnej jednostki). Bez wdawania się w szczegółowe rozstrzygnięcia dotyczące możliwości jednoczesnego utrzymania wspomnianych porządków, można przyjąć (choć i to założenie pozostaje problematyczne), że jeśli jednostka nie jest czymś heterogenicznym wobec pola władzo-wolności, to właśnie jako siła pozostaje wolna i całkowicie zanurzona we wzajemnej grze władzy i wolności. I właśnie jako taka może przeciwstawić się w temu, co zaburza i unicestwia rytm owego przepływu, to znaczy stanom dominacji.

Upodmiotowienie kontra ujarzwienie

Jeśli by zatem myśleć Foucaultowską pedagogię oporu, to byłaby ona skierowana nie przeciw władzy, ale przeciw dominacji. To nie władza, wraz z jej przymusem, jest tu postrzegana jako zło i zagrożenie. Tym, co niebezpieczne jest dominacja, będąca stanem zakrzepnięcia relacji władzy, wykluczającym konstytutywną cechę władzy, czyli odwracalność stosunków. W stanach dominacji – wyjaśnia Foucault – „stosunki władzy, zamiast być mobilne i umożliwiać różnym partnerom modyfikującą je strategię, okazują się zablokowane i zakrzepłe” (Foucault 2013a: 214). Można zatem powiedzieć, że dominacja niszczy władzę, ponieważ niszczy wpisaną w nią wolność, unicestwiając witalistyczny ruch władzo-wolności¹. Być może właśnie w tej przestrzeni można ulokować postulowany filozoficzny etos – do którego jeszcze powrócimy – a który Foucault nazywa „postawą graniczną” (Foucault 2000: 289).

¹ U późnego Foucaulta pojawia się, nieobecne wcześniej, wyraźne odróżnienie między relacjami władzy, rozumianymi jako „strategiczne gry między wolnościami” (Foucault 2013a: 236) a stanami dominacji, „które są tym, co zwykle nazywamy władzą” (tamże: 237).

Postulat nowego filozoficznego etosu pojawia się w późnym dziele Foucaulta, wpisując się w ten sposób w jego badania nad podmiotowością starożytnych Greków i Rzymian. To właśnie w tym aktywnym sposobie wytworzenia podmiotu, czyli samego siebie – przeciwstawnym do bycia biernym obiektem ujarzmiania jako sposobu produkcji współczesnego podmiotu – najczęściej dostrzega się możliwość wymknięcia się opresji i uciskowi. Istnieją bowiem, jak przypomina Foucault w jednym ze swoich późnych tekstów, „dwa znaczenia słowa «podmiot»: bycie podmiotem czegoś, poprzez podleganie kontroli i zależność, oraz bycie związanym z własną tożsamością przez świadomość oraz samowiedzę” (Foucault 2002a: 331). Któż zatem, skoro jesteśmy skazani na bycie podmiotem, nie wolałby stać się nim poprzez relację z samym sobą? I tak na przykład Ian Leask w artykule *Beyond Subjection: Notes on the later Foucault and Education*, wychodząc od Foucaultowskiej koncepcji władzy i możliwości aktywnego sposobu upodmiotowienia, argumentuje, że edukacja nie powinna być postrzegana tylko i wyłącznie w kategoriach opresji. Należy bowiem myśleć również o jej potencjale opozycyjnym². Na marginesie dodajmy, że przekonanie o tym, iż edukacja nosi w sobie zarówno potencjał reprodukcji społeczno-kulturowej, czy też używając Foucaultowskiej terminologii, lepienia posłusznych ciał, jak i potencjał sprzeciwu i niesubordynacji wobec tych procesów, jest jednym z podstawowych założeń pedagogiki krytycznej. „Innymi słowy: relacje władzy, które (całkiem dosłownie) tworzą edukację mogą być postrzegane, zgodnie z terminologią Foucaulta, jako twórcze, «umożliwiające» oraz pozytywne” (Leask 2012: 68). Istnieje bowiem zawsze „możliwość aby nauczyciele i studenci tworzyli nowe kulturowe formy, nowe relacje, nowe typy upodmiotowienia” (tamże). Główną zaś rolę, w realizacji owego potencjału opozycyjnego, odgrywa, tak akcentowana przez Foucaulta, postawa krytyczna. Nie idzie tu jednak, jak podkreśla Leask, o zaledwie sprzeciw „jako bezmyślny odruch (nawet jeśli opór często manifestuje się właśnie w ten sposób)” (tamże: 67), lecz o głęboką przemianę nieustannie pobudzaną przez krytycyzm.

