

# Paweł Pieniążek

---

## Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault

---

Sztuka i Filozofia 16, 37-58

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## DWIE GENEALOGIE: NIETZSCHE/FOUCAULT

Dopiero za sprawą przedstawionej przez Foucaulta w tekście *Nietzsche, généalogie, histoire* interpretacji genealogii Nietzschego, a nade wszystko za sprawą, mającego w tej interpretacji swój punkt wyjścia, samego dzieła Foucaulta z okresu *Nadzorować i karać*, genealogia ta – pomijana w tradycyjnych wykładniach myśli Nietzschego – stała się przedmiotem licznych komentarzy, dając asumpt do odczytania jej jako kwestii filozoficznej *par excellence*<sup>1</sup>. To filozoficzne prawo obywatelstwa uzyskała za cenę przesunięcia punktu ciężkości z tradycyjnych kwestii (woli mocy czy wiecznego powrotu u Nietzschego) na cały nowy, wykraczający poza tradycyjną epistemologię, kompleks idei, łączący historię, władzę, język, a zatem na nowy obszar, wyznaczony przez wzajemny związek życia i ciała, historyczności i znaczenia, siły i interpretacji. To o nim Nietzsche powie: „aż w końcu zdobyłem własną krainę, własną ziemię, cały milczący, rosnący, kwitnący kwiat, jakby tajne ogrody, których nikt nie śmiał przeczekać” (GM, s. 4–5). Ów złożony kompleks genealogia usiłuje rozwikłać, rozdzielić w nim to, co nierozłączne, w miejscu, w którym ciało łączy się ze znaczeniem, stając się nie dającym się odczytać w tradycyjnych kategoriach tekstem historii, historii władzy. Genealogia chce właśnie być analizą tego tekstu, połączyć zatem w integralnej lekturze historię, fizjologię, semiotykę, psychologię i filologię. Właśnie na terenie wskazanym przez genealogię Nietzsche i Foucault usiłują przeprowadzić rzeczywistą krytykę filozoficzno-normatywnych podstaw współczesnej racjonalności naukowo-politycznej.

Przedmiotem genealogii Nietzsche czyni genezę i historię całego uniwersum ludzkich idei, wyobrażeń i ucieleśniających je praktyk kulturowych – „historię powstania myśli” (LA, s. 34). Bada ona zatem nie same idee i wartości w ich inteligibilnym znaczeniu, logicznej idealności, ale ich realne „pochodzenie i początek”, prehistorię, „punkt zero narodzin”

---

<sup>1</sup> Artykuł jest rozwinięciem tekstu przedstawionego na konferencji *Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej w XX wieku: podmiot – poznanie – dyskurs* w Toruniu, maj 1997 r.

(Blondel) – „pochodzenie i historię tak zwanych uczuć moralnych” (LA, s. 62), „pochodzenie przesądów moralnych” (GM, s. 2), „naturalną historię moralności”, czyli „rzeczywistą historię moralności” (GM, s. 10). Jest więc analizą redukcyjną, dekomponującą; Nietzsche przyrównuje ją do „chemii wyobrażeń i uczuć moralnych, religijnych i estetycznych” (LA, s. 18). Tym samym Nietzsche nadaje jej rewolucyjny sens – ukazuje ona bowiem historyczność ideałów, czyli ów fundamentalny fakt, że rzekomo transcendentne, wieczne, czyli nietknięte przez czas ideały, mają historię: zostają wydobyte z zanurzonego w czasie wnętrza historii. Ów spektakularny akt historycznego zakorzenia ideałów jest zarazem aktem ich odwartościowania, przekształca je bowiem w pozbawione jakiegokolwiek transcendentnego odniesienia historyczne, mające ważność *hic et nunc*, interpretacje<sup>2</sup>. Swą prawomocność ów retrogresywny akt deprecjacji ideałów i wartości czerpie z rozerwania rewindykowanej przez całą tradycję filozoficzno-metafizyczną więzi między kwestią genezy a kwestią ważności, a zatem z ulokowania ideałów i wartości w obiektywno-inteligibilnej strukturze bytu, na mocy którego fakt staje się tożsamy z powinnością: „Morał: wszystko pierwszorzędne musi być *causa sui*. Pochodzenie z czegoś innego uchodzi za zarzut, za powątpiewanie o wartości (...)” (ZB, s. 25). Nietzsche zwraca genealogię właśnie przeciwko tej tradycji, czyniąc problematycznymi metafizyczne podstawy kultury zachodniej, zwalczając właściwy jej idealizm, esencjalizm, uniwersalizm, dualizm i racjonalizm. *Idealizm*, czyli dążenie do ulepszania i poprawiania życia w imię zewnętrznych wobec niego, narzuconych mu i obcych ideałów, a zatem w imię preparowania życia. *Esencjalizm*, czyli uczynienie z owych ideałów niezmiennych i idealnych istot, w których jednostki i rzeczy odnajdują absolutny układ odniesienia, swą autentyczną postać, prawdę, tożsamość. *Dualizm*, czyli przeciwstawienie świata ponadmysłowych esencji zmysłowemu stawaniu się konkretnych, jednostkowych rzeczy, które uprawomocniają swoje istnienie, to znaczy wpisują się w sensowny porządek świata, jedynie przez odniesienie do uniwersalnych esencji, czyli ich urzeczywistnienie. *Uniwersalizm*, czyli nadanie esencji ogólnego, powszechnie obowiązującego waloru. *Racjonalizm*, czyli uczynienie z rozumu wyróżnionej sfery istnienia ludzkiego, to znaczy znoszącej jednostkowość sfery jej pojęciowej uniwersalizacji. Poza tym znoszącym wszelką partykularność uczestnictwem w uniwersum esencji, rzeczy pozbawione

<sup>2</sup> Toteż w odniesieniu do moralności Nietzsche powie, iż „zjawisk moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk” (PDZ, s. 101).

są znaczenia, skazane na istnienie niezrozumiałe w swej ontologicznie rezydualnej faktyczności i zmienności: „śmierć, zmiana, wiek, równie dobrze jak rodzenie i wzrastanie są dla nich (metafizyków) zarzutami – zaprzeczeniami nawet. Co jest, to się nie staje; co się stało, to nie jest” (ZB, s. 22). Miarą wartości rzeczy jest jedynie stopień aktualizacji przez nie ich esencji, ich stałość i niezmienność: „Co jest idiosynkrazją filozofów? Na przykład, ich brak historycznego zmysłu, ich nienawiść do wyobrażenia bodaj o stawianiu się jakiejś rzeczy. Zda się im, że czynią zaszczyt jakiejś rzeczy, gdy ją entehistoryzują *sub specie aeterni* – gdy robią z niej mumię (...); wyższe nie może rósć z niższego, wzrosnąć w ogóle nie mogło (...)” (ZB, s. 22). Racjonalizm kulminuje ostatecznie w obiektywności wyrażającej się w nowożytnej, naukowej racjonalności; właśnie ów motyw „obiektywności”, a w konsekwencji „naukowości”, „przedmiotowości”, „bezosobistości”, stanowi o krytycznym walorze genealogii nietzscheańskiej. Jednostka sama bowiem pada ofiarą owego bezwarunkowego wymogu obiektywizacji; interioryzując inteligibilne, poznawczo-moralne wymogi sensownego porządku świata esencji, asymilując uniwersalne treści, czyli aktualizując swą rozumność, staje się ogólna, bezosobowa i abstrakcyjna: „dociera do esencji” „przez to, iż sama staje się esencjalna” (LA, s. 33). Genealogia Nietzschego zwraca się przeciwko przemocy idealistycznej strategii preparowania życia, jego puryfikacyjnej melioryzacji, a zatem przeciwko metafizycznemu wampiryzmowi.

