

DELEUZE'A I FOUCAULTA WIZJE FILOZOFII ALBO O DWÓCH STRATEGIACH ZAANGAŻOWANIA W POLU AKADEMICKIM

Iwona Młóżniak
Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego
w Warszawie

///Wstęp

Gilles Deleuze¹ i Michel Foucault to dziś nazwiska-symbole, znane każdej adeptce nauk społecznych i humanistycznych. Symbole awangardy filozoficznej, a zarazem intelektualistów zaangażowanych, biorących czynny udział w ważnych politycznych wydarzeniach zarówno piórem, jak i czynem (znane są chociażby zdjęcia filozofów biorących udział w protestach). Jednocześnie Deleuze i Foucault sytuują się na dwóch krańcach kontinuum pod względem podejścia do uprawiania filozofii. Zasadnym wydaje się zadanie pytania, czy w ogóle obaj bohaterowie tego tekstu uważali się za filozofów? Wbrew pozorom to pytanie nie wynika z puryzmu terminologicznego, lecz z ich własnych wypowiedzi. Jakkolwiek Deleuze zawsze podkreślał swą przynależność dyscyplinarną, Foucault zdawał się grać własną tożsamością, na przykład deklarując w czasie odczytu *Czym jest krytyka*: „nie jestem filozofem, a ledwie krytykiem” (1990: 41), innym zaś razem występując przed opinią publiczną jako „bezimienny” filozof (Foucault 1980). To właśnie w tym ruchu podwójnego zaprzeczenia (któ-

¹ Choć postać Félix'a Guattariego była niezwykle istotna dla kształtowania się filozofii i zaangażowania politycznego Deleuze'a, w poniższym tekście skupiam się na autorze *Logiki sensu*, pozostawiając filozofa-psychoanalityka w cieniu.

ry można streścić następująco: „nie jestem filozofem pomiędzy filozofami uświęconymi przez *instytucję*; jestem filozofem, lecz bez nazwiska konsekrującego moją wypowiedź, dla *publiczności*”) ujawnia się strategia intelektualna Foucaulta. Pokazuje ona po pierwsze różnicę pomiędzy Foucaultem i Deleuze’em w definiowaniu i odgrywaniu roli filozofa, po drugie specyficzne usytuowanie filozofa-intelektualisty w polu akademickim, pomiędzy uniwersytetem, gdzie nie może osiągnąć wyższej pozycji, a działaniem publicznym w roli intelektualisty. Zarazem o obu można z pełnym przekonaniem orzec, że byli akademikami zaangażowanymi politycznie oraz mającymi jasne wizje tego, jaką rolę w produkcji intelektualnej odgrywa analiza współczesności. Właśnie ten fakt stanowi podstawę do zinterpretowania ich dzieł w perspektywie przemian filozofii jako dyscypliny akademickiej. Jej usytuowania w polu akademickim (wyznaczenia sfery zainteresowań, ekspertyzy) oraz społecznym (zarówno znaczenia w przestrzeni publicznej, jak i tego, które tematy mogą zostać uznane za filozoficzne). Chodzi zatem o określenie podwójnych, wewnętrznych i zewnętrznych, ram tego, „o czym można mówić”, będąc filozofem akademickim. W tym kontekście „tradycjonalizm” Deleuze’a i „maskowanie się” Foucaulta można odczytywać jako odpowiedzi na owe przemiany, jednoznaczne zajęcie stanowiska w podskórnym sporze o miejsce filozofii jako nauki oraz o legitymizację intelektualistów do działania publicznego. Dokonać tego można na dwóch osiach wyznaczających relacje pola filozoficznego z tym, co zewnętrzne, oraz z tym, co wewnętrzne. Pierwszą z tych osi tworzą dwie warstwy: specyficzne usytuowanie filozofii w relacji do pola władzy (państwa) oraz demokratyzacja uczelni – w tym wypadku na działania i wybory aktorów wewnątrz pola wpływa zmiana zasad wejścia do akademii. Drugą oś, wewnętrzną, wyznaczają przemiany figury filozofa-intelektualisty, obszaru zainteresowań dyscypliny. Oś wyznaczająca pozycję filozofii dotyczy zmieniającej się roli intelektualistów w płaszczyźnie medialnej. Jakkolwiek we Francji pozostawała ona znacząca, to coraz silniejszą pozycję zaczęli zdobywać przedstawiciele innych dyscyplin naukowych, a intelektualistów-akademików zaczęli zastępować eksperci. Można zatem spojrzeć na ten czas jako okres „stanu wyjątkowego”, wielorakich zagrożeń dla tożsamości i pozycji filozofii. Wbrew pozorom nie byłby on niczym niezwykłym w historii dyscyplin naukowych. Szczególnie że odczucie „stanu wyjątkowego” bywa powodowane nie tyle realnym zagrożeniem, ile zmianą dotychczasowych reguł (np. dostępu czy metodologii). Oczywiście obie osie nie są w praktyce rozłączne, lecz na potrzeby artykułu zostaną one potraktowane jako odrębne.

Obaj autorzy mają w dorobku wiele tomów i pomniejszych tekstów, niemalo z nich otrzymało miano „klasycznych” dla pewnych nurtów myślowych (na przykład postrukturalizmu) czy wręcz kultowych. Jednakże rozważania nad obranymi przez nich strategiami intelektualnymi opieram na kilku tekstach. Jako swego rodzaju *case studies* posłużą „Zamaskowany filozof” (*Le philosophe masqué*) Foucaulta oraz *Co to jest filozofia* Deleuze’a i Guattariego. Pierwszy z tekstów to wywiad z Foucaultem, w którym nie występuje on pod własnym nazwiskiem, ale jako „Filozof”. Drugi, dobrze znane dzieło stanowiące swego rodzaju podsumowanie i testament wspólnej pracy Deleuze’a i Guattariego, jest czysto, wręcz „typowo” filozoficzną książką. O tyle niezwykłą, że napisaną w duecie. Tym, co łączy te dwa „przypadki”, jest fakt, że na różne sposoby podejmują one problematykę współczesnej filozofii, miejsca filozofa pośród intelektualistów oraz wskazują jako istotną diagnostyczną funkcję filozofii.

