
ANNALS
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XVII, 2

SECTIO K

2010

Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ

MATEUSZ BURZYK

*Problem natury ludzkiej w poststrukturalistycznej filozofii politycznej.
Przypadek Michela Foucaulta*

The problem of the human nature as an introduction to poststructuralist political philosophy. The case of
Michel Foucault

ABSTRAKT

Zasadniczą tezą, wokół której koncentruje się artykuł, jest przekonanie, że każda koncepcja natury ludzkiej determinuje odpowiednią wizję władzy. Wskutek braku pojęcia natury ludzkiej u samego Foucaulta, jest ono rekonstruowane na podstawie uwag rozrzuconych po całym jego filozoficznym dorobku. Tytułowe zagadnienie zostaje skojarzone z kategorią podmiotowości. Jej wytwarzanie, wyjaśniane przy pomocy mechanizmu introjekcji, przedstawione zostaje jako zasadniczy koncept, na którym poststrukturalistyczni myśliciele opierali działanie władzy.

Słowa kluczowe: natura ludzka, władza, podmiot, upodmiotowienie, introjekcja, poststrukturalizm

WSTĘP

W wielu publikacjach poświęconych politycznym wątkom filozofii Michela Foucaulta wyczytać można sporo o mikrofizyce władzy, o jej produktywności czy o jej dyscyplinarnej, a nawet biopolitycznej odmianie. Częstokroć jednak pomijany jest kluczowy dla tych wszystkich zagadnień klasyczny problem natury ludzkiej. Ma on zaś znaczenie o tyle zasadnicze, że jak się zdaje, każda wizja natury ludzkiej (ludzkiej podmiotowości¹) pociąga za sobą odpowiednią wizję władzy – centralnej

¹ Wypada już na początku wyraźnie podkreślić, że autor daleki jest od utożsamienia z sobą kategorii natury ludzkiej i podmiotowości – są to zupełnie odrębne pojęcia. Ich zestawienie dokonuje się

kategorii dla studiów autora *Słów i rzeczy* nad tym, co polityczne. Z jakiej zatem wizji natury ludzkiej wypływa Foucaultowskie postrzeganie władzy?

Celem tego artykułu będzie rozważenie tej właśnie fundamentalnej relacji między formą natury ludzkiej a władzą. Będzie się on realizować poprzez jednoczesną prezentację zagadnienia natury ludzkiej i skorelowanej z nią formy władzy w myśli Foucaulta – myśli wybranej za szczególnie interesującą, ale też w dużej mierze reprezentatywną dla ogółu poststrukturalistów – i próbę maksymalnej problematyzacji tej koncepcji (przy czym zaznaczyć wypada, że pierwsze z tych zadań wcale nie jest łatwiejsze od drugiego, gdyż w przypadku refleksji Foucaulta trudno mówić wprost o koncepcji natury ludzkiej, nigdy bowiem nie została ona *explicite* sformułowana).

BRAK ŹRÓDŁA I NATURY

Kłopot polega jednak nie na tym, że Foucault nie podjął w swoich pracach takiego zagadnienia, kryje się on raczej w tym, że zupełnie inaczej postrzegał on samą rolę filozofii. Sprowadzała się ona dla niego przede wszystkim do uprawiania krytyki². Dlatego też dzieło profesora *Collège de France* celowo pozbawione jest – w takim zakresie jak to tylko możliwe – znamion pozytywności, których logiczną obecność implikuje nieuchronnie używanie takich pojęć, jak wizja czy koncepcja. Tradycyjnie bowiem wizja natury ludzkiej miała – jak zauważył Marcin Król – charakter założenia: „tylko na podstawie wizji ludzkiej natury czy, posługując się nieco innym sformułowaniem, niezmiennych celów, do których dąży człowiek, można budować koncepcję pożądanego społeczeństwa. Społeczeństwo ma być odpowiednie dla ludzi, którzy z natury właśnie lub innych niezmiennych powodów – mają takie a nie inne oczekiwania. Nie można zbudować odpowiedniego społeczeństwa, nie wiedząc, czego ludzie oczekują i co wynika z ich natury. Innymi słowy, koncepcja ludzkiej natury pojawia się jako logiczny wymóg, a nie jako obserwacja empiryczna”³. Mi-