O ile z łatwością możemy zgodzić się z postulatem Leaska, że potrzebne są nowe sposoby już nie ujarzmiania, ale upodmiotowienia, o tyle dodać musimy, że zagrożenie, iż przeobrażą się one w stany dominacji pozostaje aktualne. Największym zagrożeniem edukacji nie jest bowiem zmienny przepływ władzo-wolności, ale właśnie skostnienie stanu dominacji.

² Teżę, mówiącą o tym, że edukacja i emancypacja niekoniecznie są „jak woda i olej”, rozwijają także autorzy specjalnego numeru *Paedagogica Historica* (2019 vol. 55) poświęconego temu zagadnieniu.

Imię twoje...

Wydaje się jednak, że znacznie bardziej interesującą kwestią, zamiast myślenia o edukacji jako o innym niż dotychczasowy sposobie wytwarzania podmiotu, jest to, czy dałoby się pomyśleć edukację jako przestrzeń odpodmiotowania. Tym, co najważniejsze dla edukacji, ujętej w optyce Foucaultowskiej, nie byłoby bowiem odnajdywanie, lecz gubienie siebie, a etymologicznego źródła dla tak rozumianego procesu należałoby szukać nie w łacińskim *educare*, ale *educere* (por. Masschelein 2006: 563). Przyjmujemy tym samym, że właściwym dziedzictwem myśli Foucaultowskiej jest nie nowy sposób stawania się sobą, ale pytanie o to, jak uciec od sobości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że kwestia jak „nie mieć twarzy” (Foucault 2002b: 22), co zrobić, aby „uciec od samego siebie” (Foucault 1995: 148) przenika całe dzieło francuskiego filozofa³, czasami będąc w nim obecna w dość przewrotny sposób⁴.

O edukacji wywiezionej z *educere* – „podać komuś rękę, wydobyć, wyprowadzić z czegoś” (Foucault 2012: 140) – Foucault wspomina analizując jeden z listów Seneki:

Jak widać, nie mówi się tu zatem wcale o nauczaniu, edukacji w tradycyjnym sensie, o przekazywaniu teoretycznej wiedzy bądź praktycznych umiejętności. Mimo to, idzie tu jak najbardziej o pewne działanie na jednostce, jednostce, której właśnie podaje się rękę i którą wydobywa się ze stanu, statusu, sposobu życia, w którym jest pogrążona [...]. To działanie dotyczące sposobu bycia podmiotu jako takiego, a niepolegające na prostym przekazywaniu wiedzy, która ma wyprzeć, zastąpić niewiedzę (tamże: 140–141).

Edukacja taka, jak wyjaśnia Foucault, była niezbędna „do autokonstytucji podmiotu” (tamże: 141), mając za zadanie wydobyć jednostkę ze stanu *stultitia*, charakteryzującego się „rozłączeniem, rodzajem nie-połączenia, nie-przynależności” (tamże: 139–140). *Stultus* to ktoś, kto nie troszczy się o siebie, kto nie chce samego siebie, spełniając się w wiecznej przemianie (por. tamże: 137–139).

³ Zobacz też: (Foucault 2017a: 1494).

⁴ Frédéric Gros, podążając za Carlosem Lévy'm, zauważa znaczącą nieobecność myśli sceptyków w Foucaultowskich badaniach nad starożytnością. „Nie ulega wątpliwości, że studia nad sceptykami musiałyby doprowadzić do skorygowania przez Foucaulta jego ogólnej tezy. U sceptyków nie brak bowiem ćwiczeń i refleksji na temat *logoi*, te ostatnie są jednak ściśle podporządkowane przedsięwzięciu od-podmiotowania, rozpuszczenia podmiotu, a więc wskazują kierunek dokładnie odwrotny od tego, w którym zmierza wywód Foucaulta. Owo milczenie jest rzeczywiście wymowne. Nie wdając się tu w zbyt długie spory, przypomnijmy jedynie, że Foucault sam przedstawia się jako... myśliciel sceptyczny” (Gros 2012b: 580, przypis XXI).