/// Mapowanie

Filozof, intelektualista, publiczność

„Filozof francuski” zdaje się być specyficzną postacią. Figurą łączącą w sobie profesjonalizm akademicki z popularnością w świecie pozauniwersyteckim, a w wydaniu bardziej popularnym: wiedzę z charakterystycznym, wręcz artystycznym wyglądem i stylem życia. Ten drugi wizerunek zawdzięcza tzw. gniewnym chłopcom, filozofom pierwszej połowy XX w., m.in. Sartre’owi, jednakże obecność filozofów w polu pozaakademickim jako filozofów właśnie jest efektem konkretnego układu instytucjonalnego (Bourdieu 2013). Już w tym miejscu dochodzi do starcia się dwóch przeciwstawnych sił: z jednej strony siły akademickiej (pozycji w polu uniwersyteckim), z drugiej intelektualnej (oddziaływania dzieł, również poza akademią). Jak zauważa Bourdieu, nie były one równoważne, pozycja intelektualna nie łączyła się z pozycją uniwersytecką, jak w przypadku filozofów będących bohaterami tego artykułu (tamże). Ponadto filozofia, jako dyscyplina akademicka, obarczona jest dwoma sprzecznymi celami. Z jednej strony filozofowie-akademicy są opłacani przez państwo, a ich zadaniem jest jego reprodukcja poprzez system edukacji, ten sam, który daje im wysoką pozycję w debacie publicznej. Z drugiej strony już od blisko stu lat postawa intelektualisty zaangażowanego wymaga krytyki owego państwa, i to krytyki totalnej. Prowadzi to do powstania dwóch kast, podążając za Bourdieu: scholastyków i heretyków. Ci drudzy swobodę mówienia i suk-

ces intelektualny okupują marginalną pozycją w zakresie władzy instytucjonalnej na uniwersytecie. Mowa tutaj o sytuacji trwającej od początku XX w., która szczególnie uwidoczniła się w latach 60. i 70., kiedy to nowym elementem etosu filozofa stał się antyinstytucjonalizm (Fabiani 2010: 295). Przemiany pola zaczęły się w latach 50. XX w. od decyzji politycznej. De Gaulle zdecydował o „przeniesieniu” kuźni politycznej elity z *École normale supérieure* do *École nationale d'administration*. Oznaczało to degradację pozycji absolwentów i wykładowców ENS w polu politycznym, ograniczenie do wnętrza pola akademickiego, a nawet jedynie nauk humanistycznych, podczas gdy polityczną rolę intelektualistów przejęli technokraci (Dosse 1997: 159). Natomiast w sferze przemian wewnętrznych niemalże znaczenie miał fakt rozczarowania praktyką polityczną w państwach komunistycznych. Przyczynił się on do detronizacji marksizmu i Marksa na rzecz strukturalizmu i Nietzschego (tamże). Kojarzeni z jednej strony z zaślepieniem komunizmem w wersji ZSRR, z drugiej – ze zbytnią wiarą w podmiot, fenomenolodzy i egzystencjaliści z Sartre'm na czele zostali zastąpieni przez nowe intelektualne gwiazdy: strukturalistów i psychoanalityków. By wymienić tylko dwóch „ojców”: Levi-Straussa i Lacana. Szczególnie instytucjonalna biografia autora, którego poglądy i działania nie przystawały do oficjalnej linii *Société Psychanalytique de Paris*, odzwierciedla figurę heretyka, którego niepewnej pozycji w polu instytucjonalnym towarzyszy przewaga w polu intelektualnym, uwidaczniająca się choćby w popularności jego seminariów czy *École Freudienne de Paris*.

Jednakże gry władzy wewnątrz dyscypliny czy jej relacje z państwem nie są jedynymi czynnikami wpływającymi na kształt figury filozofa i specyficzny etos dyscypliny. Sławne określenie „królowa nauk” współcześnie – i w latach wcześniejszych – jest raczej romantycznym mirażem niż stwierdzeniem jakkolwiek opisującym rzeczywistość. Filozofia sytuuje się pomiędzy dwoma skrajami kontinuum działalności intelektualnej, które wyznaczają sposób bycia tej dyscypliny: nauką i sztuką. Podział ten jest bodaj najjaskrawiej widoczny w rozdziale filozofii analitycznej i kontynentalnej, a w przypadku filozofii francuskiej w podziale na epistemologię/filozofię nauki i filozofię podmiotu. Nie chodzi tu tylko o zakres podejmowanych przez nie tematów, lecz o podejście do pisania jako szczególnego rodzaju działania, które w przypadku filozofii zbliżającej się do sztuki samo staje się aktem twórczym, oraz o nawiązywanie coraz bliższych sojuszy z artystami czy to dosłownie poprzez wspólne działania, czy to poprzez uznanie sztuki za mającą dostęp do *logosu*. Dwa inne podziały, które poprzez późniejsze wyodrębnienie się na uniwersytetach określają

pole zainteresowań i ekspertyzy filozofii, w zależności od tego, do którego się w danym momencie zbliży, to nauki społeczne, które „odebrały” filozofii pytania o życie indywidualne i zbiorowe, oraz nauki ścisłe, które z kolei ustanowiły własną epistemologię (Fabiani 2010: 25). Jedne i drugie uczyniły to, nie troszcząc się o legitymizację ze strony „królowej nauk”. W efekcie nastąpił, wyczuwany przez filozofów, lecz nie zawsze w pełni uświadomiony, kryzys dyscypliny. Dyscypliny, która straciła hegemoniczną pozycję w polu akademickim, naukowym, monopol na ocenę etyczną oraz prawdę, i której granice zaczęły ulegać zamazywaniu. Wspomniany wyżej strukturalizm zajął miejsce fenomenologii i egzystencjalizmu w roli intelektualnego drogowskazu dla dyscyplin humanistycznych, co było widowym znakiem wyłonienia się językoznawstwa, psychoanalizy czy antropologii jako wiodących gałęzi wiedzy o człowieku. Zarazem wszystkie nauki humanistyczne zaczęły posługiwać się wspólnymi paradygmatami, różnicując narzędzia. Jaki wpływ te wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne konflikty wywarły na etos filozofa (przyjmując, że może być on tym, co określa tożsamość filozoficzną dla samych zainteresowanych, a dopiero w efekcie zaprezentowania jej na zewnątrz wydziałów filozofii – również dla publiczności)? Bez wątplenia będzie to dawanie sobie prawa do mówienia publicznie o sprawach aktualnych i ważnych politycznie, ale również mówienia o innych dyscyplinach i w ich „językach” (filozofia nauki, filozofia polityki, bioetyka). Pociąga to za sobą obecność medialną (łatwiejszą dzięki zachowaniu przywileju szkolnego). Tu pojawia się kwestia publiczności – kim jest publiczność dla filozofa i czemu jej potrzebuje. Tak jak „królowa nauk” potrzebowała poddanych, którym dawała dostęp do oświecenia, tak filozofia potrzebuje niefilozoficznej publiczności jako swego rodzaju legitymizacji jej roli. Jeżeli oświeceniowa rola dostarczycielki wiedzy prawdziwej ma zostać zachowana (a jest to jedna ze stawek gry o tożsamość dyscypliny), to musi istnieć publiczność chłonna ową wiedzę, publiczność gotowa uznać filozofa za swego nauczyciela i przewodnika. Jej rolę mogli odgrywać reprezentanci innych dyscyplin, dla których filozofia mogłaby stanowić rodzaj metanauki, lecz – jak wspomniałam wyżej – tak się nie stało. Zamiast tego filozofia została instytucjonalną strażniczką dostępu do pola akademickiego (tak można interpretować znaczenie kursów filozofii w liceum i matury). Doprowadziło to do sytuacji, w której erudycja filozoficzna stała się cechą dystynktywną wysokiego kapitału kulturowego. Dało to filozofom legitymizację do interwencji w sferze publicznej niejako w dwóch wymiarach: jako dysponentów prawdy pośród innych intelektualistów oraz uprawomocnionych przewodników dla publiczności pozaaka-