W swym radykalnym krytycyzmie genealogia odkrywa przed filozofią nowy, nieznaný dotąd kontynent: historię, i dostarcza jej nowego adekwatnego narzędzia. Właśnie protest przeciwko idealistycznej deprecjacji życia stanowi o genealogicznym *distinguo*, określając wyjściowy status genealogii Nietzschego – do kwestii tej jeszcze powrócimy – jako „metodyki historycznej”: genealogia nie jest całościową wizją świata, lecz zorientowanym na unieważnienie ideałów postulatem, metodą, nowym sposobem badania stawania się historii. Jako taka jest rewindykacją „zmysłu historycznego”. Pojęciu temu Nietzsche usiłuje jednak przywrócić autentyczny sens i przeciwstawić go postmetafizycznemu zawłaszczeniu, czyli historyzmowi, na gruncie którego historia jawi się w epoce odchodzenia od metafizyki pod postacią historii obiektywnej. W historii tej Nietzsche dostrzega bowiem prostą, zakamuflowaną „terytorialnym” przesunięciem, kontynuację klasycznej dualistycznej metafizyki: historia staje się obszarem stemporalizowanego za pośredniczenia esencji i zjawiska, idealnego i empirycznego; ideały nie

są już urzeczywistniane poza empirycznym stawaniem się, w sferze anihilującego empiryczne jednostkowego kontaktu z inteligibilnym porządkiem bytu, ale wyłącznie w wymiarze empirycznej historii. Urzeczywistniając się w realnej historii, wyznaczają teleologicznie jej cel i sens, zakreślając w ten sposób horyzont racjonalności i sensowności jednostki, która jedynie przez uczestnictwo w rozumnej immanencji historii staje się człowiekiem, uniwersalizując swoje istnienie, uzgadniając swój byt z ukrytym porządkiem i prawdą świata.

W *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche oskarża historię obiektywną o szkodliwość dla życia, czyli dla wolnej i suwerennej aktywności jednostek. Stawiając problem relacji między historią a ową niehistoryczną aktywnością, Nietzsche nie uwalnia się jeszcze spod presji historyzmu; co prawda, odrzuca obiektywny charakter historii, ale postuluje wprowadzenie w jej obszar całościującego historyczną aktywność jednostek, nadającego jej kulturową jedność i styl ponadhistorycznego ideału, mitu. Natomiast pojawiająca się wraz z *Ludzkim Arcyludzkim* genealogia wyrasta z rozczarowania wobec uniwersalnych ideałów, odnosi je w całości do historii, by „położyć kres zawleczonemu w sobie «wyższemu oszustwu», «idealizmowi», «pięknym uczuciom» (...)” (EH, s. 78).

Nietzsche uderza w idealizm historii obiektywnej, odwracając jej dualizm, i właśnie tym aktem genealogicznej inwersji ów metafizyczny dualizm znosi, kwestionuje metafizyczne uzasadnienie ideałów, odnosi je bowiem do stawania się, do całej serii konkretnych warunków, miejsc i okoliczności. Jako tak rozproszone miejsce ich narodzin historia nie daje się już opisać w zrodzonych przez nie i wtórnie przez metafizykę do niej odniesionych kategoriach; kategorie te, tak jak i wszelkie transcendentne jakości, genealogia – taki jest sens genealogicznej ironii – rozpuszcza w przedmetafizycznym ruchu historii; innymi słowy, czyni produktem historii to, co miało ją w jej inteligibilnej strukturze konstituować, zaś tym, co przez nią uwarunkowane, to, co miało ją warunkować.

Przede wszystkim unieważnia organizującą metafizyczne doświadczenie świata kategorię początku: „Przecież wszystko się stawało, nie ma faktów wiecznych, jak nie ma prawd absolutnych. Tedy filozofowanie historyczne jest odtąd konieczne (...)” (LA, s. 19). Nieobecność początku oznacza, że historia nie ma podstawy, źródła, czyli tego, co nadawałoby jej sens, organizowało jej progresywny ruch i czyniło ją inteligibilną; stąd postulat radykalnego, otchłannego historyzmu, pozbawionego fundamentów stawania się historii.

W konsekwencji, Nietzsche zrywa z teleologicznym objaśnianiem historii. Destrukcja początku jest bowiem równoznaczna z usunięciem celu historii. Genealogia neguje zatem możliwość istnienia kauzalno-celowej więzi między zjawiskami, a tym samym możliwość wyjaśnienia ich genezy przez odniesienie do stanowiącego cel i sens ich rozwoju idealnego początku: „przyczyna powstania jakiejś rzeczy i jej ostateczna użyteczność, jej rzeczywiste użytkowanie i wciągnięcie w system celów, odległe są *toto coelo* od siebie” (GM, s. 83). Co więcej, wyjaśnia ironicznie możliwość samego teleologicznego interpretowania historii, wiążąc je z nieprzekraczalnym *hic et nunc* historii, a zatem widząc w nim wyraz zakamuflowanego prezentyzmu: miarę rozumienia finalnego stanu rzeczy interpretacja ta czerpie *implicite* z teraźniejszej faktyczności, przetwarzając przypadkowe i partykularne w idealne i konieczne. I tak, w odniesieniu do zjawiska „człowiek” filozofowie – i na tym polega ich „dziedziczna wada” – „za punkt biorą człowieka teraźniejszego i myślą, że przez analizę jego dojdą do celu. Mimo woli unosi się przed nimi «człowiek» jako *aeterna veritas*, jako coś pozostającego tym samym we wszelkim wirze (...), wielu nawet bierze nieopatrznie najnowsze ukształtowanie człowieka, jakie powstało pod wpływem określonych religii, nawet określonych wydarzeń politycznych, za formę stałą. Nie chcą oni się tego nauczyć, że przecież człowiek «stał się»; tymczasem niektórzy z nich z tej zdolności poznawania nawet cały świat sobie przędą” (LA, s. 18–19). Właśnie kategoria człowieka odsłania rzeczywisty, antropologiczny, sens historii teleologicznej, dzieje się ona bowiem ze względu na człowieka, rozwija to, co w swej racjonalności i uniwersalności konstryuuje człowieka jako podmiot rozumny: „cała teleologia jest zbudowana na tym, że o człowieku z ostatnich czterech tysiącleci mówi się jako o wiecznym, ku któremu wszystkie rzeczy w świecie od samego początku mają naturalny kierunek” (LA, s. 19). Genealogia ukazuje zatem przypadkowy i historyczny charakter granic tożsamości ludzkiej. Historia obiektywna, tak jak i cała metafizyka, jawi się zatem Nietzschemu jako efekt antropomorficznej projekcji. Destrukcja początku oznacza zarazem kres dialektyki jako ruchu progresywnego powrotu do pozahistorycznego początku: dialektyka jest tylko środkiem historii teleologicznej i antropologicznej.

W następstwie usunięcia z obszaru historii dualizmu, początku i teleologii historycznej, genealogiczne odniesienie ideałów do historii wydobywa na jaw i nobilituje to, co z punktu widzenia sensu-celu historii posiadało wyłącznie status środka, pozbawione było znaczenia i było niepodatne na proces historycznej racjonalizacji, co zatem przez historię

obiektywną zostało stłumione i zepchnięte do „podziemia”. W ten sposób Nietzsche doprowadza historię obiektywną do punktu, w którym przekracza ona samą siebie, a wraz ze sobą całą metafizykę, w którym zatem – skazane na zapomnienie i anihilację w historycznej paruzji – środki realizacji jej ideałów uwalniają się od tych ideałów i przeciw nim się zwracają, konstytuując historyczność historii, jej rzeczywistą tkanę<sup>3</sup>. Nadmiar historii, skupienie uwagi na warunkach realizacji ideałów, prowadzi ostatecznie do owego krytycznego punktu, w którym historia popolita zastępuje historię obiektywną; genealogia wykorzystuje i radykalizuje ów ruch, by uwolnić „historię rzeczywistą”, a wraz z nią, jako jej tworzywo, to, co „niskie”, „gorsze”, rzeczy „drobne, ale niezmiernie częste”, „drobne, niepozorne prawdy”. W ten sposób temu, „co dotąd zabronione, pogardzane i przeklęte było” – „rzeczom złym” – przywraca znowu „«duszę», czyste sumienie, wysokie prawo i przywilej istnienia” (EH, s. 81); „błękitowi” idealizmu przeciwstawia „barwę, która dla genealogii moralności stokroć ważniejsza być musi, niż właśnie błękit: mianowicie szarość, to jest to, co dokumentalne, rzeczywiście dające się stwierdzić, co rzeczywiście istniało” (GM, s. 10).