w niniejszym tekście nie ze względu na tożsamość znaczeniową, ale z powodu posiadania podobnego statusu: w klasycznych ujęciach zarówno natura ludzka, jak i kategoria podmiotu stanowią fundament i warunek wszelkich (także politycznych) alteracji, w koncepcjach poststrukturalistów zaś (choć oczywiście nie tylko – por. np. H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła E. Paczkowska-Łagowska, przekład przejrzał M. J. Siemek, Warszawa 1994) dwa te fenomeny podlegają procesom produkcji, są kształtowane i formowane zgodnie z panującym porządkiem dyskursu.

² M. Florence, *Foucault*, [w:] *Dictionnaire des philosophes*, red. D. Huisman, Paryż, 1984, t. I, s. 942-944. Cyt za: M. Foucault, *Dits et écrits II. 1976 – 1988*, red. D. Defert i F. Ewald, Paryż 2001, s. 1450-1455. Pod fikcyjnym nazwiskiem autora tego encyklopedycznego hasła kryje się w rzeczywistości Michel Foucault, który poproszony został przez redaktora *Słownika filozofów* o jego opracowanie. Pseudonim „Maurice Florence’a”, pozwalał Foucaultowi zachować własne inicjały – M. F.

³ M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 95.

chel Foucault takiego charakteru założeń nie czynił i dlatego jego poglądy na to, co klasycznie określa się jako wizję natury ludzkiej można jedynie próbować odtworzyć na podstawie licznych tekstów rozproszonych po całym niemalże jego filozoficznym dorobku, gdyż nigdy nie zostały one w systematyczny sposób wyłożone.

Dodatkowo wydaje się, że przed jakimkolwiek definiowaniem natury ludzkiej wstrzymywała też Foucaulta perspektywa, którą nazwać by można historyczno-etyczną. W definiowaniu tym bowiem widział przedsięwzięcie niebezpieczne⁴, gdyż to właśnie na znajomość ludzkiej istoty i warunków, które są do jej realizacji niezbędne, powoływał się nazizm i komunizm. Doprowadziło to jak powszechnie wiadomo do tragicznych skutków. Trafnie tłumaczył tę postawę Wolfgang Welsch: „Droga od terroru strukturalnego do terroru faktycznego jest krótka, a właściwie żadna. Różnica dotyczy tylko form zjawiska. Terror pojawia się już na poziomie dyskursu, a nie dopiero w obozie [koncentracyjnym – przyp. M.B.]”⁵.

W konsekwencji istotnym horyzontem, w perspektywie którego starać się będziemy odtworzyć spojrzenie Foucaulta na kwestię natury ludzkiej, jest to, w jaki sposób postrzegał on klasyczne zagadnienia metafizyczne i epistemologiczne. I tak – najkrócej rzecz ujmując – jeśli tradycyjna metafizyka głosiła niezmiennność bytu, a tradycyjna epistemologia niezmiennność umysłu, to autor *Historii szaleństwa* – wpisując się zarazem w perspektywę powojennej filozofii nauki – opowiada się za tezą o historycznym charakterze zarówno bytu, jak i poznania⁶. Nic, co jawi się umysłowi, nie jest bezpośrednio dane, nie jest stałe i oczywiste. Dlatego też należy zaproponować następujący podział – Foucault pracuje na dwóch poziomach: bada same struktury myślenia kierujące ludzkim poznaniem (określane przez niego mianem *épistémè* lub historycznym *a priori*), a także to, w jaki sposób ukształtowały się istniejące i znane nam w takiej a nie innej postaci pojęcia i rzeczy.

Wyróżniona na pierwszym poziomie epistema to „zespół apriorycznych podstaw możliwości doświadczenia”⁷, to to, co „określa stosunki między znakami i rzeczami, między tym, co się wie i co się mówi, a tym, co się widzi”⁸. Epistemy mają charakter nieuświadomionych form myślenia i z tego powodu można je odkrywać dopiero *ex post*. W ten sposób w *Słowach i rzeczach* wyróżnione zostały trzy podstawowe ich rodzaje: renesansowy, polegający na myśleniu w oparciu o reguły podobieństwa i analogii; klasyczny, opierający się na pojęciach ładu i miary oraz dziewiętnastowieczny, sprowadzający się do funkcji i organizacji. Każda epistema determinuje zatem sposób myślenia, jest organizującą je matrycą. Człowiek jest w niej niejako

⁴ Por. N. Chomsky, M. Foucault, *De la nature humaine. Justice contre pouvoir*, przeł. A. Rabinovitch, [w:] idem, *Sur la nature humaine. Comprendre le pouvoir. Interlude*, Bruksela 2006, s. 56.