demickiej. Wiedza filozofa zdobywa również wymiar praktyczny wiedzy o działaniu politycznym. Na pułapki tej pozycji, pozycji *de facto* władzy, zwracali uwagę Foucault i Deleuze (Deleuze, Foucault 1986). Fabiani podkreślił, że ten styl zaangażowania, typowy dla Sartre'a, był krytykowany przez młodszych filozofów jako w pewnej mierze autorytarny, gdyż zakładający intelektualne czy moralne przewodnictwo akademików. Innym sposobem kontaktu filozofów z publicznością była obecność w mediach, przejmowanie ról ekspertów-komentatorów bieżącej rzeczywistości społecznej czy politycznej (Fabiani 2010: 271). Komentowanie bieżącej sytuacji można rozumieć jako typ aktywności o podwójnym uprawomocnieniu – z jednej strony filozof, konsekrowany przez akademię, miał symboliczną legitymizację do oceniania i „wyjaśniania” zdarzeń społecznych, z drugiej aktywność komentatorska uprawomocniała jego pozycję w polu pozaakademickim. Komentarz czy analiza są rodzajami wypowiedzi, które choć jednostronne (niedialogiczne), to wymagają publiczności gotowej ich wysłuchać. „Agora” może być zarówno rynek, na którym odbywa się wiec, jak i przestrzeń medialna.

Filozof (francuski, ale nie tylko) jest istotą miejską, która potrzebuje agory, aby odgrywać swoją rolę. Miasto (*cité*) jest jego naturalnym środowiskiem, w którym dochodzi do spotkania i dialogu z innymi filozofami i publicznością. Jest ono również siedzibą uniwersytetu oraz władzy, z którą filozofa łączą ambiwalentne relacje. Jest on podporządkowanym wśród dominujących, zarówno wykonawcą owej władzy (reprodukcyjna rola edukacji), jak i jej krytykiem, pozostając jednocześnie od niej ekonomicznie i statusowo zależnym. Życie w mieście wymaga zaangażowania w życie tego miasta. Pytanie, które nurtowało filozofów od początków XX w., brzmi: jaką powinno przybrać formę.

„Demokratyzacja” uczelni

Jean-Louis Fabiani (2010) w swojej historii społecznej filozofii francuskiej podkreślał, idąc tropem Pierre'a Bourdieu, współzależność procesów zachodzących w polu dyscypliny i w polu społecznym. Kształt pola nigdy nie jest ostateczny i zależy od układu sił, rodzajów wpływów w danym momencie oraz decyduje, jaką tożsamość przyjmują jego uczestnicy. Innymi słowy, figura filozofa jest wypadkową wewnętrznych sporów, walk o pozycję i autodefinicji oraz relacji pomiędzy filozofią a innymi dyscyplinami obejmującymi podobny obszar wiedzy, jak również zewnętrznych – pozanaukowych – relacji, choćby z polem politycznym czy administracyjnym.

I tak w okresie dwudziestolecia, od lat 50. do 70. XX w., następowała spora fluktuacja liczby miejsc na studia filozoficzne przy jednoczesnym stałym wzroście liczby chętnych, co może mieć związek z widocznością publiczną filozofów oraz popularnością ich prac (jak choćby zbieżność krótkotrwałego szczytu rekrutacyjnego pod względem liczby kandydatów z wydaniem cieszącego się dużą popularnością *Anty-Edypa* Deleuze'a i Guattariego). Liczba dostępnych miejsc wydaje się podlegać dużo większym fluktuacjom niż liczba kandydatów. Właśnie w okresie działalności Foucaulta i Deleuze'a zachodzą zmiany, które Fabiani (2010: 271) określa ekonomicznym terminem *coup d'accordéon*. Oznacza on zabieg mający na celu uratowanie kapitału przedsiębiorstwa przez obniżenie wartości jego akcji, które pozwala wejść w ich posiadanie nowym nabywcom, tak że mogą oni zyskać nawet ich większość. Jednocześnie starzy akcjonariusze tracą wartość akcji oraz większościowe udziały w przedsiębiorstwie. Jest to rodzaj ryzykownego „wpuśczenia świeżej krwi” w celu ratowania kapitału firmy przed całkowitą degradacją. W przypadku katedr filozofii było to zwiększenie liczby pracowników oraz studentów, efekt przynajmniej częściowego zniesienia wcześniejszych restrykcyjnych zasad wstępu do grona filozofów akademickich (egzamininy pozostały ściśle scentralizowane, lecz zdawało je coraz więcej uczniów ze szkół spoza centrum). Ci „nowi filozofowie” nie rekrutowali się już ze szkół będących bastionami „szlachectwa kulturowego”, jak ująłby to Bourdieu, lecz stanowili reprezentantów i reprezentantki klasy średniej o niższym kapitale kulturowym i ekonomicznym (uboższych segmentów burżuazji). W tym samym czasie, gdy rośnie liczba zawodowych filozofów, wzrasta poczucie kryzysu dyscypliny (tamże). Momenty kryzysowe wyzwalają pytania o tożsamość oraz różne strategie jej zachowywania lub zmiany. Nie należy jednak traktować owego społecznego rozszerzenia dyscypliny jako jedynej przyczyny występowania wspomnianego poczucia. Jak często podkreśla francuski socjolog, pole filozoficzne nie jest oddzielnym bytem. Relacje ekonomiczne, polityczne, instytucjonalne mają realny wpływ na kształt dyscypliny, jak choćby rodzaje i sylabusy przedmiotów wykładanych na studiach, a przede wszystkim na tożsamość filozoficzną. Figura filozofa – to, jak jest postrzegany przez pozaakademicką publiczność oraz jak winien zachowywać się pomiędzy innymi filozofami (rodzaj męski jest tu nieprzypadkowy), ulega zatem historycznym przemianom, które jednak niekoniecznie zmieniają jej istotę, rdzeń rozumienia tego, kim jest filozof. Jego szczególna pozycja wynikała między innymi z obecności filozofii w szkolnictwie średnim, dzięki czemu to uczniowie i ich rodzice stanowili „pierwszą publiczność dla filozofów”. Tym sposobem francuska

filozofia nigdy nie była wyłącznie sprawą specjalistów (tamże: 54), lecz żyła niejako życiem publicznym. Była to specyficzna egzystencja „na szczycie góry”, gdyż filozofowie nie tyle wchodzili w bezpośredni dialog ze swą publiką, ile wykładali, czym jest wiedza, prawda itp. Pozornie. W rzeczywistości zmiany publiczności i instytucjonalnego środowiska filozofów szkolnych oddziaływały na filozofów akademickich. Jednym z najistotniejszych aspektów tych relacji jest pozycja filozofii jako dyscypliny akademickiej i szkolnej. W stuletnim okresie 1880–1980 można zauważyć z jednej strony spadek znaczenia filozofii z królowej nauk do jednej z wielu nauk humanistycznych (a zatem dyscyplin ulegających coraz większej symbolicznej i ekonomicznej degradacji w polu nauk na rzecz nauk ścisłych), która zarazem traci kontakt ze swą publicznością z powodu trzymania się elitaryzmu w czasach (pozornej) demokratyzacji (Fabiani 2010: 57). Z drugiej strony, być może za sprawą tych samych wyborów i tendencji, filozofia pozostała na centralnej pozycji we francuskim krajobrazie kulturowym (tamże).