Rozpuszczenie początku, inwersja dualizmu, autonomizacja środków, wszystko to oznacza ostatecznie, że wypełniające niebo historii ideały powstały ze swego zdeprecjonowanego przeciwieństwa: „rzecz rozumna z nierozumnej (...), logiczność z nielogicznego, postrzeganie bezinteresowne z pożądlivego chcenia, życie dla innych z egoizmu, prawda z błędów” (LA, s. 17), słowem, wysokie z niskiego, szlachetne z podłego, dobre ze złego – „nie trzebaż *początku wszelkiego moralu* szukać w szkaradnych drobnych wnioskach (...). *O pudenda origo*” (J, s. 101).

Owe wstydlive początki, „ideałów podziemie”, Nietzsche odnosi do najogólniej pojętej fizjologii, a zatem do ciała: właśnie ciało stanowi dla Nietzschego materię pierwszą historii; ideały odsyłają zatem do ciała, a nie do bezcielesnych esencji. Nietzsche wyodrębnia dwa typy „stanów fizjologicznych” różnicowanych w kategoriach zdrowia i choroby, siły i słabości, degeneracji i kwitnięcia, wzrostu i zwyrodnienia, rozrostu i znużenia, hierarchii i anarchii, „fizjologicznego niezadowolenia” i satysfakcji. Z fizjologią łączy psychologię, odnosząc do stanów fizjologicznych

<sup>3</sup> Ogólny schemat takiej alienacji czy dialektyki, w odniesieniu do nauki, Nietzsche nakreślił w *Narodzinach tragedii*, gdzie skonstatował, że od czasów Kanta, to znaczący odkrycia przez filozofię tego, co pozytywnie warunkowe i relatywne, racjonalne poznanie zacznie uwalniać się od metafizycznych, uniwersalistycznych założeń, podważać je i negować.

popędy, instynkty, uczucia, dla których ideały to tylko „maski”, „przebrania”, „świątoszkość”, „stymulant”, „zapora”, „trucizna”: ideały wyrastają z całego systemu cielesnych gestów, zachowań i nawyków. W ten sposób odsyłają do „ciała będącego samą hierarchią sił, których organizacja jest oznaką «zdrowia» lub «choroby», czyli ostatecznie afirmacji albo negacji życia”<sup>4</sup>. Pojawienie się ideałów, ich historyczną dystrybucję, Nietzsche odnosi do „zgodności fizjologicznej”, czyli do występujących równocześnie w czasie historii, „zaraźliwie” rozpowszechniających się stanów fizjologicznych, „które podówczas powszechnie jeły stawać się niedolą”. W relacji do stanów fizjologicznych ideały, będące w swej transcendentnej idealności „głupstwem”, „niedorzecznością”, stanowią „oznaki” i „jeno jako oznaki mają znaczenie”: „morał jest tylko mową znaków, tylko symptomatologią (...)” (ZB, s. 14, 52). Jako taka symptomatologia genealogia byłaby zatem nauką o znakach w perspektywie diagnozowania „dolegliwości”, czyli nauką o fizjologicznych symptomach. Relacji oznaka-stan fizjologiczny Nietzsche nie ujmuje jednak w kategoriach medyczno-naturalnej przyczynowości, innymi słowy, „idealistycznemu dogmatyzmowi” nie przeciwstawia genealogii jako doktryny materialistycznej i mechanicznej<sup>5</sup>. Taki mechanicyzm Nietzsche zarzuca właśnie angielskim historykom moralności, wyprowadzającym na podstawie naturalistycznego asocjacionizmu psychologicznego – niekiedy sam to czyni we wcześniejszym, tak zwanym pozytywistycznym, okresie swej genealogii – uczucia moralne z egoizmu, który dzięki „zapominawczości” zautonomizował się i wysublimował, przekształcając się w czysto moralne uczucie. Toteż ze względu na ów ewolucjonistyczny mechanicyzm Nietzsche zarzuca angielskim historykom moralności, iż „zbywa im na samym duchu historycznym (...), myślą, jak to już starym jest filozofów zwyczajem, z *gruntu* niehistorycznie” (GM, s. 17)<sup>6</sup>. Interpretując rozwój moralności w kategoriach kauzalnych, wyjaśniają oni dogmatycznie genezę ideałów moralnych, wyprowadzają je bowiem z jednego zasadniczego, określającego naturę człowieka motywu. Taka naturalistyczna genealogia odtwarzałaby, poprzez proste odwrócenie, krytykowany przez siebie idealizm, a mianowicie dualizm: za rozproszoną wielością

<sup>4</sup> S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paryż 1983, s. 178.

<sup>5</sup> E. Blondel, „The Question of the Genealogy” (w:) R. Schacht (red.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*, Berkeley, s. 312.

<sup>6</sup> W tych ewolucjonistycznych genealogiach dostrzega połączenie „darwinowskiej bestii i najnowocześniejszego skromnego przeczuleńca, który «już nie kąsa»” (GM, s. 10), a zatem ewolucjonizmu z platonizmem.



zjawisk odnajduje jedność, ich ukrytą istotę; konstituowałyby się wówczas jako „poszukiwanie ukrytego fundamentu, głębszej natury czy pierwotnej istoty różnych zjawisk”, „źródła jako pierwotnej zasady”<sup>7</sup>. W ten sposób próba określenia genezy ideałów stałaby w sprzeczności z wynikającym z rozpuszczenia początku postulatem radykalnego historyzmu, zgodnie z którym „wszystkie pojęcia, w których się cały proces semiotycznie streszcza, uchylają się od definicji, definiować daje się tylko to, co nie ma żadnych dziejów” (GM, s. 13). Zgodnie z tym postulatem genealogia określałaby się przez poszukiwanie nie tyle zasady, źródła, podstawy (*Ursprung*), co konkretnego, historycznie usytuowanego, pochodzenia, genezy, rozwoju (*Entwicklung, Herkunft*), a zatem przez „znajomość warunków i okoliczności, w których (ideały) wyrosły, wśród których się rozwijały i przesuwają” (GM, s. 8). Warunki te rozważałaby zatem w kategoriach nie „istoty, natury, właściwego miejsca czy świadectwa szlachectwa”, co w kategoriach „rozwoju i pochodzenia” – zmiany<sup>8</sup>. Ze względu na ów wymóg byłaby otchłanna, bez-podstawna. Toteż nie ma dla Nietzschego dogmatycznego charakteru, lecz stanowi wyraz „podejrzenia”, „zasadniczej podejrzliwości, coraz głębiej podkopującego sceptycyzmu” (GM, s. 7), czyli „bezlitosnego ducha ryjącego wszystkie kryjówki, gdzie zadomowił się ideał” (EH, s. 74). W tej perspektywie traktowane w kategoriach naturalistyczno-mechanicystycznej fizjologii ciało jawi się jako produkt historii, a ściślej rzecz biorąc, jako efekt naturalistycznej *interpretacji* ciała.