⁵ W. Welsch, *Unsere postmodern Moderne*, Weinheim 1987, s. 67. Cyt. za: A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią a żalobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*, Warszawa 1996, s. 17.

⁶ Por. D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wrocław 2003, s. 164.

⁷ *Ibidem*, s. 289.

⁸ *Ibidem*, s. 289.

zamknięty, nie jest w stanie jej przekroczyć, nie może „myśleć inaczej, niż w określonym historycznym momencie”⁹.

Drugi ze wspomnianych poziomów określa się mianem genealogii, a polega on przede wszystkim na krytyce pojęcia „źródła”. Krytyka ta zasadza się na sprzeciwie wystosowanym przeciwko „metahistorycznemu rozwijaniu idealnych znaczeń i nieokreślonych teleologii”¹⁰. Foucault starał się w swoich pracach pokazać, że wiara w ponadhistoryczny porządek wiecznych idei, które odtwarzane są w tym, co empiryczne jest bezzasadna¹¹. Zamiast refleksji opartej w zachodniej tradycji filozoficznej na esencjalizmie, uniwersalizmie i dualizmie, czyli myślenia w kategoriach przyczyny i fundamentu, proponował on postrzeganie rzeczywistości poprzez nietzscheańską metaforę „gry sił”: „A wiecież wy – pisał autor *Tako rzecze Zaratustra* – czym jest dla mnie »świat«? Mam go wam pokazać w swym zwierciadle? Ten świat – monstrum siły, bez początku, bez końca, stała spiżowa wielkość siły, która nie rośnie, nie maleje, która się nie zużywa, lecz tylko przemienia, jako całość niezmiennie wielka [...], morze w sobie wzburzonych i wzbierających sił, wiecznie zmiennych, wiecznie się cofających, o monsturalnych latach powrotu [...], coś, co musi wiecznie powracać, jako stawanie się, które nie zna nasycenia, przesytu, znużenia – ten mój dionizyjski świat wiecznego-samo-stwarzania-się, wiecznej autodestrukcji, ten świat tajemny dwoistych rozkoszy [...] jest wolą mocy i niczym innym! I także wy sami jesteście tą wolą mocy – i niczym innym!”¹². Rzecz nie jest rozumiana sama przez się, ale przez relacje, które ją określają¹³, jawi się ona w ten a nie inny sposób nie dlatego, że określa ją pierwotna tożsamość, że takie jest jej odwieczne przeznaczenie, ale ze względu na to, że – w świecie chaosu – jest efektem pewnego tymczasowego stanu sił, które z zewnątrz nią zawładnęły. W ten sposób genealogia dąży do uświadomienia, że – na przykład – podział na wartości duchowe i materialne nie jest naturalny i odwieczny, ale jest konsekwencją – zapożyczoną od Platona, a rozwiniętą na gruncie chrześcijańskim przez św. Augustyna – doktryny dwóch światów (*civitas Dei, civitas terrena*) lub że nowożytnie państwo nie jest odkrytą przez świat zachodni jedyną odpowiednią jego formą. Jego obecna postać kształtowała się w dziejach czy to wskutek średniowiecznej koncepcji dwóch władz (świeckiej i kościelnej), rozwijającego się w cieniu prawa kościelnego świeckiego porządku prawnego, czy też – by do tych jedynie przykładów się ograniczyć – pod wpływem siedemnastowiecznych teorii umowy społecznej. W ten sposób uwagę koncentrować należy nie na poszukiwaniu źródła istoty rzeczy, ale na śledzeniu i badaniu zdarzeń, które określiły charakter

⁹ Tamże, s. 289.

¹⁰ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 113.