/// Strategie

Maskowanie się Foucaulta

W latach 1979–1984 „Le Monde” opublikował serię wywiadów ze znanymi intelektualistami, jeden z nich, z 6 kwietnia 1980 r., został zatytułowany „Zamaskowany filozof”. Rozmówca zgodził się udzielić wywiadu pod warunkiem zachowania anonimowości. Tożsamość „Filozofa” została ujawniona dopiero po jego śmierci. Ten szczególny gest, zważywszy na konsekwentny i zarazem popularyzujący intelektualistę charakter przedsięwzięcia, został wykonany przez Foucaulta. W wywiadzie porusza on kilka istotnych kwestii z punktu widzenia namysłu nad figurami intelektualistów totalnych. Pierwszą z nich jest zanegowanie samego pojęcia „intelektualisty” jako odrębnego bytu społecznego (Foucault 1980), drugą – decyzja o nieujawnianiu nazwiska.

Nie istnieją intelektualści, lecz ludzie zajmujący się pisaniem powieści, leczeniem, poszczególnymi naukami. Realny jest dyskurs o intelektualistach, w którym owa „mityczna” figura staje się winna wszelkiego zła, zarówno działania, jak i zaniechania (tamże). Foucault w tym miejscu sprzeciwia się *de facto* francuskiej definicji filozofa, która została naszkicowana w poprzedniej sekcji. Nie mówi jednak przeciw filozofom (intelektualistom) – a przynajmniej nie wprost – lecz przeciw pewnemu sposobowi odbioru intelektualistów przez ich publiczność. Kim jest ów intelektuali-

sta? Według Foucaulta osobą, którą obwinia się za niesatysfakcjonujący stan rzeczy i za jego działania, które zawsze są niezgodne z oczekiwaniami. Jakby dychotomiczny etos intelektualisty, tego, który analizuje, i tego, który daje podstawę do działania, zawierał w sobie zasadę dokonywania złych wyborów. Zarazem jednak wskazuje, co jest przyczyną negatywnego nastawienia do tej figury. Przywołując postać Negriego, stwierdza, że został on uwięziony za bycie intelektualistą (tamże). Wydaje się, że nie chodzi tu o jego działania partyzanckie ani teoretyczne, ale o miejsce w polu władzy. Negri został uwięziony, bo jako profesor uniwersytecki występował otwarcie przeciw państwu. Innymi słowy: będąc w polu władzy, działał przeciw niej. Foucault próbuje w ten sposób wskazać, że funkcja społeczna czy akademicka „bycia intelektualistą” polega na balansowaniu na cienkiej linii oddzielającej reprodukcję władzy od jej krytyki. W jego własnej filozofii władza jest produktywna, co znaczy, że napięcia, sprzeciw są w nią wpisane. Opór prowadzi do powstawania nowych form władzy (zawłaszczania), a te z kolei do powstawania nowych form walki. Wieczna gra w berka, dla której konieczność kontrolowanej konfrontacji jest wręcz ożywcza. Inaczej jednak jest z dywersją. Nie chodzi jedynie o spektakularne przykłady intelektualistów-bojowników, lecz o każde wystąpienie godzące w podstawy stabilności pola (tj. relacji władzy), jak to, że filozofowie nie podejmują walki innej niż na słowa. W takim rozumieniu w krytyce intelektualistów (filozofów) przez publiczność przejawia się władza. A sama krytyka jest grą w *quasi*-subwersję. Inną cechą wywiadu dla „Le Monde” jest odmowa podania nazwiska. Foucault tłumaczy ją wpływem, jaki autor wywiera na odbiorcę. Unieważnia dzieło na rzecz dyskusji o osobie. Jest to motyw, który podejmował już wcześniej, w głośnym eseju *Kim jest autor?* (Foucault 1999). Tutaj jednak przekaz jest klarowny: liczy się *message*, nie *medium*. Zabieg utajenia autora pozwala też uwypuklić znaczenie złej krytyki, skoncentrowanej na próbach „przyszpilenia” autora („tu popełniłeś błąd!”, „Nie możesz myśleć x, jeśli napisałeś y!”) lub jego przeciwników („skoro on to napisał, to musi być prawdą”!). Zła krytyka to taka, która dąży do zniszczenia swojego przedmiotu lub blokuje samodzielność podmiotu. Tak rozumiana krytyka stoi w opozycji do krytyki rozumianej jako pewien rodzaj nastawienia do siebie, prawdy oraz innych, w którego centrum stoi pytanie o władzę. W wykładzie „Czym jest krytyka” (Foucault 1978) z kolei stawia w centrum nowożytnej filozofii pytanie o władzę, dokładniej o rządzenie. To pytanie przywodzi filozofa do podjęcia problematyki wiedzy. Napędzająca twórczość Foucaulta wiedza/władza pojawia się w nim jako problem rozumu (filozoficznego) i zostaje wzbogacona o trzecią oś – podmioto-

wość. Pytanie o granice rządzenia i pytanie o prawdę/poznanie spotykają się w podmiocie, który stawia je zawsze w jakiejś relacji. Do siebie, do innych, do władzy itd. Pytanie o podmiot i o poznanie są również, zdaniem Foucaulta, podstawami dwóch ścieżek francuskiej filozofii. Czyżby „zmaskowany filozof” dawał do zrozumienia, że stanowią one w rzeczywistości swoje lustrzane odbicia? Lecz w wywiadzie dla „Le Monde” Foucault prześlizguje się po temacie, który w pełni wyartykułował w wykładzie dla filozoficznego audytorium. Chodzi o relację filozofii do aktualności, a dokładniej filozofa do jego/jej aktualności politycznej. Foucault rozważa ją, przybrawszy zupełnie inną maskę. W „Czym jest krytyka” stwierdza: „nie jestem filozofem, ledwie krytykiem” (tamże). Nie jest to tylko kurtuazyjny gest względem słuchaczy wykładu, a w kontekście opisanej przez Foucaulta metody historyczno-filozoficznej jako przeciwstawnej historii filozofii można zapytać, czy nie był to raczej gest odcięcia się od pewnej wizji filozofii-dyscypliny akademickiej. Wpisywałby się w Bourdieuską analizę pola uniwersyteckiego, zgodnie z którą Foucault jest filozofem, którego pozycja w strukturach władzy akademii, rozumiana jako (nie)piastowanie stanowisk uniwersyteckich, nie odpowiada jego pozycji jako uznanego intelektualisty. Jest zarazem heretykiem, który podważa reguły gry poprzez „maskowanie” swojej tożsamości filozofa. Autor *Słów i rzeczy* wskazuje w wykładzie na różnicę pomiędzy metodą filozoficzno-historyczną a historią filozofii (tamże). Ta pierwsza, za którą opowiada się Foucault, jest filozoficzną analizą aktualności w kontekście historycznym. Zmienia to charakter zaangażowania filozofa. Gdy jest on historykiem filozofii, może oddzielić swoje badania od działania publicznego. Gdy jednak jest „krytykiem”, jego pisanie jest już aktem politycznym. A jak wiadomo z biografii Foucaulta, nie stroni on również od udziału w debatach i działaniach publicznych dotyczących aktualnych kwestii politycznych.