Właśnie poprzez interpretację genealogia otwiera się na swój trzeci, obok fizjologii i psychologii, wymiar, a mianowicie na znak, znaczenie i sens. Genealogia staje się semiotyką, sztuką czytania znaków, a w konsekwencji filologią, czyli, jak ją określa Nietzsche, „sztuką wykładania”, dla której idee, myśli, wartości stają się znakiem, symptomem: popędy bowiem oceniają, sądzą, nazywają – interpretują. Interpretacje – są nimi również ideały metafizyczne – tworzą tekst, który odsyła do ciała, które z kolei samo jest interpretacją i w tym sensie „nośnikiem znaczenia”, „ukrytym znaczeniem”. Genealogia staje się ostatecznie łączącą filologię z fizjologią sztuką czytania, czyli interpretowania ciała jako „interpretującego i interpretowanego”<sup>9</sup>. Historię tworzą zatem interpretacje, jest historią interpretacji i jako taka stanowi ona wielowarstwowy, hetero-

<sup>7</sup> E. Blondel, op. cit., s. 306, 311.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 311.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 312.

geniczny tekst. Zjawisko historyczne nie ma transhistorycznego znaczenia, jest złożone, powstaje jako heterogeniczny wytwór stopniowego, przypadkowego, czyli wyzbytego jakiegokolwiek teleologii nawarstwiania się i sedymentacji znaczeń, ich aspektów i warstw (świat to „rezultat mnóstwa błędów i fantazji”, LA, s. 33). I tak, analizując historycznie ukonstytuowane zjawisko kary – analiza ta jest niewątpliwie modelowa dla metodologicznego rozumienia genealogii Nietzschego – Nietzsche odróżnia w niej to, co jest „względnie trwałe, zwyczaj, akt «dramatu», pewną czasową kolejność procedur”, od tego, „co w niej płynne, sensu, celu, oczekiwania, które się łączy z wykonaniem takich procedur” (GM, s. 86). Zjawisko, Nietzsche nadal mówi tu o karze, „nie przedstawia faktycznie wcale już jednego sensu, lecz całą syntezę «sensów»: dotychczasowe dzieje kary w ogóle, dzieje jej wyzyskiwania dla najróżniejszych celów, krystalizują się ostatecznie w pewien rodzaj jedności, trudno rozpuszczalnej, trudnej do analizowania i, co podnieść trzeba, nie dającej się wcale zdefiniować” (GM, s. 87).

Ostatnim słowem genealogii Nietzschego jest połączenie semiologii z teorią siły i władzy: znaczenie zjawiska, interpretacja, nie odsyła ostatecznie do gruntującego idealność znaczenia, ale do określającej naturę ciała walki popędowych sił. W ten sposób, za heterogenicznym – „niepewnym” i „przypadkowym” – znaczącym tekstem historii, za wszelkimi semantycznymi zmianami i przesunięciami w jego obrębie, genealogia jako fizjologia agonistyczna odkrywa aktywne, walczące o panowanie siły: historia jest dla Nietzschego polem semiotycznej konfrontacji sił: to, „co jest, co jakimkolwiek sposobem doszło do skutku, bywa przez moc odeń wyższą wykładane ciągle pod kątem nowych zamysłów, na nowo zagarniane, w nowy pożytek przekształcane i kierowane (...), wszystko, co dzieje się w świecie organicznym jest *przemożeniem, opanowaniem*, a wszelkie znów przemożenie i opanowanie nowym wytłumaczeniem i przyrządzeniem, przy którym dotychczasowy «sens» i «cel» z konieczności zaciemnić się lub zgoła zagasnąć musi” (GM, s. 83). Toteż Nietzsche może ostatecznie powiedzieć, że „dzieje jakiejs «rzeczy»” stanowią „dalszy ciąg łańcucha znaków, ciągle nowych tłumaczeń i przystosowań” (GM, s. 83)<sup>10</sup>. Znaczenie, interpretacja są zawsze polemiczne, tworzą historię jako teatr sił.

Genealogiczny projekt Nietzschego podjął w spektakularny sposób Foucault w tekście *Nietzsche, généalogie, histoire*, stanowiącym załączek

<sup>10</sup> Nietzsche wyróżnia jedenaście znaczeń kary, zob. GM, s. 87–88.

całego filozoficzno-genealogicznego projektu z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (*Nadzorować i Karać, Historia Seksualności*)<sup>11</sup>.

Foucaultowską interpretację genealogii Nietzschego można zamknąć w kilku zasadniczych ideach.

**Rozproszenie początku.** Kategorii *Herkunft* Foucault przeciwstawia kategorię *Ursprung*, poszukiwaniu źródeł, istoty rzeczy, badanie ich historycznego pochodzenia; zamiast „odległego idealnego źródła”, genealogia odnajduje „przypadkowe zdarzenia”, dzięki którym rzeczy powstały „kawałek po kawałku, z figur, które były im obce” – rzeczy nie mają istoty, składają się wyłącznie z „rozszczepeń i rys oraz heteronomicznych warstw”<sup>12</sup>. Nie odkrywając poręczającej tożsamość rzeczy istoty, jej metafizycznego początku, genealogia zrywa teleologiczną więź między rezultatem historycznego stawania się rzeczy a jej źródłem. W historii nie istnieje ciągłość, teleologiczna zmiana, progresja rozwojowa, lecz nieuwarunkowana deterministycznymi i teleologicznymi sekwencjami zdarzeniowość zdarzeń.

**Ewenementalność zdarzeń historycznych.** Toteż genealogia „bada jednostkowe zdarzenia poza jakąkolwiek monotonną celowością”<sup>13</sup>; rzeczy są produktem zdarzeń, które nie są powiązane ani celowo, ani kauzalnie, wiąże je jedynie przypadek. Historia nie posiada żadnego całościowego, głębokiego i skrytego sensu, jest nieciągłą powierzchnią, którą tworzą przypadkowe, rozproszone, nagle zachodzące zdarzenia.

**Agonistyczny charakter zdarzeń.** Za ewenementalną naturą zdarzeń kryje się walka sił, wyrażających się właśnie w tych zdarzeniach; istotę zdarzenia określa zatem nagle „odwrócenie stosunku sił”, gwałtowna zmiana w płynnych stosunkach panowania.

**Fizykalizm.** Genealog „czatuje na zdarzenia tam, gdzie najmniej się ich spodziewano i gdzie, jak się wydaje, nie mają one żadnej historii: w uczuciach, miłości, sumieniu, instynkcie”. Właśnie ciało stanowi „miejsce historii”, miejsce, w którym artykułuje się władza, i jako takie stanowi „zapisaną powierzchnię zdarzeń”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> „Trudno byłoby przecenić wagę tego eseju dla zrozumienia rozwoju dzieła, które po nim nastąpiło; wszystkie zarodki dzieła Nietzschego z lat siedemdziesiątych można znaleźć w tym omówieniu Nietzschego”, H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *M. Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, s. 106.

<sup>12</sup> Idem, „Nietzsche, généalogie, histoire” (w:) *Dits et Ecrits*, Paryż 1996, t. II, s. 140, 138, 141.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 136, 143.

**Odpodmiotowienie człowieka.** Sprowadzony do stanowiącego żywą pamięć walk ciała, człowiek nie jest w stanie być suwerennym podmiotem własnych aktów: tam, gdzie *ja* „odnajduje własną tożsamość i koherencję”, genealog odkrywa „niezliczone początki”, „heterogeniczne systemy, które pod maską *ja* odmawiają nam jakiegokolwiek tożsamości”; podmiot bez wewnętrżności stanowi „pustą syntezę”, w której „roi się od tysiąca zapomnianych teraz zdarzeń”<sup>15</sup>.

**Nieufność i ironia.** Genealogia ironizuje, ośmiesza bowiem najwyższe, uświęcone wartości, instytucje, prawa, naukę, ukazując ich niskie, wstydlive – amoralne – początki; i tak, za „ścisłością naukowej metody”, obiektywizmem i bezstronnością, ukazuje „namiętności uczonych, ich wzajemną nienawiść, ich fanatyczne, stale ponawiane dyskusje”, „przekształcenia woli mocy, która jest instynktem, namiętnością, inkwizytorską pasją, okrutnym wyrachowaniem, złośliwością”<sup>16</sup>.

**Perspektywizm.** W przeciwieństwie do „negującego własną perspektywę historyka”, genealog „nie zamazuje tego wszystkiego, co w jego wiedzy mogło zdradzić miejsce, z którego patrzy, punkt czasowy, w którym się znajduje, tego, po czyżej stronie się opowiada”, afirmuje własną perspektywę, widząc w historii przypadkową „serię interpretacji”, walkę o znaczenia, będące dlań wyłącznie „różnorodnymi interpretacjami”<sup>17</sup>.