Oczywiście, jeśli chcemy podążać tropem odpodmiotowienia w myśli Foucaulta, owej edukacji, która nie naucza a przeobraża, nie odnajdziemy w powtórzeniu stoicyzmu. Jej cel byłby bowiem zupełnie przeciwstawny, nie zmierzałby do ustanowienia, lecz gubienia siebie. Potencjał oporu zawarty w tej edukacji byłby zwrócony zatem przeciw zamknięciu, skostnieniu i zeszczywnieniu, jakie dokonują się w procesie bycia podmiotem. Przekształcenie systemu edukacyjnego w tak pomyślaną pedagogię oporu jest jednak, co najmniej, problematyczne z paru względów.

Po pierwsze administracyjny obowiązek dokumentacji, pod postacią list obecności, protokołów egzaminacyjnych czy dyplomów, głęboko przenika sam proces kształcenia, sprawiając tym samym, że oba te porządki oparte są na tym, co Foucault nazywa „moralnością stanu cywilnego”, która „rządzi naszymi dokumentami” (Foucault 2002b: 22). Po drugie konieczność owej dokumentacji w sposób nieunikniony spełnia się w Althusserowskiej interpelacji. Rolę policjanta przejmuje nauczyciel, który wycytując nazwisko z listy nie prosi wprawdzie o dokument tożsamości, ale swoim wezwaniem potwierdza obecność ucznia jako podmiotu starań wychowawczych. Wyczytanie nazwiska z listy, potwierdzenie uzyskane ze strony ucznia oraz zaznaczenie obecności w odpowiednim formularzu w gruncie rzeczy oznacza deklarację ucznia: „jestem” i odpowiedź nauczyciela: „widzę cię”. Przy czym zaznaczymy, owa widzialność jednostki, która staje się podmiotem, przywoływana jest właśnie jako pożądany element interakcji między nauczycielem a uczniem. „Jestem” i „widzę cię” mogą bowiem oznaczać: „istnieję” i „dostrzegam, że jesteś”. Uczeń, który nie podda się interpelacyjnemu wezwaniu, mimo swej cielesnej obecności, będzie nie-obecny. Upięrając się zaś przy swojej obecności, przypominałby Yossariana z *Paragrafu 22* Josepha Hellera, który nago odbiera medal. Dokumentacja związana jest z widzialnością, z wydobywaniem na światło (języka i rozumu) oraz utrzymywaniem w świetle tego, co powinno zaistnieć. Dokumentacja jest formą pamięci, która przygwaźdża już na zawsze podmiot do jego tożsamości. „Byłeś/byłaś” (tu możemy wstawić dowolne określenie ze szkolnej terminologii) nie odchodzi w niebyt, ale niczym skóra przylega do naszej teraźniejszości.

Louis Althusser powiada, że dzieci przez wiele długich lat zaklinowane są między szkołą a domem (por. Althusser 2006: 15). Niewątpliwie w XXI w. do tego obrazu klinczu możemy dodać także media, które w gruncie rzeczy wydają się powtórzonym ćwiczeniem interpelacji. Trudność nieulegania wymogom narzuconym przez świat zewnętrzny nie jest kwestią zwykłego odrzucenia, ale właśnie nie-rozpoznania, które znajduje się na przeciwległym biegunie rozpoznania, umożliwiającego interpelację. Gest odrzucenia – będący czymś innym

niż nie-rozpoznanie – byłby właściwy tak zwanym „złym podmiotem”, które można upominać w mniej lub bardziej bolesny sposób, aby nawróciły się na drogę prawa. „Zły podmiot” słyszy bowiem, że mówi się i mówi się do niego, ale odrzuca wypowiedzianą prawdę. Rozpoznaje siebie jako podmiot przekazu, nie zgadzając się jednocześnie z jego treścią. „Zły podmiot” pozostaje jednak podmiotem, który zawsze ma szansę nawrócenia. W przypadku nie-rozpoznania sytuacja wydaje się znacznie trudniejsza. Jeżeli nie odwracam się na wezwanie, to znaczy, że słyszę, że mówi się, ale nie rozpoznaję, że mówi się do mnie. Jestem więc człowiekiem bez imienia, przy czym „imię”, oznacza tu nie tylko moją tożsamość cywilną, ale także płeć, status rodzinny, wykonywany zawód. Jeżeli nie rozpoznaję siebie w wezwaniu, które wzywa mnie jako kobietę/mężczyznę, żonę/męża, naukowca, człowieka itd. (jednocześnie mówiąc mi nie tylko, jaki jest świat, ale także, jakie jest moje miejsce na świecie) to znaczy, że nie jestem tym, do którego odnosi się apel. Czym zatem? Czy mogę nie rozpoznać siebie w konstytutywnych wezwaniach społeczeństwa? Czy mogę trwać w nie-rozpoznaniu, pozostając w danym społeczeństwie i jego kulturze? Wszyscy wiemy, że jest to niemożliwe. Podobnie wszyscy możemy zgodzić się ze stwierdzeniem, że szkoła – ćwicząc w rozpoznawaniu siebie – przygotowuje do życia w społeczeństwie. W gruncie rzeczy, po opuszczeniu szkolnych murów, wszyscy nadal siedzimy w równo ustawionych ławkach, odpowiadając „jestem” na przeróżne wezwania.