Foucault zakłada zatem nie jedną, ale kilka masek. Jest krytykiem pomiędzy filozofami, filozofem dla publiczności. Strategia multiplikacji uniemożliwia pochwylenie w określone kategorie, jednak nie chroni przed określeniem przynależności instytucjonalnej. Przyczyna jest prosta – struktura akademii wymaga przypisania do jakiegoś wydziału czy katedry. Podwójna pozycja Foucaulta, heretycka pod względem siły instytucjonalnej i dominująca w polu intelektualnym, pozwala mu na otwarte zaangażowanie w kwestie polityczne i jednocześnie na zdecydowaną krytykę dyscypliny. Gdy Foucault wypowiada się na temat tego, co powinno stanowić przedmiot filozofii, jednocześnie puszcza do słuchaczy oko, twierdząc, że to, co słyszą, wcale nie jest tym, czym się wydaje („To nie jest fajka!”, „To

nie jest wypowiedź filozoficzna, ja jedynie cytuję ze znanstwem Kanta i diagnozuję drogi rozwoju filozofii!”).

Tożsamość filozofa powstaje w dialogu. Jest to interakcja z władzą, państwem, innymi filozofami, publicznością. Jej zasadą/podstawą nie jest uznanie, rozpoznanie, a przynajmniej nie wprost. Wręcz przeciwnie, pewność tożsamości rodzi się z autonegacji. W tym kontekście maskowanie się Foucaulta można zinterpretować jako projekt krytyki władzy filozofowania. Rozum filozoficzny to rozum śledzący relacje władzy w języku oraz to, jak kształtują one świat realny. Dlatego nie może on dawać się pochwycić w relacje, które bada. Może być to zatem odczytane, wbrew intencjom Foucaulta, jako zawołane wezwanie do transcendencji. O tyle przekorne, że jednym z głównych założeń Foucaulta jest immanencja władzy. Nakaz ciągłej ucieczki rozumu przed władzą (choć w tej grze role ścigającego i ściganego wciąż się zmieniają) jest w tym sensie nakazem pozostawania w ruchu. Refleksyjności, w języku socjologicznym, czyli zadawania pytań o własną pozycję relacji władzy (por. Bourdieu, Wacquant 2001), o źródła oraz cele tworzonych pojęć.

Deleuze, starzec-partyzant

Podobnie jak Foucault, Deleuze należy do grupy filozofów o dużej popularności i jednocześnie niezajmujących najwyższych stanowisk w strukturach uniwersyteckich (Bourdieu 2013). Ale tak jak Foucault wciąż zmieniał maski, tak Deleuze niezmiennie określał się mianem filozofa. Również jego metoda była zgoła różna od foucaultowskiej, i to nie tylko w kwestii archeologii czy reguł czytania tekstu filozoficznego. W pewnym momencie jego pisarskiej drogi metoda tworzenia tekstu filozoficznego stała się „dialogiczna”. To wraz z filozofem i psychoanalitykiem Félixem Guattarim napisał *gros* prac, które przeszły do kanonu współczesnej filozofii i wywołały ogromny odzew wśród intelektualistów, również spoza Francji. Inny element „metody Deleuze’a”: pisał książki filozoficzne. I należy to sformułowanie potraktować z pełną powagą: Foucault pisał książki archeologiczne, genealogiczne, analityczne, takie, które trafiły do kanonu socjologicznego czy historycznego. Deleuze’a czyta się na filozofii, oczywiście inspirowane on inne dyscypliny, lecz właśnie jako filozof. Z powodu tego przywiązania do dyscypliny zwanej filozofią i określenia swojej tożsamości jako filozofa można autora *Logiki sensu* nazwać tradycjonalistą. W tym znaczeniu jest to również rodzaj deklaracji politycznej w akademii w czasie, gdy interdyscyplinarność z jednej i zachwianie pozycji w polu instytucjonalnym z drugiej

strony skłaniało filozofów do zdefiniowania siebie jako intelektualistów i granic swej dyscypliny na nowo. Ponadto tematy podejmowane przez Deleuze'a były „tradycyjne” (metafizyka). Nie wyklucza to oczywiście nowatorstwa w dziedzinie sposobu artykulacji idei. Styl Deleuze'a bywa określany jak prosty czy jasny, w przeciwieństwie do „literackiego”, metaforycznego stylu Foucaulta (Banasiak 2001: 3). Spoglądając niejako ponad specyfiką stylu (wulgaryzmy w *Tysiąc plateau!*) i faktem współautorstwa wielu z jego prac, dostrzeże się, że jego książki są w rzeczywistości klasyczne w formie, podejmujące „odwieczne” filozoficzne tematy. Po eksperymencie z *Mille plateau* powstają m.in. *Co to jest filozofia?* czy *Falda, Leibniż i barok*. Szczególnie ta druga pokazuje kolejny element Deleuzjańskiego stylu filozoficznego: *quasi*-historyka filozofii. Od prac mających w tytule uznanego, niezwykłego filozofia oczekuje się wykładni – mniej lub bardziej scholastycznej – jego myśli, okraszanej innowacyjną interpretacją własną autora. Deleuze serwuje czytelnikowi zupełnie inne danie: pokazuje, jaki element myśli, systemu danego filozofa inspiruje jego własną teorię. To gra z oczekiwaniami względem akademika prowadzona na zupełnie innych zasadach niż foucaultowska. Deleuze pozornie wchodzi w rolę, aby będąc już w trakcie rozgrywki, złamać jej reguły. Pisanie wraz z Guattarim również jest złamaniem reguły: zasady autorstwa. Intelektualiści, filozofowie działali wspólnie na zasadzie sojuszów (grupy kawiarniane, wspólne wystąpienia publiczne, demonstracje czy listy poparcia), gdzie „my” jest zlepkiem pojedynczych osób, działań, twórczości. Deleuze, pisząc z Guattarim, celowo zaciera (zacierają) ślady indywidualności, gdyż nazwiska nie są istotne (Deleuze, Guattari 2015: 3). Jest to znaczący gest, gdyż dla pozycji w polu akademickim możliwość przypisania „osiągnięcia” do osoby stanowi podstawę pozycjonowania; zasada własności intelektualnej dotyczy nie tylko nakazu, by odbiorcy nie przypisywali sobie cudzych rozważań, ale również współautorów, by rozliczali się ze swojego wkładu we wspólne dzieło. Zaprzeczenie rozdzielenia autorów jest podobnym/lustrzanym gestem do tego, który Deleuze wykonuje w swoich pracach „historycznych”. W tych ostatnich pod klasyczną formą egzegezy myśli konsekrowanego filozofa zawarte zostały autonomiczne rozważania teoretyczne. W przypadku tekstów pisanych z Guattarim, nowatorską, czasem obrazoburczą formę przyjmują paradygmatyczne dla filozofii rozważania. Po raz kolejny jest to łamanie zasad w czasie gry. Szczególne miejsce w owej partyzantce filozoficznej zajmuje książka o znamienym tytule *Co to jest filozofia?*. Zadanie takiego pytania obnaża kulisy – książkę może przeczytać każdy – podkopując milczące założenie zdroworoządkowej wiedzy (filozofia, kierunek

studiów, praca akademicka na odpowiednim wydziale uniwersyteckim). Ale również może zadziałać jak akt oskarżenia w stosunku do innych filozofów.