Te ogólne, wydobyte z myśli Nietzschego metodologiczne idee Foucault konkretyzuje we własnym dziele, formułując je pod postacią czterech „metodologicznych wymogów”<sup>18</sup>. Zgodnie z nimi należy badać zjawisko władzy (historia władzy jest dla Foucaulta historią *par excellence*) wedle następujących zaleceń: 1. władza stanowi istotę wszelkich interakcji społecznych, przenika i konstytuuje wszelkie więzi i formy komunikacji społecznej, stanowi polimorficzną sieć wielorakich, zdecentrowanych sił, zmienne „pole sił”, w którym siła nie może być rozpatrywana bez symbiotycznej relacji z innymi siłami; toteż opór stanowi modalność stosunków władzy, pełni „rolę przeciwnika, celu, podpory, łupu do zdobycia”<sup>19</sup>; 2. relacja władzy polega – Foucault mówi tu o „hipotezie Nietzschego” – na „wrogim zaangażowaniu się sił”, toteż należy ją analizować

<sup>15</sup> Ibidem, s. 153, 141; „nic w człowieku – nawet w jego ciele – nie jest wystarczająco stałe, by pozwoliło zrozumieć innych ludzi i w nich się rozpoznać”, s. 146.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 138, 154.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 149, 145.

<sup>18</sup> M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paryż 1971, 53–56.

<sup>19</sup> Idem, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 83–92.

„w kategoriach *walki, konfliktu* i wojny”<sup>20</sup>; 3. nie istnieje podmiot władzy, nie jest ona dana, posiadana jako „własność”, nie jest dającym się zlokalizować centrum, instytucją, lecz ciągłą, rozproszoną siecią zmiennych ognisk sił, „cyrkuluje”, toteż jest „wszędzie – nie dlatego, że wszystko obejmuje, ale dlatego, że zewsząd się wyłania”<sup>21</sup>; 4. te wielorakie i zmienne stosunki władzy są „częściowo podatne na integrację w obejmujące wszystko strategie”<sup>22</sup>, toteż władzę należy studiować nie na poziomie kwestii jej legitymizacji, ale na poziomie jej działania, nie w kategoriach jurydycznych, ale w kategoriach jej efektów, należy badać funkcjonowanie władzy, a nie pytać, kto i jakim prawem ją dzierży – należy skupić się na jej mechanizmach – taktykach, technologiach, technikach; 5. należy badać mikroskopowe mechanizmy władzy jako wzajemnie zależne („reguła podwójnego warunkowania”); „nieskończone” „mikromechanizmy władzy” są „blokowane, kolonizowane, wykorzystywane, angażowane, przekształcane, przemieszczane, rozciągane etc., przez coraz bardziej ogólne mechanizmy i siły globalnego panowania”<sup>23</sup>, przez które są zawłaszczane, przekształcane i kodyfikowane; instytucje przymusu należy badać jako społeczne laboratoria władzy; 6. władza jest produktywna, toteż należy badać jej „możliwe pozytywne efekty” – „wytwarza rzeczy, wzbudza przyjemności, tworzy wiedzę”<sup>24</sup>; ten pozytywny model władzy Foucault przeciwstawia jej represyjnemu, czysto negatywnemu – władza ogranicza, kontroluje, wyklucza – i jurydycznemu rozumieniu, które relatywizuje władzę do prawa jako instancji regulującej stosunki władzy – zakazującej i nakazującej; 7. prawda i dyskursy (np. naukowe, jurydyczne) stanowią formę władzy, tworząc wraz z nią jednolity kompleks władza/wiedza, toteż władzę i wiedzę należy analizować jako ściśle powiązane („reguła immanencji”), badać relacje między nimi nie jako „zastane formy podziału”, ale jako „«matrycę przekształceń»” („reguła ciągłych zmian”)<sup>25</sup>; prawda jest efektem władzy produkującej różne reżimy prawdy, stanowiące system „procedur dla produkcji i regulacji, dystrybucji i operacji twierdzeń, a zatem „«całość zasad», stosownie do których prawda i fałsz zostają oddzielone”<sup>26</sup>; produkcja i dystrybucja prawdy są wynikiem walki

<sup>20</sup> Idem, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, (wyd. C. Gordon), Pantheon Books, Nowy Jork 1980, s. 91.

<sup>21</sup> Idem, *Historia seksualności*, op. cit., s. 84.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Power...*, op. cit., s. 99.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Historia...*, op. cit., s. 88, 89.

<sup>26</sup> Idem, *Power...*, op. cit., s. 132, 133.

o prawdę, której zmiana wymaga nie krytyki ideologicznej, ale zmiany reżimów jej produkcji; 8. tożsamość jednostek stanowi wytwór historycznych praktyk władzy, nie może zostać oddzielona od stosunków władzy, w których jednostka ta żyje i które są „zasadniczą częścią naszej tożsamości”<sup>27</sup> – poprzez władzę „byt ludzki staje się podmiotem”<sup>28</sup>.

Dzieła Nietzschego i Foucaulta można po części ująć jako aplikacje przedstawionych przez nich założeń metodyki genealogicznej do analizy konkretnych zjawisk historycznych.

Nietzsche wyprowadza retrogresywnie genezę kultury zachodniej z antagonizmu dwóch typów sił: aktywnych i reaktywnych, odsyłających do dwóch określających charakter stojącej za nimi woli mocy jakości: afirmacji i negacji (życia). Kulturę zachodnią określa triumf sił reaktywnych i negacji; wyrasta ona z (warunkującego pasywno-symboliczny typ wrogości między siłami) resentymentu, który znajduje swój wyraz w stanowiących ramy metafizycznej interpretacji świata ideałach ascetycznych. Jej spełnienie się Nietzsche widzi w wykształceniu się jednolitego, autonomicznego, zdolnego do suwerennych aktów podmiotu osobowego, w tym zaś spełnienie się nihilizmu jako postępującego ruchu auto-degradacji woli mocy (całość metafizycznej kultury jako lek staje się ostatecznie trucizną), niezdolnej już do ustanawiania i podtrzymywania ideałów i wartości metafizycznych; ów nihilizm bierny (Deleuze) oznacza przebiegający pod znakiem śmierci Boga proces odwartościowania wartości, a wraz z nim kres rozumnego podmiotu. Wyczerpując reaktywną energię zdegenerowanej woli mocy, prowadząc zatem do autonegacji reaktywnego stawania się sił, otwiera on przestrzeń dla proklamowanej przez Nietzschego wielkiej polityki przewartościowania wartości, umożliwia, pod znakiem afirmacji, powrót sił aktywnych.

W swych konkretnych analizach Foucault podejmuje dwa wielkie tematy nietzscheańskiej genealogii: analizę władzy jako systemu produkcyjnych „rytuałów” oraz analizę historycznej konstytucji podmiotu. W przeciwieństwie do Nietzschego nie bada jednak ich w perspektywie całego procesu rozwojowego kultury zachodniej, ale w perspektywie wykształcenia się współczesnej racjonalności. Analizuje powstanie i rozwój konkretnych fenomenów historycznych zgodnie z rygorystycznie potraktowanym antyesencjalistycznym i antyteleologicznym wymogiem

---

<sup>27</sup> M. Kusch, *Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archeological and Genealogical Science Studies*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991, s. 137.

<sup>28</sup> M. Foucault, „The Subject and Power” (w:) H.L. Dreyfus, P. Rabinow, op. cit., s. 208.

metody genealogicznej. Nie poszukuje zatem transhistorycznej jedności ich historycznego znaczenia, nie bada ich rozwoju jako funkcji tego znaczenia, innymi słowy nie ujmuje ich w ramach finalistycznie zorientowanej sekwencji zdarzeń, lecz wpisuje w otchłanną głębię historii. Przedstawia ich heterogeniczną genezę, pokazując różnorodne historyczne składniki oraz niezliczone wpływy, jakie złożyły się na ich powstanie. Wyodrębniając je selektywnie, ukazuje ich wędrówkę w przestrzeni i czasie historii, złożone i ukryte filiacje, przemieszczanie się z jednych układów władzy do innych, w których mają całkowicie odmienne, zmarginalizowane lub strategiczne, znaczenie. Odwołując się do nietzscheańskiego rozróżnienia procedur władzy i przydanego im sensu, śledzi zawłaszczanie technik władzy, nadawanie im nowego sensu, wpisywanie w nowe systemy władzy<sup>29</sup>.