¹¹ Por. P. Pieniążek, *Subwersywne społecznictwo: Foucault a Nietzsche*, [w:] *Nietzsche 1900-2000*, red. A. Przybylski, Kraków 1997, s. 215.

¹² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994., s. 190. Cyt. za: B. Baran, *Postnietzsche. Reaktywacja*, Kraków 2003, s. 39

¹³ Por. P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. T. Falkowski, Toruń 2007, s. 9, 42 i 98.

używanych przez nas pojęć¹⁴. To z kolei powinno prowadzić nas do konkluzji, „że poza rzeczami znajduje się »coś zgoła innego«: bynajmniej nie ich pierwotna i odwieczna tajemnica, lecz sekret skrywający to, iż nie mają one istoty bądź że ich istota powstała stopniowo z form, które były jej obce”¹⁵.

Wydaje się, że można w tym momencie dostrzec jak mocno sproblematyzowana jest myśl autora *Słów i rzeczy*¹⁶. Nie ma w niej oczywistości. Rzeczy nie są po prostu postrzegane i – po odniesieniu do umysłu – weryfikowane jako prawdziwe. Foucault nie wierzy w korespondencyjną teorię prawdy, bo po pierwsze – co wiemy od Nietzschego – rzeczy nie istnieją, a raczej „stają się”, są konstytuowane przez określające je relacje, a po drugie zaś, sama percepcja determinowana jest przez odpowiednią strukturę konkretnej epistemy, co znaczy, że nie ma ona jednej, uniwersalnej, prawdziwej formy. Dlatego też dla Foucaulta coś takiego jak stała i jedna natura ludzka jest jedynie złudzeniem, „tym, co rozłożyć (fr. *dissoudre*) należy przed każdą inną kwestią, aby uciec od metafizycznej iluzji”¹⁷. Jego bowiem zdaniem, człowiek nie jest w stanie określić swojej natury, „bo odkrywa siebie w związku z zawsze gotowym już światem – nigdy nie jest współczesny umykającemu źródłu, które prześwieca przez czas rzeczy. Kiedy próbuje się określić jako istota żyjąca, własny początek odkrywa na tle życia, które zaczęło się dawno przed nim; gdy usiłuje określić swój byt przez związek z pracą, wydobywa na jaw rudymentarne formy w czasie i przestrzeni, które dawno zostały już zinstytucjonalizowane i opanowane przez społeczeństwo; a kiedy próbuje określić swoją istotę mówiącego podmiotu – poza każdym efektywnie ukonstytuowanym językiem – zawsze odnajduje nie pierwotny bełkot, lecz już rozwinięty język, najpierwsze słowo, umożliwiające wszystkie języki i samą mowę. Jedynie na gruncie tego co już się zaczęło, człowiek może myśleć o tym, czemu przypisuje wartość źródła. Nie stanowi ono zatem dla niego absolutnego początku – jakiegoś brzasku historii, od którego wychodząc, gromadzić się będzie późniejsze zdobycze”¹⁸. Człowiek jest więc według autora *Historii seksualności* „bytem bez źródła, kimś, kto »nie ma ni ojczyzny, ni daty«, a jego narodzin nie da się uchwycić, nie miały bowiem »miejsca«”¹⁹. Człowiek nie posiada zatem natury.

Takie podejście do omawianego zagadnienia nie pozostaje jednak bez skutków. Zauważył to – nie odnosząc się przy tym do Foucaulta – Marcin Król, pisząc: „Nawet domniemanie głoszące, że o naturze ludzkiej nie można nic konkretnego powiedzieć [...] stanowi pogląd na naturę ludzką, i to pogląd, który może mieć bardzo daleko

¹⁴ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia, ...*, s. 126.

¹⁵ *Ibidem*, s. 115.

¹⁶ Warto przywołać w tym kontekście Judith Revel, która „problematyzacji” przypisuje w dziele Foucaulta kluczową rolę, pisząc: „zadaniem filozofii nie jest zatem rozwiązywać – włączając w to zastępowanie jednego rozwiązaniem innym – ale »problematyzować«. – J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paryż 2005, s. 45.

¹⁷ J. Revel, *Dictionnaire Foucault. Maître de conférences à l'université de Paris I*, Paryż 2008, s. 95.

¹⁸ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2000, s. 149.