Bez twarzy

Tak jak trudno wyobrazić sobie społeczeństwo funkcjonujące bez nadawania imion swoim członkom, tak trudno wyobrazić sobie system kształcenia, który nastawiony byłby nie na nabywanie i umacnianie się w swojej sobości, lecz na gubienie jej. Nietzscheańskie „zwierzę, które może składać obietnice” (Nietzsche 1997: 63) potrzebuje tożsamości. Ów związek człowieka z jego tożsamością, to znaczy z imieniem i twarzą, wydaje się związkiem nierozzerwalnym. O ile jeszcze jesteśmy skłonni wyobrazić sobie sytuację, w której jednostka, na skutek jakiegoś wypadku, staje się anonimowym N.N., o tyle pomyślenie człowieka żyjącego bez twarzy wydaje się pomysłem zgoła absurdalnym. Twarz ma każdy. I tak jak imię nie zależy od nas, tak twarz nigdy całkowicie nie należy do nas. Podobnie jak ciało, podlega ona bowiem nie tylko indywidualnej, lecz także społecznej praktyce, zawsze odzwierciedlając pewną rzeczywistość

społeczną (por. Belting 2015: 10–11). A to oznacza, że nawet gdybyśmy zaniechali indywidualnych starań tożsamościowych, to i tak naszą twarz wyrzeźbią wpływy społeczno-kulturowe. Nie możemy więc mieć złudzeń, że moglibyśmy żyć bez imienia i bez twarzy, że moglibyśmy uciec od bycia podmiotem. Możemy jedynie czasami gubić naszą tożsamość, pogrążyć się w nie-pamięci i w geście Francisca Bacona rozmazywać własne wizerunki, aby choć przez chwilę móc być nikim.

Bycie nikim jest tym, co przeraża człowieka od niepamiętnych czasów. Jest karą, zesłaniem w cień śmierci społecznej, którą rodzice straszą dzieci. Bycie nikim wydaje się znacznie gorsze od nie bycia w ogóle, a uparte dążenie do sławy za życia i zasłużenia na pamięć potomnych nie jest wymysłem narcystycznej współczesności. Tym bardziej unikatowo na tym tle, wybrzmiewają dwa przykłady, w których utrata samego siebie nie jest opisywana jako prześleństwo, ale ożywcze wyzwolenie. Pierwszy z nich odnajdziemy pod postacią głównego bohatera *Układu* Elii Kazana, który pewnego dnia stwierdza:

Zwalilo mnie z nóg. Usnąłem. I obudziłem się jako Nic. W dzieciństwie tata przyniósł mi raz zabawkę, którą pokochałem. Wyglądała jak rozjuszony wojownik. Żołnierz miał dzidę i tarczę. I ogromne buciska. Ale był bez twarzy. Miał wszystko oprócz twarzy. Kiedy dorośli pytali, co to jest, odpowiadałem „Nic”. Wszyscy się zaśmiewali (Kazan 2015: 145–146).

Wspomnienie z dzieciństwa w sposób oczywisty odwołuje się do wybiegu Odyseusza. Aby wymknąć się społecznej machinie, zerwać kontrakt, który został zawarty ze społeczeństwem na długo przed naszym pojawieniem się na świecie, trzeba, choć na chwilę, stać się owym Nic. Z tą tylko różnicą, że próba ucieczki budzi tu jedynie śmiech. Przed światem dorosłych nie da się umknąć, prędzej czy później odrośnie nam nowa twarz. I tak, przypomnijmy, dzieje się w powieści Kazana: odrzucona tożsamość człowieka sukcesu, zostaje zastąpiona twarzą pisarza współprowadzącego mały sklepik. Jednak jak powiada główny bohater: „najważniejszy jest wysiłek. Można sobie wybrać rodzaj wysiłku. Nieunikniona zaś porażka nie odgrywa już tak wielkiej roli” (tamże: 232).