Pytanie *Co to jest filozofia?* da się być może postawić dopiero później, wówczas gdy nadchodzi starość, a zatem czas, gdy można mówić konkretnie. [...] To pytanie stawiamy sobie w stanie powstrzymanego, nieznacznego pobudzenia, o północy, gdy nie mamy już o co pytać. [...] Po prostu nadszedł czas, abyśmy zapytali, czym jest filozofia. I czyniliśmy to nieustannie już wcześniej, i dawaliśmy stale tę samą odpowiedź: filozofia to sztuka tworzenia pojęć (Deleuze, Guattari 2000: 8–9).

Nie każdy filozof akademicki „tworzy pojęcia”, lecz prawdziwe oskarżenie pojawia się kilka stron dalej. Nie jest ono wymierzone w osoby czy instytucje, Deleuze nie ma socjologicznego temperamentu Bourdieu, gdy stwierdza (stwierdzają), że filozofia okryła się hańbą, wchodząc w rolę nauki użytkowej, nauki o komunikacji (tamże: 14). Nie chodzi o to, że filozofia powinna zajmować się teorią czy „uniwersalnymi” tematami, lecz o fakt, że weszła ona w sojusz z naukami użytkowymi jako ich narzędzie. Przestała być krytyczna (w rozumieniu kantowskim). Deleuze jest w tej wypowiedzi przedstawicielem filozofów z linii epistemologicznej (por. Fabiani 2010) i bardzo bliski foucaultowskiemu podejściu filozoficznemu. Jest (są) również otwarty politycznie: marketing, komunikacja służą rynkowi, czyli rozwojowi systemu kapitalistycznego. Warto przyjrzeć się bliżej jednak innemu niż jawnie polityczny aspektowi tej pracy. Autorzy wymieniają w niej 3 epoki pojęcia: encyklopedia, pedagogika, profesjonalne kształcenie handlowe. Ta trzecia to współczesność powstawania *Co to jest filozofia?*. Różni je sposób podejścia do tworzenia pojęć. Najmocniej odróżnia się tu, co nie jest zaskoczeniem, ostatnia, w której tworzenie pojęć straciło funkcję poznawczą na rzecz komercyjnej (służy sprzedaniu produktu, zarówno konsumpcyjnego, jak i artystycznego). Pozornie wygląda to na utyskiwanie na postępującą komercjalizację, zanik królewskiego nimbu i intelektualną denominację filozofii. W rzeczywistości stawką jest jednak (a może jedynie również) relacja pomiędzy filozofią a innymi naukami i sztuką. Po pierwsze, w „epoce handlowej” ulega ujednoczeniu „duch” ich uprawiania (dominacja zasady użyteczności). Po drugie, i jest to przykład klasycznego podejścia Deleuze’a do uprawiania filozofii, następuje zamknięcie ich w odrębnych enklawach. Dla autorów *Co to jest filozofia?* nauka, sztuka i fi-

lozofia są trzema rodzajami poznania. Można rzec, że różnymi trybami funkcjonowania mózgu. Dlatego, choć nie są przekładalne, uzupełniają się i może dochodzić pomiędzy nimi do spotkań. Jednym z motywów twórczości Deleuze'a – który jest charakterystyczny dla filozofów od czasów, gdy nie wykształcił się jeszcze podział nauk – jest sięganie do ustaleń nauk ścisłych, jak matematyka czy fizyka, przy opisie jego teorii odnoszących się do ontologii. Ten zabieg, który próbowali zdyskredytować w swojej słynnej pracy Sokal i Bricmont, ilustruje nie tyle ideę filozofii, ile wizję pola naukowego. Nauki ścisłe, sztuka i filozofia zajmują w nim równorzędne pozycje, a uczeni stanowią wspólnotę dialogu. Dwie inne „epoki” wykluczają jakąkolwiek wspólnotowość czy dialog, w pierwszej filozofia jest autoreferencyjna, w drugiej możliwe jest jedynie zawiązywanie zespołów projektowych. Rozmowa jest jedną z podstawowych metod filozoficznych i jej paradygmatycznych aktywności, może być dialogiem równych lub narzędziem pedagogicznym. Na wydziałach filozoficznych jedną z głównych umiejętności, jakie rozwijane są w młodych adeptach, jest polemika z adwersarzami.

/// Spotkanie

Koleje losów przyjaźni pomiędzy Foucaultem i Deleuze'm są dobrze znane, ich afiliacje instytucjonalne, rozmijanie się na uczelniach, i nie są one najistotniejsze z perspektywy pytania o strategię w polu filozoficznym, nawet tak specyficznym, jak francuskie. Co łączy bohaterów? Można ich określić (wbrew nim samym) jako intelektualistów zaangażowanych politycznie, przekraczających ramy jednej dyscypliny. Kontynuowali etos intelektualisty zaangażowanego, w kontakcie z publicznością pozaakademicką, zarazem naciskali na zejście z „góry wieży z kości słoniowej”. Ich strategię natomiast były odmienne. Z początku wydawało się, że to z powodu różnych stawek, o jakie grali, lecz wraz z pogłębianiem analizy okazywało się, że owe stawki wcale się nie różnią. Można je określić jako tożsamość dyscypliny. Co to jest filozofia? I kim jest filozof? Jakie jest jego/jej miejsce w społeczeństwie, jakie relacje ma z innymi dyscyplinami naukowymi w ramach uniwersytetu i poza nim. Sprzeczne stwierdzenia: „Jestem filozofem”, „Nie jestem filozofem”, to wyznania: Filozofia się zmienia i te zmiany idą w złym kierunku. Odmienne gatunki herezji, na które pozwala pozycja zajmowana w polu akademickim, prowadzą do obrania różnych taktyk. Foucault maskuje się, wciąż zmienia autodefinicję, pozycję, z których się wypowiada. Podobnie w wywiadzie dla „Le Monde”, gdy