¹⁹ *Ibidem*, s. 151.

idące konsekwencje, prowadzi bowiem do przypisania ogromnej roli inżynierii społecznej²⁰. Świadom był tego autor *Porządku dyskursu*, gdy – po negacji istnienia natury ludzkiej – oceniał, że centralnym zagadnieniem jego studiów było analizowanie metod, przy pomocy których kształtowano ludzkie „ja”²¹, ludzką podmiotowość. Trafnie wyraził to Gilles Deleuze: „Podmiot nie istnieje, istnieje natomiast produkcja podmiotowości. Podmiotowość trzeba w pewnym momencie wytworzyć, właśnie dlatego, że nie ma podmiotu”²². Wydaje się, że jest to właściwe spojrzenie na dzieło Michela Foucaulta, bardzo bowiem ściśle zajął się ono z jego tezą o produktywnym charakterze władzy, jak i projektem z ostatniego etapu jego twórczości – estetyką egzystencji. Jest tak, ponieważ badając działanie dyscypliny (przypadek z *Nadzorować i karać*) czy praktyki wyznania (przypadek z *Woli wiedzy*), starał się on pokazać, w jaki sposób władza kształtuje ludzką tożsamość. Cały zaś zamysł jego projektu „emancypacji”²³ opierał się – generalnie rzecz ujmując – na koncepcji, by człowiek

²⁰ M. Król, *op. cit.*, s. 127.

²¹ Por. M. Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 9, s. 174. Z tego artykułu Bartłomiej Blesznowski wywiódł główną tezę swojej książki, że „„podmiot« (a nie, jak się niektórym wydaje, władza) jest ośrodkową kategorią w myśli Foucaulta” – B. Blesznowski, *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*, Warszawa 2009, s. 18. Jest to z pewnością ciekawa i znajdująca w literaturze źródłowej oparcie propozycja. Nie będziemy tu rozstrzygać, co w myśli Foucaulta było ważniejsze. Uznamy raczej, że kategorie podmiotu i władzy są z sobą wzajemnie skorelowane i od siebie zależne, a także, że uchwycenie problematyki związanej z jedną z nich pozwala zarazem lepiej rozumieć drugą. Na marginesie warto też dodać, że tekst *Podmiot i władza*, na który powołuje się Bartłomiej Blesznowski, pochodzi z 1982 r., czyli z momentu, kiedy w refleksji francuskiego filozofa dokonał się już zwrot etyczny i kiedy zajmował się on właśnie *implicite* problemem podmiotu. Autor *Batalii o człowieka* nie wziął tego pod uwagę, a przez to umknęło mu, że najprawdopodobniej pod koniec swojego życia Foucault dokonał najwyczerpięcej reinterpretacji swojej dotychczasowej refleksji pod kątem kategorii, nad którą w tym czasie akurat pracował, przypisując jej z tego właśnie powodu zasadnicze znaczenie. Takie spojrzenie zdaje się potwierdzać opinia Didiera Eribona. Zgodnie z nią, Foucault na każdym etapie swojego dzieła przeprowadzał sukcesywne zmiany: „pracował i pracował” – D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przeł. Jacek Levin, Warszawa 2005, s. 228. Zdaje się przez to, że samoocena dokonana w tekście *Podmiot i władza* stanowiła bardziej po prostu ówczesną perspektywę Foucaulta niż rozstrzygającą i z dystansem dokonaną analizę jego intelektualnego dorobku.

²² G. Deleuze, *Portret Foucaulta (rozmowa z Claire Parnet)*, przeł. M. Herer, [w:] idem, *Negocjacje*, przeł. M. Herer, Wrocław 2007, s. 122.