Drugi przykład pochodzi z dziedziny poezji i jest nim wiersz Emili Dickinson, w którym poetka pisze:

Ja jestem nikt! Kto jesteś ty?
Czyś także nikt? Co za spotkanie!
Jest więc nas dwoje, ale milcz:
Skazano by nas na wygnanie!

Jakie to smutne: zostać kimś!
 Wciąż na widoku: żaba śliska,
 Co swoje imię cały dzień
 Skrzeczy, by znały ją bagniska!⁵ (Dickinson 1992: 18).

Na pierwszy rzut oka wiersz ten wydaje się nieskomplikowaną pochwałą anonimowości, która nie potrzebuje blasku sławy czy podziwu innych. Jeśli jednak przyjrzymy mu się uważniej wyłoni się znacznie bardziej poważna kwestia, a mianowicie kwestia dotycząca niebezpieczeństwa, związanego z mową i nazywaniem. W pierwszej zwrotce owo niebezpieczeństwo jest łatwe do zidentyfikowania: jeśli chcesz być kimś, jeśli chcesz utrzymać się w byciu kimś, musisz nieustannie o tym mówić, musisz nieprzerwanie skrzeczeć swoje imię, nie pozwalając sobie nawet na chwilę ciszy, ponieważ to właśnie cisza gotowa jest zaprzepaścić cały twój wysiłek. W konsekwencji, w tym upartym dążeniu do bycia kimś, jednostka staje się zaledwie jedną z wielu przekrzykujących się nawzajem żab. Z drugiej zwrotki wyłania się natomiast inny rodzaj niebezpieczeństwa: bycie nikim może skończyć się wygnaniem. Czy jednak dla kogoś, kto jest nikim, taka groźba nadal jest czymś przerażającym? Będąc nikim jestem już na zewnątrz. O innego rodzaju wygnanie musi zatem chodzić, to znaczy o wygnanie z przestrzeni, w której jest się nikim, ze stanu zawieszenia, w którym można, choć przez chwilę, żyć bez imienia i tożsamości. Interpretację tę potwierdza inna wersja wiersza, w której poetka groźbę banicji, zastępuje groźbą powiedzenia o tym: „Sza! Ogłosiliby to – raz dwa!”⁶ (Dickinson 2018: 83). Jeśli zatem moje bycie nikim zostanie rozpoznane przez innych i nazwane, jeśli zostanie „podane do wiadomości publicznej”, a ja przez sam dźwięk mowy zostanę wywołana ze stanu bez tożsamości, to tym samym przestanę być nikim. To nazwanie wraz z jego porządkiem i jasnością jest aktem wygnania z ciemnego rajmu milczenia i chaosu. Bycie nikim, bycie *nobody*, którego pochwałą głosi Dickinson nie oznacza jednak zaprzeczenia cielesności. Wprost przeciwnie dopiero bycie bez twarzy uwalnia ciało, które przeistacza się w afirmujące, otwarte na nowe formy energii *yesbody*. „Prawdziwy nikt – pisze Peter Sloterdijk

⁵ I'm nobody! Who are you?
 Are you nobody, too?
 Then there's a pair of us – don't tell!
 They'd banish us, you know.
 How dreary to be somebody!
 How public, like a frog
 To tell your name the livelong day
 To an admiring bog! (Dickinson 2003: 23).

⁶ “Don't tell! they'd advertise – you know!” (Dickinson 1976: 133).

– to ktoś, kto pomimo okropności socjalizacji pamięta o energetycznych rajach, rozkwitających za warstwami naszej osobowości” (Sloterdijk 2008: 91).