decyduje się na zachowanie anonimowości, nie pozwala na zlokalizowanie się ani w przestrzeni instytucjonalnej, ani teoretycznej. Brak imienia również prowadzi do zwielokrotnienia pozycji. Jeśli ktoś może być każdym, to znaczy, że może być wszędzie i swobodnie zmieniać miejsce, z którego przemawia do publiczności. Podobną strategię stosuje również w czasie wykładów. Claude Jaeglé (2013: 30) określił ją zwielokrotnieniem siebie, nadliczbowością. Owo zwielokrotnienie wynika z zamiaru wymazania figury autora, mistrza, monopolisty prawdy. Figura, która stanowi również podstawę instytucji akademickiej. Filozof sprowadza się do swego dzieła (przynajmniej tak przedstawia się funkcjonowanie akademii publiczności), które określa jego tożsamość i istnienie. Tematyka książki, użyte metody przekładają się na afiliację dyscyplinarną i wewnątrz dyscyplin. Poziom doskonałości i erudycji winien określać miejsce w hierarchii (Bourdieu 2013: 40–41) stwierdził, że pozycja w akademickiej strukturze instytucjonalnej akademii nie równa się uznaniu intelektualnemu, ale jest to bodaj jeden z silniejszych uniwersyteckich mitów założycielskich). Zatem zanegowanie autora, rozpuszczenie go w masie głosów, jest działaniem niezrozumiałym z punktu widzenia stawek pola akademickiego. Oczywiście Foucault nie robi tego dosłownie, nie rezygnuje z podpisywania prac nazwiskiem, lecz wykorzystuje pozycję w polu intelektualnym, aby zaprotestować przeciwko jego zasadom. Jest to przedsięwzięcie w pewnym sensie „demokratyzujące”, lecz w zakresie ograniczonym do uczestników pola akademickiego i czytelników „Le Monde”. W tej strategii „sfora Foucaulta” (Jaeglé 2013) pozornie przybywa z zewnątrz, w rzeczywistości wychodzi ona jednak z wnętrza granic akademii. Jest to również gest odrzucenia. „Nie jestem filozofem – odchodzę z tego miasta”. Znow po to, aby wrócić w przebraniu krytyka, który zaraz założy maskę historyka lub inną, pasującą do tego, co napisane (jako że liczy się tekst, a nie osoba autora). Dlaczego więc odrzuca tak wygodne przebranie intelektualisty? Wydaje się ono skrojone na jego miarę. Intelektualista nie ma tożsamości dyscyplinarnej, jest aktywnym uczestnikiem debat uniwersyteckich, angażuje się politycznie i jest w ciągłym kontakcie z publicznością. Być może dlatego, że intelektualista jest zwierzęciem akademii (nawet jeśli nie zawsze jest z nią formalnie związany, to właśnie w niej ma korzenie), efektem relacji władzy, które ją stworzyły i przenikają. Jest również jej – władzy – głosem. Intelektualista nie wchodzi w dialog z publicznością. On peroruje, wskazuje drogę, którą dostrzeże wcześniej niż inni. Jego uprzywilejowana pozycja pozwala mu egzekwować prawo do mówienia, jak jest i jak powinno być, do uwalniania uciśnionych i wskazywania fałszywych świadomości. Deleuze również

nie używa terminu intelektualista, lecz – w przeciwieństwie do autora *Słów i rzeczy* – nazywa siebie filozofem. On również stosuje strategię zwielokrotnienia w dwóch odmianach. O jednej, pisaniu wspólnie z Guattarim, była mowa wyżej. Druga to jakby wewnętrzna multiplikacja samego autora, którą Claude Jaeglé opisuje jako różne osobowości bohaterów, postaci (tamże: 21) czy figury oratorskie (tamże: 28). Owe postaci, które wydają się przemawiać ustami filozofa, to na przykład sowizdrzał, ogr, czarodziej. Różnią ich nie tylko intonacja, tembr głosu, ale również podejście do filozofii. Czarodziej uwodzi publiczność seminariów Deleuze’a, a jednocześnie „zaczarowuje” ją, by milczała, nie przerywając jego wywodu (tamże), sowizdrzał z kolei zakłóca wykład tematami niezwiązanymi z filozofią lub żartami (tamże: 21). W interpretacji Jaeglégo taki występ przed publicznością nie miał na celu nawiązania z nią rozmowy pomimo zadawania pytań i komentowania odpowiedzi w czasie seminariów. Był on sposobem uprawiania filozofii. Tak jak Foucault maskował się lub dawał dojść do głosu całej „sforze”, tak Deleuze rozбивa się na subindywidualne „pojedynczości” (Deleuze 2002: 198), przypomina to raczej dialog na wiele głosów (tamże). Warto w tym miejscu wspomnieć o hermetycznym języku Deleuze’a. Jego pisarstwo nie jest oceniane jako artystyczne, lecz trudność wiąże się nie ze stylistyką tekstu, lecz z jego nasyceniem pojęciami Deleuzjańskiej filozofii. Po raz kolejny jest to element stylu odwołujący się do pisarstwa filozoficznego wcześniejszych epok. Z tym że pisarstwo Deleuze’a zdaje się wymuszać na czytelniku podejście do jego dzieła jak do traktatu napisanego w obcym języku. Aby móc go przeczytać, należy się go nauczyć. Taki styl prowadzenia narracji nie kojarzy się z przekraczaniem ram akademii, jednakże w *Tysiąc plateau* autorzy podkreślają, że jest to tekst filozoficzny, który może i powinien być czytany przez niefilozofów.

Deleuze i Foucault wpisują się w wąską tradycję myślicieli demaskujących relacje panujące w społeczeństwie, w którym żyją, oraz wypowiadających zdecydowane sądy właśnie w pracach teoretycznych. Różni ich styl uprawiania filozofii, podejście do niej jako instytucji i jej metod. Fakt obrania odmiennych strategii, przy jednoczesnym podobnym punkcie wyjścia oraz celach, kazał zastanowić się nad strukturalnymi ramami, w których funkcjonowali, a zapewne wciąż funkcjonują, filozofowie. Jedną z nich jest pozycja filozofii w ramach akademii (relacje z innymi dyscyplinami społecznymi i humanistycznymi oraz z naukami ścisłymi) i pola politycznego (tutaj rozumianego jako element reprodukcji elit intelektualnych i politycznych/administracyjnych). Kolejną jest autodefinicja dyscypliny. Wreszcie w szerszym kontekście zmieniającej się roli uniwersytetu. Reasumując

przytoczone wyżej konteksty, Deleuze i Foucault rozpoczęli kariery akademickie w okresie, gdy filozofia definiowała się na nowo, utraciwszy już jakiś czas temu koronę królowej nauk. Dyscypliny takie jak antropologia, socjologia czy historia uzyskały samodzielność w ramach struktur uniwersyteckich i niezależność teoretyczną, a nauki ścisłe rozwijały własną epistemologię. Jednocześnie naciski płynące ze strony sił politycznych przesuwaly humanistykę do roli czysto akademickiej (reprodukcja w ramach pozycji akademickich, lecz już nie w sferze funkcji politycznych). Te procesy „wymusiły” na adeptach filozofii określenie się w polu dyscypliny („Czy jestem filozofem?”, „Czy to, czym się zajmuję, pokrywa się z aktualną akademicką definicją filozofii?”) oraz akademickim („Jakie jest miejsce filozofii pośród innych nauk?”, „Co daje legitymizację do publicznego zaangażowania?”).