²³ Słowo to ujęte zostaje w cudzysłów, jak bowiem zauważył Ernesto Laclau emancypacja zakłada „preegzystencję tego, co ma się wyemancypować [...] Nie istnieje emancypacja bez ucisku i nie ma ucisku bez obecności czegoś, czego siły ucisku utrudniają swobodny rozwój. W tym sensie emancypacja nie jest aktem kreacji, lecz raczej wyzwoleniem czegoś, co poprzedza akt wyzwolenia” – E. Laclau, *Emancypacja*, przeł. L. Rasiński, Wrocław 2004, s. 29. Jeśli zaś Foucault nie uznawał istnienia natury ludzkiej, żadnej pierwotności, która poddawana by była następnie uciskowi, to emancypacja musi mieć w jego myśli specyficzny charakter. Polega ona zasadniczo na możliwości przekraczania aktualnie istniejącego systemu ograniczeń, dlatego też Andrzej Kapusta zaproponował kategorię transgresji jako substytut emancypacji, sugerując, że pojęcie transgresji redukuje napięcie pomiędzy samoświadomym podmiotem, który byłby katalizatorem oporu, a ideą, że podmiot jest efektem władzy – Por. A. Kapusta, *Ostatni Foucault, Kant i krytyka*, [w:] *Poznanie – podmiot – dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, red. A. Dubik, Toruń 2002, s. 138.

w procesie samorealizacji mógł określać sam siebie (przypadek z dwóch ostatnich tomów *Historii seksualności*). Dlatego też przyznać należy, że badania nad fenomenem władzy wymuszały równoległe prowadzenie analiz nad kształtowaniem natury ludzkiej (formowaniem podmiotu) na każdym z trzech przyjmowanych umownie dla Foucaulta okresów filozofowania.

PODMIOT A WŁADZA W PERSPEKTYWIE MECHANIZMU INTROJEKCJI

Celem tego tekstu nie jest jednak rozpatrywanie tych konkretnych przejawów władzy czy „emancypacji”, zagadnień analizowanych przez autora *Porządku dyskursu* w swoich kolejnych książkach, ale znalezienie odpowiedzi na pytanie, na czym polega generalny zamysł natury-podmiotowości człowieka nie jako rzeczy przyrodzonej, ale wytworzonej?

Otóż wydaje się, że Foucault, a z nim – jak zauważył Yoshiyuki Sato – także Louis Althusser oraz Gilles Deleuze i Felix Guattari²⁴, spojrzenie to zapożyczył od Sigmunda Freuda. W tekstach *Psychologia zbiorowości i analiza Ja* oraz *Żaloba i melancholia* twórca psychoanalizy rozwinął koncepcję mechanizmu introjekcji²⁵, tłumacząc na przykładzie melancholii, że podmiot identyfikuje się z utraconym obiektem uczuć, uwewnętrzniając go w swoim Ja. W efekcie tego powstaje „okrutne samoobniżenie wartości Ja (fr. *moi*) w połączeniu z bezwzględny autokrytycyzmem i gorzkimi zarzutami wobec samego siebie”²⁶. Prowadzi to ostatecznie do przyjęcia utraconego obiektu jako „ideału Ja” (fr. *idéal du moi*, niem. *Ichideal*): „Melancholie pokazują nam Ja podzielone, rozdzielone na dwie części, z których jedna powoduje gniew (fr. *rage*) skierowany przeciw drugiej. Ta druga część jest modyfikowana przez introjekcję, która zawiera utracony obiekt. Jednakże część ta, która przejawia działanie tak okrutne, nie jest nam już nieznaną. Zawiera ona świadomość moralną, instancję krytyczną w Ja, która jeśli nawet w normalnym okresie zajęła pozycję krytyczną w stosunku do Ja, to nigdy jednak tak nieubłaganą ani niesprawiedliwą. Musieliśmy już, przy wcześniejszych okazjach, poczynić hipotezę (*Narcyzm, Żaloba i melancholia*), według której w naszym Ja rozwija się taka instancja, która może znaleźć się obok innego Ja i zaangażować się w konflikty z nim. Nazwaliśmy ją »ideałem Ja«

²⁴ Por. Y. Sato, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, wstęp E. Balibar, Paryż 2007, s. 11.

²⁵ Według *Słownika psychologii* introjekcja to: a) „proces, za pomocą którego aspekty świata zewnętrznego są absorbowane lub wcielane do jaźni, w następstwie czego wewnętrzna reprezentacja przejmuje psychologiczne funkcje obiektów zewnętrznych” w znaczeniu ogólnym i b) „proces, w którym obiektami zewnętrznymi są postaci rodziców, a introjekcji podlegają reprezentowane przez nich wartości; proces ten ma prowadzić do uformowania się superego” w węższym ujęciu w psychoanalizie. Por. A. S. Reber, E. S. Reber, *Słownik psychologii*, red. I. Kurcz, K. Skarżyńska, Warszawa 2008, s. 294.