Różnica między historycznymi analizami Nietzschego a Foucaulta wyraźnie pokazuje zasadniczą sprzeczność między analizami Nietzschego a motywującymi je metodologicznymi postulatami genealogii; różnica ta występuje również, w innym planie, w przypadku Foucaulta. Pojawia się ona w silnej postaci wówczas, gdy analizy te zostaną potraktowane, jak zazwyczaj się to czyni, jako rekonstrukcja, czyli obiektywny opis rzeczywistości historycznej; gdy zatem uderza w mediatyzującą koherencję metody i opisu oraz stanowiącą najogólniejszy horyzont ich prawomocności filozoficzną teorię rzeczywistości.

W przypadku Nietzschego byłyby to zasadnicza sprzeczność między postulowanym, radykalnym, otchłannym historyzmem a esencjalizmem stojącej za analizami historycznymi doktryny woli mocy. Jeśli historyzm zakłada heterogeniczność pochodzenia, czyli rozproszenie początku, to doktryna woli mocy restytuowałaby ponadhistoryczny początek, czyniłaby z woli mocy zasadę bytu w ogóle, naturę rzeczywistości, właśnie ukrytą za wielością zjawisk podstawę historii, czyli zasadę rozumienia tych zjawisk; odniesienie do niej pozwalało Nietzschemu opisać historyczny

---

<sup>29</sup> Najbardziej spektakularnym tego przykładem jest próba pokazania, w jaki sposób panoptikon jako nowa technologia władzy, początkowo marginalna, praktykowana na obrzeżach systemu władzy, peryferyjna, w szpitalach, szkołach i więzieniach, staje się podstawą systemu władzy dyscyplinarnej i źródłem narodzin dyskursu humanistycznego; analizując bio-władzę, pokazuje, w jaki sposób przejęta z siedemnastowiecznych praktyk religijnych technika wyznania zmienia we współczesności, w na nowo zdefiniowanym układzie władza/wiedza, swój sens i zostaje wykorzystana do ukonstytuowania się mediatyzującego seks i prawde dyskursu seksualnego, tworząc w ten sposób nową technologię subiektywizacji (konstytucji) podmiotu.

rozwój kultury zachodniej, a także odnieść jej analizę do transhistorycznej psychologii. W ten sposób Nietzsche odtwarzałyby dualizm platoński, tyle że odwrócony, a zatem funadamentalizm filozoficzny poszukujący za wielością zjawisk jednolitej zasady-podstawy. Jako taka podstawa wola mocy znosiłaby samą historię w jej swoistości, historię jako bezkresne stawanie się. Historia byłaby bowiem jedynie rozwojem założonej już, wynaturzonej modalności woli mocy, a zatem *Verfallgeschichte*, stanowiącą serię powtarzających się manifestacji jednej i tej samej zasady; progresję rozwojową tejsze serii wyznaczałoby prawo postępującej auto-negacji owej zasady. W ten sposób Nietzsche przywracałyby teleologię historyczną – tyle że reaktywną, *à rebours* – nieautentycznej woli mocy; tym samym przywracałyby zerwaną przez metodykę genealogiczną więź między źródłem (tryumf sił reaktywnych) a rezultatem historycznego stawania się (ich autodestrukcja); więź ta określałaby miejsce i transhistoryczne znaczenie każdego zjawiska historii. W szerszej perspektywie historię określałaby „bipolarna retrospektywna logika”, dzieląca ją na „dwie główne epoki: naturalną i nienaturalną”<sup>30</sup>. Odniesienie do tej pierwszej, do natury rządzącej zjawiskami przed Wielką Katastrofą, służyłoby Nietzschemu za podstawę krytycznej waloryzacji całej historii kultury zachodniej, zaś odniesienie do drugiej – do opisu całości tej historii.

Podobna sprzeczność występuje między metodyką genealogiczną a opisem genealogicznym w myśli Foucaulta; jest to sprzeczność między pluralistycznym agonizmem sił a monizmem władzy dyscyplinarnej. Jeśli w genealogii widzi się opis rzeczywistości – której teorii, czyli teorii władzy, Foucault świadomie nie przedstawił – to niejasne wydaje się w jego myśli – na poziomie konkretnych analiz historycznych – przejście od pluralistycznego agonizmu sił do monizmu władzy dyscyplinarnej. Przejście takie – Foucault wykluczyłby możliwość pragmatycznego konsensu czy symbolicznej mediacji – byłoby możliwe wyłącznie na gruncie represji; wówczas z kolei teza o represji stałaby w sprzeczności z postulowaną produktywnością władzy, ponadto, zarówno teza o represji, jak również korelatywna wobec niej idea oporu, staje się bezzasadna, skoro przedmiotem władzy dyscyplinarnej jest „ciało podatne” jako neutralne pole artykulacji praktyk władzy. Odpowiedzią na te trudności byłaby koncepcja estetyzacji istnienia, zakładająca odmienne rozumienie natury władzy. Foucault odróżnia tu bowiem władzę od przemocy oddziałującej

---

<sup>30</sup> J. Minson, *Genealogies of Moral. Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, Macmillan Press, Houndmills 1986, s. 70.



bezpośrednio na ciało niczym na rzecz, nie pozostawiającej ofierze pola decyzji, czyli wyboru między uległością i nieuległością; władza natomiast polegałaby na takim oddziaływaniu na drugiego, które zmuszałoby go do określonych decyzji<sup>31</sup>. Takie rozumienie natury władzy pozwala Foucaultowi znaleźć przestrzeń dla estetycznej autonomii podmiotu.

Powyższe sprzeczności, zbyt jawne i destrukcyjne dla myślowej koherencji dzieła zarówno Nietzschego, jak i Foucaulta, by móc je uznać za nieistotne, stawiają zatem problem statusu genealogii, występującej jako metoda i jako implikujący teorię rzeczywistości krytyczny opis.

Dla Nietzschego i Foucaulta genealogia jest więc interpretacją. Przejmując rolę narzędzia rekonstrukcji obiektywnej rzeczywistości historycznej, obiektywną, ahistoryczną wiedzę, przekształcając się w dynamiczny i płynny system wzajemnie powiązanych metafor – „potężną serię ironicznych, wzajemnie się pobudzających metafor”<sup>32</sup> – który stanowi wartość wyłącznie postulatyno-heurystyczną: „filozofia nie jako dogmat, lecz jako prowizoryczna regulacja” (PP, s. 168). Wszędzie tam, gdzie Nietzsche przywołuje doktrynę woli mocy, nadaje jej hipotetyczny charakter („trzeba odważyć się na hipotezę” „„założmy”, „przypuśćmy”), przekształcając ją w ten sposób w metaforyczno-heurystyczny korelat metody genealogicznej: „ostatecznie próba ta nie tylko jest dozwolona: w imię sumiennosci metody jest ona nakazana (...): oto morał metody, której dziś pominąć nie można; – wynika to «z jej definicji», jakby wyraził się matematyk” (PDZ, s. 55). Genealogia jest systemem hipotez i jako taka subwersywnym eksperymentem: ustanawia „poprzez zasadę heurystyczną, prowizoryczną serię fundamentalnych ocen, by zobaczyć, dokąd mogą one zaprowadzić”<sup>33</sup>.

Postulatyno-interpretacyjny charakter metodologii genealogicznej u Foucaulta jest o tyle wyraźniejszy, iż nie przedstawia on żadnej – stwarzającej pozór uniwersalnej racjonalności (genealogii) – teorii rzeczywistości (teorii władzy).

Problem statusu genealogii określa kwestia jej filozoficznej prawomocności, a zatem kwestia usprawiedliwiających jej krytycyzm norm.

<sup>31</sup> Władza „stanowi modus działania, które nie odnosi się prosto i bezpośrednio do innych. Oddziałuje natomiast na ich działanie, działanie oddziałuje na działanie (...). Władza jest sprawowana wyłącznie nad wolnymi podmiotami i wyłącznie w tej mierze, w jakiej są one wolne (...), niewolnictwo nie jest relacją władzy (...)”, M. Foucault, „The Subject...”, s. 220–221.

<sup>32</sup> J. Minson, op. cit., s. 72.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy* (za:) S. Kofman, op. cit., s. 193.