Yesbody jest i nie jest ciałem rewolucji i buntu. Nie jest nim, jeśli będziemy mieć na myśli cielesność w duchu roku 68. Cielesność, która poprzez eksplozję nagości uwalniała się od gorsetu mieszczańskiego zakazu, przemieniając ową nagość w oblicze ujawniające skrywaną prawdę. Jest nim natomiast, jeśli będziemy myśleć o buncie w duchu Foucaultowskim, o ciele nie związanym z tożsamością, o ciele, które nie jest narzędziem objawienia żadnej prawdy, służąc jedynie doświadczeniu. Tę rewolucyjną, „post-68”, ścieżkę trafnie odtwarza Jacek Dobrowolski, pisząc, iż wraz z filozofem wkraczamy tu do dark-roomu, „by zapomnieć o tym, «kim jesteśmy» a otworzyć się na czyste doznania, bez tożsamości i podmiotowości, miotać się, rzucać w wir i puszczać” (Dobrowolski). Darkroom nie jest przestrzenią logosu, jest zaprzeczeniem języka i światła, jest przestrzenią ciała bez twarzy przez które przepływa pragnienie.

Wprawienie samego siebie w ruch zacierający naszą twarz, nie może odbyć się inaczej niż przez napieranie na granicę, przez przekraczanie jej w akcie transgresji. Wbrew tradycji kulturowej i ku rozpaczy tradycjonalistów, przekroczenie obecne w dziele autora *Historii szaleństwa* nie wiąże się jednak z kategorią kary. Transgresja ta nie ma też związku ze szlachetnym aktem Prometeusza, w którym jednostka składa samą siebie na ołtarzu miłości do drugiego człowieka. Nie jest jednak wykroczeniem dla samego wykroczenia. Pojawia się w niej natomiast inny konstytutywny element, który, jak się wydaje, pozostaje w nierozzerwalnym związku z witalistycznym ruchem siły. Otóż dla Foucaulta: tak myślenie, jak i samo życie spełnia się w ciągłym ruchu. Zatrzymanie, zakrzepnięcie stanu dominacji, twarz, która już na zawsze spaja się z naszymi tkankami, nie są niczym innym niż oznaką śmierci. Gubienie siebie jest więc nie tylko ucieczką od przemocy tożsamości, ale przede wszystkim ucieczką od martwoty bezruchu, w którym nic się już nie wydarza. Czyste doświadczenie życia ma miejsce właśnie w tej krótkiej chwili bycia nikim.

Postawa graniczna, którą Foucault nazywa filozoficznym etosem jest nie tylko refleksją i analizą na temat granic, ale przede wszystkim właśnie sposobem bycia, jest praktyką wykraczania. Nawiązując do Kanta, Foucault stwierdza, że istotą tego filozoficznego sposobu bycia nie jest pytanie „z przekraczania jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować” (Foucault 2000: 289), lecz kwestia „jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące, stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone. Ogólnie rzecz biorąc, oznacza to przekształcenie krytyki, prowadzonej w formie koniecznego ograniczenia, w praktyczną krytykę, prowadzoną pod postacią

możliwego wykroczenia” (tamże). Czytając Foucaulta z pewnością nie narazimy się na mękę, której doświadcza jeden z bohaterów Roberta Musila w trakcie lektury dzieł Kanta, doznając niepoohamowanego wrażenia „jakby jakaś stara, koścista ręka niczym śruba wykręcała mu mózg z głowy” (Musil 1980: 135). Filozofia, wzorem starożytnych, pozostaje dla Foucaulta ćwiczeniem duchowym, to znaczy ma ona sens o tyle, o ile przeobraża tego, który się nią zajmuje. Nie idzie tu o przyrost wiedzy, lecz o „modyfikujące doświadczenie siebie w grze prawdy” (Foucault 1995: 149). W przeciwieństwie jednak do perspektywy starożytnych, owo ćwiczenie duchowe pozbawione jest wymiaru wychowawczego. Owa praca, której dokonuje na sobie nie ma na celu „naprawienia mnie”. Nie służy temu, aby przeprowadzić człowieka z punktu A, punktu niedoskonałości, do punktu B, który uważamy za bardziej doskonały. Jej zadaniem jest wprawienie podmiotu w ruch, wypchnięcie w podróż poza dotychczasowego siebie. Jak pisze Foucault: „Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać” (tamże: 148).