²⁶ Y. Sato, *op. cit.*, s. 13.

(*Ichideal*) i przypisaliśmy jej jako funkcje samoobserwację, świadomość moralną, cenzurę snów i zasadniczy wpływ przy mechanizmie wyparcia²⁷.

Freudowska analiza melancholii pozwoliła pokazać, że uwewnętrznienie utraconego obiektu wywołuje podział w ramach Ja. Daje się on dostrzec poprzez stany refleksyjne, wyrzuty sumienia, a w ich konsekwencji pojawia się wymierzana sobie samemu przemoc²⁸. „Ideal Ja” jest zatem wyższą instancją podzielonego Ja, która krytycznie przygląda się i nadzoruje część niższą²⁹.

Trafność zaproponowanej powyżej przez Sato interpretacji, można potwierdzić fragmentem z *Z genealogii moralności* Fridricha Nietzschego: „Wszystkie instynkty, niemogące wyładować się na zewnątrz, zwracają się wewnątrz – oto co nazywam uwewnętrznieniem człowieka; tak dopiero przyrasta do człowieka to, co się później jego »duszą« zowie. Cały świat wewnętrzny, początkowo cienki jakby wciśnięty między dwa naskórki, rozrósł się i wyrósł, nabrał głębi, szerzy, wysokości, w miarę jak zahamowane zostało wyładowywanie się człowieka na zewnątrz³⁰. Tym, co – zdaniem autora *Tako rzecze Zaratustra* – wywołało „uwewnętrznienie człowieka” były kary i liczne obwarowania. Ich stosowanie doprowadziło do powstania sumienia i odpowiedzialności, dzięki czemu kontrolował on swoje zachowanie. Człowiek stał się przez to w ocenie Nietzschego przewidywalny³¹.

Z tych Freudowskich i Nietzscheańskich analiz francuscy filozofowie pokolenia 1960 jak Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser zaczerpnęli pomysł, przy pomocy którego przedstawili w swoich pracach proces formowania się podmiotu. Oczywiście, wykorzystali oni jedynie generalny schemat w oderwaniu od przedmiotu melancholii. To, co w ich ujęciach zostaje przez Ja zinterioryzowane odpowiada obowiązującym społecznym zobowiązaniom³² czy – ujmując rzecz innymi słowami – panującej ideologii (Althusser)³³ lub – jeszcze inaczej – istniejącym stosunkom władzy (Foucault). Podmiot jest więc zależny od tego, co uwewnętrzniał, co nie jest mu jednak istotowo właściwe, a przez co – tym bardziej – nie pozostaje pod jego własną kontrolą.

²⁷ Z. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, [w:] idem, *Œuvres complètes*, t. XVI, P.U.F., 1991, s. 47-48. Cyt. za: Y. Sato, *op. cit.*, s. 13.

²⁸ Por. *Ibidem*, s. 14.

²⁹ Warto w tym miejscu przypomnieć, że struktura „podzielonego Ja” w dużej mierze odpowiada temu, co w *Słowach i rzeczach* Foucault ujmował jako „dublet empiryczno-transcendentalny”. Ta wywieziona z Kanta koncepcja przedstawiała człowieka w „dwuznacznej pozycji” jednocześnie „przedmiotu wiedzy i poznającego podmiotu” – M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, s. 127. Yoshiyuki Sato w następujący sposób połączył tropy wywodzące się u Foucaulta od Kanta i Freuda: „W tym powiązaniu [empiryczne i transcendentalne – przyp. MB], Ja transcendentalne znajduje się ponad Ja empirycznym i wytwarza wiedzę przez spojrzenie nałożone na to Ja empiryczne. Nazwijmy to introspekcyjne spojrzenie – *spojrzeniem transcendentalnym*.” – Y. Sato, *op. cit.*, s. 25. Zob. więcej: *ibidem*, s. 22-31.

³⁰ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 62.

³¹ Por. *Ibidem*, s. 41-43.

³² Por. G. Le Blanc, *Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler*, „Actuel Marx” 2004, nr 36, s. 58.