Implikuje ona, jak na pierwszy rzut oka się wydaje, pewną fundamentalną aporetyczność genealogii, a mianowicie nieuzgadnialność jej dwóch zasadniczych wymogów, czyli właściwego jej wymogu radykalnego antyesencjalizmu oraz związanego z genealogią krytycyzmu. Otóż krytycyzm zakłada waloryzację zjawisk, ta zaś normatywne odniesienie zjawiska do jego źródła, istoty. Innymi słowy, krytyczny cel genealogii wymaga tego, czego zniesienie postuluje sama genealogia, a mianowicie ustanowienia teleologicznej więzi między źródłem a rezultatem historycznego stawania się. Genealogia wówczas albo jest wierna swojemu metodologicznemu punktowi wyjścia (antyesencjalizmowi), a wtedy zrywa ową więź, pozbawiając się krytycznej zdolności (przypadek genealogii Foucaulta), albo więź tę rewindykuje, a wówczas, zachowując możliwość krytyki, nie jest w stanie oprzeć się presji myślenia esencjalistyczno-teleologicznego – „pozostaje wariantem teleologicznej historii albo na mocy własnego standardu ważności staje się nieważna”<sup>34</sup> (przypadek genealogii Nietzschego).

Można wyróżnić dwa typy interpretacyjnego odczytania genealogii Nietzschego. Pierwszy, tekstualny, wpisuje ją w radykalną optykę interpretacyjną. Wyciągając skrajne konsekwencje z tezy Nietzschego, iż „fakty nie istnieją, tylko interpretacje”, czyni on interpretację nieusuwalnym i nieprzekraczalnym horyzontem pytania o status genealogii<sup>35</sup>. Genealogia byłaby zwykłą, nie odsyłającą do czegokolwiek niż ona sama interpretacją (jak każda inna). Toteż nie posiadałaby jakiegokolwiek ogólnego, uniwersalnego znaczenia. Taką radykalną interpretację można by znaleźć u Derridy czy Foucaulta w tekście *Nietzsche, Freud, Marks*. W obrębie tego tekstualnego odczytania genealogii udałoby się wyróżnić inny wariant, wprowadzający możliwość immanentnego kryterium oceny różnych interpretacji, czyli określenia relatywnej ważności i krytycznej waloryzacji interpretacji przez rewindykację jej „uczciwości” (Hoy), rozumianej jako właściwa interpretacji niedogmatyczna zdolność autokwestionowania i autokrytyki, która w ten sposób zawierałaby w sobie „warunki odkrycia własnej nieadekwatności oraz strategię jej rewizji”. Taka interpretacja „wyjaśnia

<sup>34</sup> J. Minson, op. cit., s. 77.

<sup>35</sup> „Nie umiemy ustalić żadnego faktu «w sobie»: może to bezsens chcieć czegoś takiego. Mówicie: «wszystko jest subiektywne», ale już to jest interpretacją, «podmiot» nie jest czymś danym, lecz czymś do-myślanym, dostawionym. W końcu, czy trzeba za interpretacją umieszczać jeszcze interpretatora? Już to jest wymysłem, hipotezą (...), świat (...) nie ma z tyłu za sobą jakiegoś sensu, lecz niezliczone sensory «perspektywizmu»” (PP, s. 211).

owe warunki”, w przeciwieństwie do interpretacji, która tego nie czyni, która zatem „ukrywa bądź neguje warunki własnej możliwości”<sup>36</sup>. Genealogia posiadałaby wówczas ograniczoną ważność, wypływającą z jej zdolności krytycznej, z możliwości porównania różnych interpretacji (idealistycznej filozofii z genealogią Nietzschego, współczesnych dyskursów humanistycznych z genealogią Foucaulta). Ważność ta miałaby charakter względny i „pasożytniczy”, polegałaby na „ujawnianiu hermeneutycznej nieadekwatności rywalizującej interpretacji”<sup>37</sup>, żywiłaby się słabościami innych interpretacji.

Drugi typ interpretacyjnego odczytania genealogii Nietzschego – na tej linii sytuowałaby się genealogia Foucaulta – wiąże interpretację z życiem w ramach pewnej hermeneutyki życia, które przestaje już być metaforyczno-heurystyczną funkcją tekstu, stając się pozatekstualną instancją, przejawiającą się w interpretacji, ale w niej nieuchwytnym, początkiem. W tej optyce – reprezentują ją interpretacje Blondela i Kofman – staje się ono zasadą wartościowania interpretacji, ich waloryzacji ze względu na zdolność wzbogacania życia, stymulowania i aktualizacji jego pluralnych możliwości. Wartość interpretacji polegałaby na jej zdolności aktualizującego ukryte możliwości życia „multiplikowania perspektyw” (Kofman).

S. Kofman usiłuje wyjść poza alternatywę „integralnego pluralizmu interpretacji” i „dogmatyzmu tekstu jedynego w znaczeniu jednoznaczny” oraz ustanowić „pluralizm sensów, z których nie wszystkie są równoważne” z racji odniesienia do „wartości, które nadaje byciu ten, kto interpretuje. «Dobra filologia» przedstawia interpretację, która pozwala wzbogacić, upiększyć życie”<sup>38</sup>. Założeniem analizy Kofman jest teza, że poza interpretacją nie istnieje „tekst *absolutny*, do którego można by się odnieść, by ocenić prawdę interpretacji”; interpretacje tworzą tekst bytu, który „bez interpretacji nie jest już tekstem”<sup>39</sup>. Ażeby wykroczyć poza niezróżnicowany pluralizm i dostarczyć kryterium oceny interpretacji, Kofman rozróżnia „interpretacje pierwotne, pochodzące ze spontanicznych ocen ze strony instynktów oraz interpretacje wtórne, drugiego stopnia, stanowiące często ich maskę”<sup>40</sup>. Wśród tych ostatnich są interpretacje

---

<sup>36</sup> Hoy, „Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method” (w:) R. Schacht (red.), *Nietzsche, Genealogy, Morality...*, op. cit., s. 265, 266.

<sup>37</sup> Conway, „Genealogy and Critical Method”, (w:) R. Schacht (red.), *Nietzsche, Genealogy, Morality...*, op. cit., s. 318.

<sup>38</sup> S. Kofman, op. cit., s. 202.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 199.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 194.

dogmatyczne, odnoszące interpretacje spontaniczne do bytu i do prawdy, a tym samym ustanawiające się jako prawdziwe, zapoznające swój status interpretacji oraz interpretacje rozpoznające siebie, a także wszelkie inne, właśnie jako interpretacje. Ważność tego rozróżnienia Kofman uprawomocnia hipotezą woli mocy, która nie jest wszakże „jedną spośród wielu hipotez”, ale hipotezą uprzywilejowaną, „anhipotetyczną, ponieważ zdaje (ona) sprawę z samej konieczności hipotezy jako hipotezy i ze zróżnicowania hipotez. Usprawiedliwia interpretację jako interpretację (...). Jest symptomatyczna dla siły woli filozofa, który dostarcza takiej interpretacji”<sup>41</sup>. Hipoteza ta pozwala odnieść interpretacje do życia i różnicować je w zależności od tego, jaki typ siły reprezentują: negującej życie czy je afirmującej. Interpretacja genealogiczna, która nie „jest dogmatyczna”, ale jest „interpretacją nową”, afirmuje i wzbogaca życie wówczas, gdy prowadzi do „multiplikacji perspektyw”, ponieważ „życie jest enigmatyczne, pozwala na nieskończone pytanie i na nieskończoną wielość hipotez”<sup>42</sup>. Ta teza zbliża Kofman do Derridy czy Blanchota. Napotyka ona jednak na pewne trudności. W gruncie rzeczy, jak sugeruje Hoy, zasada proliferacji (u Derridy nierozstrzygalności) nie stanowi mocnego kryterium oceny interpretacji, co najwyżej pozwala różnicować interpretacje drugiego stopnia, a konkretnie odrzucić interpretacje specyficzne, czyli dogmatyczne. Nie pozwala natomiast zróżnicować krytycznie dogmatycznych interpretacji pierwszego rzędu. Tymczasem dla Nietzschego, genealogia, odwołując się do woli mocy, odstania różne jej formy, niektóre poddaje krytyce; taką krytyczną zasadę Hoy odnajduje w wewnętrznej „uczciwości” interpretacji<sup>43</sup>.