Foucaultowska etyka dyskomfortu, którą filozof – odwołując się do Merleau-Ponty’ego – nazywa fundamentalnym zadaniem filozofii, wpisuje się w ten paradygmat wykroczenia jako jego siła napędowa. Owa etyka, jak powiada Foucault, nie wyklucza „rygorystycznej ekonomii Prawdy i Fałszu” (Foucault 2017b: 787) nie jest jednak do niej ograniczona. Przeciwwstawia się życiu zbudowanemu na bezpiecznym i stabilnym fundamencie tego wszystkiego, co uważamy za oczywiste. Przeciwwstawia się także przekonaniu, że nowy fakt będzie wystarczający, aby odwrócić i zmienić te oczywistości. Nie idzie bowiem o to, aby jedne oczywistości zastąpić innymi, ale o to, aby nadać im „niezbędną ruchliwość” (tamże), aby uświadomić sobie, że to, co jasne i pewne, jest takie, tylko na tle pewnego horyzontu, który jest jednocześnie „znajomy i źle poznany” (tamże), a [n]ajbardziej przelotne okamgnienie ma swoje korzenie” (tamże). Częścią tej etyki jest genealogia jako „narzędzie do czynienia dalekim i obcym tego, co bliskie i znajome” (Harootunian 1988: 121), jako narzędzie do budzenia pograżonych we śnie i ukazywania, że nic nie jest takie, jak się nam wydaje.

Bibliografia

- Althusser L. 2006. *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. A. Staroń, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa, dostępny na: <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/louis-althusser/ideologie-i-aparaty-ideologiczne-panstwa/> (otwarty 19.06.2019).

- Belting H. 2015. *Faces. Historia twarzy*, tłum. T. Zatorski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Dickinson E. 1976. *The Complete Poems of Emily Dickinson*, red. T.H. Johnson, Little, Brown and Company, Boston–Toronto.
- Dickinson E. 1992. *Ja jestem nikt*, tłum. A. Międzyrzeccki, [w:] ...opiewam nowoczesnego człowieka. *Antologia poezji amerykańskiej*, red. A. Rysiewicz, RePrint. ResPublica, Warszawa.
- Dickinson E. 2003. *The Poems of Emily Dickinson*, The Pennsylvania State University, Pensylwania.
- Dickinson E. 2018. *Jest pewien ukos światła. Poezje wybrane*, tłum. K. Lenkowska, red. M. Wójcik i H. Borawska, Oficyna, Łódź.
- Dobrowolski J. *Filozofia rozkoszy (3). Rozkosz po rewolucji*, dostępny na: <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2016/05/14/filozofia-rozkoszy-3/> (otwarty 21.06.2019).
- Foucault M. 1995. *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa.
- Foucault M. 2000. *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, red. E. Rutkowski, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław, s. 276–293.
- Foucault M. 2002a. *The Subject and Power*, [w:] *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 3, red. J.D. Faubion, Penguin Books, London, s. 326–348.
- Foucault M. 2002b. *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, De Agostini, Warszawa.
- Foucault M. 2012. *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981–82*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Foucault M. 2013a. *Etyka troski o siebie jako praktyka wolności*, [w:] *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Blesznowski, K.M. Jaksender, K. Matuszewski, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków, s. 211–238.
- Foucault M. 2017a. *Le souci de la vérité*, [w:] *Dits et Écrits 1954–1988*, t. 2, red. D. Defert i F. Ewald, Quarto Gallimard, Paris, s. 1487–1497.
- Foucault M. 2017b. *Pour une morale de l'inconfort*, [w:] *Dits et Écrits 1954–1988*, t. 2, red. D. Defert i F. Ewald, Quarto Gallimard, Paris, s. 783–787.
- Gros F. 2012a. *Foucault, penseur de la violence?*, „Cités” nr 50, s. 75–86.
- Gros F. 2012b. *Umieszczenie wykładów*, [w:] M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu, Wykłady w Collège de France 1981–82*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 563–611.
- Harootunian H.D. 1988. *Foucault, Genealogy, History. The Pursuit of Otherness*, [w:] *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, red. J. Arac, Rutgers University Press, London, s. 110–137.
- Kazan E. 2015. *Układ*, tłum. C. Wojewoda, Wydawnictwo Albatros, Warszawa.
- Leask I. 2012. *Beyond Subjection: Notes on the Later Foucault and Education*, „Educational Philosophy and Theory”, 44 (S1), s. 57–73.
- Masschelein J. 2006. *Experience and the Limits of Governmentality*, „Educational Philosophy and Theory”, 38 (4), s. 561–576.
- Masschelein J., Ricken N. 2003. *Do We (Still) Need the Concept of Bildung?*, „Educational Philosophy and Theory”, 35 (2), s. 139–154.

- Musil R. 1980. *Niepokoje wychowanka Törlessa*, tłum. W. Kragen, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Nietzsche F. 1997. *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Sloterdijk P. 2008. *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.