³³ Por. L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki do badań*, przeł. A. Sta-
roń, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374> (dostęp 27. 03. 2010).

Co jednak sprawia, że podmiot jest uległy, że dopuszcza się on sam na sobie procesu introjekcji? Co wywołuje fakt, że podmiot – jak określiła to Judith Butler – czuje w sobie „przywiązanie do upodmiotowienia” (fr. *attachement à l’assujettissement*)³⁴? W *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* amerykańska filozof pisała: „Podatność w upodmiotowieniu mieści się dokładnie w pierwotnym przywiązaniu ujawnionym przez zależność dziecka wobec swoich rodziców, które dla wytrwania w swoim byciu nie posiada innej możliwości jak przywiązać się, w emocjonalny sposób, do formy władzy rodzicielskiej, od której jest zależne”³⁵.

PODSUMOWANIE

Ostatni cytat pozwala dostrzec, jak istotna jest relacja między podmiotem a władzą. Podmiot przywiązuje się do władzy, mimo że jest to dla niego więź zniewalająca. Jednakże jedynie to przywiązanie, jedynie ta podległość pozwala ochronić siebie lub – by być bardziej precyzyjnym – pozwala przeżyć. Różnica między tymi wyrażeniami jest istotna. W biologicznych bowiem kategoriach podmiot przeżywa, ale nie jest w stanie ochronić swojego Ja, gdyż nie istnieje ono w postaci innej niż narzucona mu w relacji z władzą forma. Wyraźnie sugerował to Paul Veyne, pisząc, że należy „położyć kres wyobrażeniu, według którego podmiot, Ja, istniałby wcześniej od swoich ról, ponieważ nie istnieje podmiot »w stanie natury« (fr. *à l’état sauvage*), wcześniejszy od procesu upodmiotowienia: tego rodzaju podmiot nie byłby pierwotny, ale pusty. Nigdzie w historii nie znajdziemy uniwersalnej formy czystego podmiotu”³⁶.

Nie można chyba, konkludując, przecenić znaczenia, jakie omawiana tu relacja niesie dla rozumienia zarówno zagadnienia władzy, jak i natury ludzkiej (podmiotowości). Zasadne wydaje się zatem, aby stosunek podmiot-władza rozważać nie inaczej niż jako relację konstytutywną zarówno dla podmiotu, jak i dla władzy³⁷. Jedynie bowiem „przywiązanie do upodmiotowienia” pozwala władzy w ogóle funkcjonować. Z drugiej strony, to właśnie w obliczu relacji z władzą wytwarzana jest natura ludzka i formuje się kształt podmiotu. Jest to stosunek dwuwektorowy i zwrotny. Co jednak najważniejsze w kontekście celu artykułu, zaproponowany tu horyzont poznawczy sprawia, że filozofia polityczna Michela Foucaulta staje się znacznie bardziej koherentna, gdyż jasno ukazuje fundament, na którym wyrosła produktywna wizja władzy.

³⁴ Por. G. Le Blanc, *op. cit.*, s. 53-55.

³⁵ J. Butler, *La Vie psychique du pouvoir. L’assujettissement en théories*, Paryż 2002, s. 27. Cyt. za: G. Le Blanc, *op. cit.*, s. 53.

³⁶ P. Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paryż 2008, s. 134.

³⁷ Por. G. Le Blanc, *op. cit.*, s. 47.

ABSTRACT

The main thesis on which the article focuses is the opinion that every concept of human nature determines an appropriate vision of power. Due to the absence of the concept of human nature at Foucault, it is reconstructed on the basis of the comments spread over his philosophical achievements. Main thought expressed in the article is associated with the category of subjectivity. Its formation, explained through the mechanism of introjection, is presented as a fundamental concept on which the action of power is depended according to poststructuralist thinkers.

Keywords: human nature, power, subject, subjection, introjection, post-structuralism

mgr **Mateusz Burzyk** (ur. 1986) – doktorant w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ. Stypendysta programu Erasmus w *L'Institut d'Études Politiques de Bordeaux* (2008/2009). Interesuje się przede wszystkim wątkami filozofii politycznej u francuskich teoretyków strukturalizmu i poststrukturalizmu, a także zagadnieniem biopolityki. Adres e-mail: mateuszburzyk@yahoo.com