Można również spojrzeć na taktyki Deleuze’a i Foucaulta, przyjmując ich definicje sytuacji. Wtedy walka o kształt i tożsamość dyscypliny byłaby elementem walki o kształt społeczeństwa, w jakim ona powstaje. Filozofia szłaby ramię w ramię z naukami społecznymi w analizie aktualności, jak ująłby to Foucault, dając im narzędzia teoretyczne, przede wszystkim pojęciowe, do opisu owej aktualności. Nie poprzestawałaby jednak tylko na opisie, gdyż tworzenie pojęć jest, zarówno w optyce Deleuze’a, jak i Foucaulta, działaniem mającym na celu zapoczątkowanie zmiany. Rolą filozofa-intelektualisty jest zadawanie pytań o to, co wydaje się oczywiste, nie w celu podważenia wiedzy, lecz dostrzeżenia relacji, zazwyczaj historii walk i oporu, leżących u podstaw pojęć, sposobów myślenia, i szerzej, instytucji społecznych (Foucault 2013: 207). Zatem filozof w swej funkcji publicznej nie objaśnia świata ani nie staje się *outsiderem*, lecz poruszając się na granicy świata akademickiego i działań publicznych poprzez zadawanie pytań o „oczywistości” i analizę relacji władzy budujących instytucje – w *cité* – „pracuje nad tym, aby inni nie mieli tak czystego sumienia” (tamże). Deleuze i Foucault spotykają się, dosłownie i teoretycznie (Deleuze, Foucault 1986), w próbie przekroczenia podziału na intelektualistę-filozofa i aktywistę. W ich interpretacji filozof nie jest tym, który dzierży klucz do prawdy poprzez znajomość teorii, lecz pracuje nad tym, by stworzyć (współtworzyć) „skrzynkę z narzędziami” dla praktyki. Wychodzi z roli obserwatora, tego-który-posiada-wiedzę, stając się jedną ze stron konfliktu (tamże: 175). Powoduje to wkroczenie w niekończącą się grę z władzą, jako że każdy opór – podobnie jak władza – jest produktywny, dając napęd do kolejnych przekształceń układów sił, nowych taktyk zawłaszczania i oporu. Kapitalizm czy władza nie są jedynie terminami deskryptywnymi, lecz pojęciami definiującymi „wroga”. Praca nad takimi pojęciami polega na

wskazaniu ich cech, ale też możliwości zmiany. W tym sensie krążą oni niejako pomiędzy realnymi barykadami a ich teoretycznymi opisami. Wyjścia i powroty ułatwia, może nawet umożliwia, zajmowanie pozycji heretyków akademii. Lecz jako heretycy mierzą się oni zarówno z wpisanymi w etos filozofa-intelektualisty „walkami” politycznymi, zaangażowaniem skierowanym ku pozaakademickiej publiczności, jak i ze starciami w polu akademickim.

Bibliografia:

/// Banasiak B. 2001. *Nomadologia Gillesa Deleuze’a*, „Hybris” 01. <http://magazynhybris.com/images/teksty/01/Bogdan%20Banasiak%20-%20Nomadologia%20Gillesa%20Deleuze%60a.pdf>; dostęp: 10.02.2020.

/// Bourdieu P. 2013. *Homo academicus. Posłowie – dwadzieścia lat później*, tłum. M. Janik, „Praktyka Teoretyczna”, nr 1(7). <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2825/2805>; dostęp: 19.05.2020.

/// Bourdieu P., Wacquant L. 2001. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa.

/// Deleuze G. 2002. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–74*, Les Editions de Minuit.

/// Deleuze G., Foucault M. 1986. *Intelektualiści i władza (rozmowa pomiędzy Michelem Foucaultem i Gillesem Deleuze'em)*, tłum. S. Magała, „Miesięcznik Literacki”, nr 10–11/86.

/// Deleuze G., Guattari F. 2000. *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria.

/// Deleuze G., Guattari F. 2015. *Tysiąc plateau*, Bęc Zmiana.

/// Dosse F. 1997. *History of Structuralism v. 1,2*, tłum. D. Glassman, University of Minnesota Press.

/// Fabiani J.-L. 2010. *Que-est ce qu'un philosophe française. La vie sociale des concepts (1880–1980)*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

/// Foucault M. 1978. *Que-est ce que la critique*, Bulletin de la Société français de Philosophie.

- /// Foucault M. 1980. *Le philosophe masqué*, „Le Monde” 10945, 6.04.1980, s. I–XVII. <http://1libertaire.free.fr/MFoucault189.html>; dostęp: 11.10.2019.
- /// Foucault M. 1999. *Kim jest autor?*, tłum. M.P. Markowski, [w:] *Szaleństwo i literatura. Powieźdżiane napisane*, Aletheia.
- /// Foucault M. 2013. *Intelektualiści a świat władzy*, [w:] *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, polemiki, rozmowy*, tłum. K.M. Jaksender, Libron.
- /// Jaeglé C. 2013. *Portret oratorski Gilles’a Deleuze’a o kocim spojrzeniu*, tłum. M. Jacyno, Oficyna Naukowa.
- /// Kwiek M. 2003. *Intellectuals, Power, and Knowledge. Studies in the Philosophy of Culture and Education*, Peter Lang.
- /// Morey M. 1992. *On Michel Foucault’s Philosophical Style*, [w:] *Michel Foucault Philosopher*, red. i tłum. T. Armstrong, Harvester Wheatsheaf, s. 117– 128.
- /// Peciakowski T. 2016. *Wędrujące pojęcia czy zjawiska? O podróży pojęć na przykładzie „intelektualisty”*, „Stan Rzeczy” 1(10), s. 58–82.

/// **Abstrakt**

W artykule wskazuję różnice pomiędzy Foucaultem i Deleuze’em w definiowaniu i odgrywaniu roli filozofa-intelektualisty. Tłem dla analizy jest opis specyficznego usytuowania filozofa w polu akademickim pomiędzy uniwersytetem, gdzie nie może osiągnąć wyższej pozycji, a działaniem publicznym w roli intelektualisty. Tekst skupia się na tym, jak wyobrażenia o tym, kim jest filozof jako myśliciel i jako „intelektualista zaangażowany”, współgrały z napięciami i przeobrażeniami w polu tej dyscypliny w XX wieku.

Słowa kluczowe:

intelektualista, filozof, pole akademickie, publiczność

/// Abstract

Deleuze's and Foucault's Visions of Philosophy, or, Two Strategies of Engagement in the Academic Field

In this article the author considers the differences between Foucault and Deleuze in defining the role of a philosopher as a public intellectual. The context for the analysis is the specific position of a philosopher in the academic field – between the university, where career advances may be curtailed, and the obligation to act publicly as an intellectual. The text focuses on perceptions of who a philosopher is as a “thinker” and as an “engaged intellectual” and on how these perceptions harmonized with tensions and transformations in the discipline in the twentieth century.

Keywords:

academic field, intellectual, philosopher, public

/// **Iwona Młóżniak** – absolwentka socjologii i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, także przygotowuje doktorat z socjologii pod opieką dr hab. Małgorzaty Jacyno. Uczy socjologii w Akademii Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5644-7993>

E-mail: imlozniak@gmail.com