Wydaje się jednak, co leży u podstaw krytyki Hoya, że odniesienie interpretacji do życia służy za krytyczną podstawę jedynie wówczas, gdy życie w swej ogólności zostaje dogmatycznie uznane za coś względnie stałego, niezmiennego i pozahistorycznego. Odniesienie do życia stałoby wówczas w sprzeczności z wyjściowym wymogiem genealogicznym, a mianowicie z ofundamentowanym historyzmem (antyesencjalizmem). Rozwiązaniem nie jest z pewnością oddzielenie, w imię zachowania antyesencjalizmu, czysto deskryptywnej genealogii od krytycyzmu; należałoby wówczas powrócić na poziom interpretacji czysto tekstualnej wraz z wmontowanym w nią immanentnym kryterium waloryzacji. Wydaje się

<sup>41</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 203, 204.

<sup>43</sup> Hoy, op. cit., s. 264–267.

jednak, że krytycyzm, na mocy samej postulatyności metodologii, należy immanentnie do interpretacji genealogicznej i nadaje sens jej historycznym opisom. Innymi słowy, interpretacja genealogiczna łączy wymóg antyesencjalizmu z krytycyzmem. Chcąc, poza wszelkim tekstualizmem i deskryptywizmem zachować oba wymogi, metodologiczny i krytyczny, genealogia musi rewindykować jako wyłączną sferę swej ważności i możliwości jednostkowy fantazmat – fantazmat konkretnej egzystencji. Interpretacja genealogiczna jest zatem interpretacją fantazmatyczną, odnajdującą w życiu syntetyczną zasadę, pozwalającą połączyć integralnie, w jednym niepodzielnym akcie, oba wymogi, genealogię jako metodę i genealogię jako krytyczny opis. Ze względu na ów fantazmatyczny status genealogia nie odnosi się do życia dającego się ująć w kategoriach jakiegokolwiek ogólności – pozostaje ono bowiem zawsze ukryte, niedostępne, nieokreślone, mroczne i otchłanne – ale do życia jednostkowego, niepowtarzalnego, zdolnego do produkowania autentyfikujących je fikcji – takie położenie swej myśli sugeruje Foucault. Genealogia Nietzschego jest fantazmatem Nietzschego, genealogia Foucaulta jest fantazmatem Foucaulta.

Ich krytycyzm nie pochodzi z gruntującej uniwersalistyczne pretensje genealogii woli prawdy, z ogólnej teorii rzeczywistości i z ugruntowanego w niej uniwersalnego normatywizmu, ale jego znaczenie odsyła do bezpośredniego, jednostkowego przeżycia przemocy historycznie ukonstytuowanej racjonalności współczesnego świata. Genealogia Nietzschego jest więc rozumiana wyłącznie przez odniesienie do epoki, w której się pojawiła, to znaczy do epoki panowania idealizmu i filozoficznego fundamentalizmu, a zwłaszcza obiektywnego historyzmu, zwraca się przeciwko nim, stanowi pewną eksperymentalną strategię wymierzoną, w kontekście fizjologicznie zinterpretowanego kryzysu współczesności, w „wiązące interpretacje” i wartości, ukazuje ich słabość i ograniczoność posuniętą aż po *absurdum practicum* (życie reaktywne zaprzecza samemu sobie).

W przypadku Foucaulta genealogiczny fantazmat pojawia się w epoce zaawansowanego kryzysu metafizyki i racjonalizmu. Toteż jego genealogia nie odwołuje się do ogólnej wizji świata czy historii, lecz konstytuuje się jako „tworzenie historii terażniejszości”<sup>44</sup>. Nie odtwarza przeszłości, ale rozważa ją selektywnie, w takiej mierze, w jakiej pozwala zrozumieć narodziny współczesnej racjonalności. Toteż nie jest heremeneutyką szukającą głębokiego, ukrytego znaczenia historii, ale wyzbywającą się

---

<sup>44</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant. Aletheia – Spacja, Warszawa 1993, s. 38.

świadomie uniwersalnych podstaw pragmatyczno-interpretatywną analityką historycznego bytu człowieka, która deszyfruje tekst historii, rzucając selektywne światło na zanurzone w jej nieprzeniknionym mroku praktyki kulturowe, które ukonstytuowały nas takimi, jakimi jesteśmy. Foucault mówi z ich wnętrza, z wnętrza określającego naszą tożsamość i subiektywnie przeżytego doświadczenia władzy. Jeśli to nie dające się zuniwersalizować doświadczenie podzielamy, to „Foucault może zdiagnozować nasze problemy, ponieważ podziela je”<sup>45</sup>. Genealogia, związana z całym kompleksem wiedza/władza, który krytykuje, wyrasta z określonego, specyficznego historycznego miejsca oporu w przenikającej życie społeczne sieci władzy, a tym samym z właściwego jej reżimu prawdy. Toteż, ażeby w tym oporze nie odtwarzać krytykowanych przez siebie scentralizowanych struktur władzy dyscyplinarnej, zrywa z normatywizmem i uniwersalizmem wspierających ją oficjalnych dyskursów filozoficzno-humanistycznych; stąd brak w jego dyskursie horyzontu przyszłości i nadziei, i próba Foucaulta schronienia się pod szyldem pozytywistycznego deskryptywizmu. Dlatego też krytyczny walor genealogii przejawia się nie tyle w samej dyskursywnej warstwie jego genealogii, co w samym fakcie jej pojawienia się: ukazując historyczność faktyczności praktyk władzy, beznamytnie je opisując, ukazuje fundamentalną nieracjonalność współczesnej racjonalności, historyczną przypadkowość tego, co jawi się jako a priori konieczne – arbitralność historycznie ustanowionych granic naszej tożsamości. Tak jak u Nietzschego celem genealogicznej anihilacji podmiotu było zerodowanie leżącego u podstaw przymusu autoidentyfikacji popędu samozachowania, tak u Foucaulta chodzi o rozmiękczenie dyscyplinarnych reżimów współczesnej tożsamości.

Podsumowując<sup>46</sup>: istotą genealogii tak Nietzschego, jak i Foucaulta jest – i na tym polega jej oryginalność – historyczna krytyka współczesnej racjonalności naukowo-politycznej i ugruntowanej na niej tożsamości podmiotowej, jej celem zaś ugruntowanie – i w tym sensie nawiązuje ona do filozoficznej tradycji Zachodu – a raczej poszerzenie wolności i autonomii człowieka. To normatywne założenie genealogia nie czerpie z mającej ogólną ważność filozoficznej teorii rzeczywistości, ale z jednostkowego przeżycia opresywnego charakteru kulturowej rzeczywistości;

<sup>45</sup> H. L. Dreyfus, P. Rabinow, op. cit., s. 125.

<sup>46</sup> Zaprezentowana interpretacja jest zasadniczo zgodna z konkluzjami przedstawionymi przez G. Guttinga w jego znakomitej książce *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge 1989, por. 261–288.

jest więc interpretacją fantazmatyczną. Stanowi nową metodę rozumienia historii, które odbywa się bez kategorii podmiotu. Ukazuje historyczny charakter granic ludzkiej tożsamości po to jednak, aby usunąć arbitralne ograniczenia ludzkiej wolności, służąc w ten sposób skuteczniającemu wymóg wolności absolutnej programowi desubiektywizacji i eksperymentalnej resubiektywizacji, testowania granic ludzkiej tożsamości, poszerzania granic autonomii jednostki. Ma zatem sens transgresywny: sytuując się zarówno poza afirmacją, jak i negacją rzeczywistości, wymaga przekraczania granic w – rzeczywistym – świecie historii bez początku i fundamentów.

#### Wykaz oznaczeń cytowanych dzieł Nietzschego:

- EC – *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909.  
 GM – *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905.  
 J – *Jutrzenka*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907.  
 LA – *Ludzkie, Arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910.  
 PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905.  
 PP – *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1994.  
 ZB – *Zmierzch bożyszcz*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906.

