

Stanisław Cichowicz

"Archéologie du savoir", Michel Foucault, Paris 1969, Gallimard, NRF, Bibliothèque des Sciences Humaines, ss. 276, 12 nlb. : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 63/2, 360-368

1972

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wykluczanie świata wartości ze świata realnego, a nie *vice versa* (zob. s. 15). Scheler opisuje ten stan jako jakościową niezależność wartości od dóbr (s. 19). Pamiętajmy, że dopuszczany przez Hartmanna błąd odnosi się do orzeczeń o wartościowości dóbr, tj. orzeczeń o realizacji wartości (s. 16), a nie do orzeczeń o wartości.

Stanisław Dąbrowski

Michel Foucault, *ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR*. (Paris 1969). Gallimard, NRF, ss. 276, 12 nlb. „Bibliothèque des Sciences Humaines”.

Rozprawy są swoistym zjawiskiem kultury europejskiej, pojawiły się u jej początków, a przedmiotem ich stawało się stopniowo niemal wszystko, tylko nie one same; nikt przez czas długi nie rozprawiał o rozprawach jako takich, o rozprawianiu w ogólności, zanim nie sięgnął po ów temat francuski historyk i myśliciel, Michel Foucault. Trwające od kilkunastu lat badania, którymi objął trzy ostatnie fazy dziejów wiedzy (odrodzenie, klasycyzm i dobę współczesną), wykazują iście archeologiczną pasję tego uczonego, co niejako uzasadnia nazwę wynalezionej i stosowanej przez niego metody: „archeologia wiedzy”. Uzyskane dzięki tej metodzie odkrycia, opisy i rozbiory odsłaniają nowy kształt naszej najbliższej europejskiej przeszłości, odmienny całkiem od tego, który właściwy jest teraźniejszości; i nne przedmioty i nnej myśli zjawiają się przed nami podczas lektury prac Foucaulta, takich jak *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963) oraz *Les Mots et les choses. Archéologie des sciences humaines* (1966)¹; teoretyczne podstawy i pozateoretyczne motywy własnych poszukiwań ukazuje jego *Archéologie du savoir*, w której dokonał metodologicznej rekapitulacji swoich prac wcześniejszych; lektura tej książki pozwala przeto lepiej wnikać w myśl Foucaulta i przeniknąć niektóre tajniki jego metody.

W zamierzeniu samego twórcy tej nowej metody zastosowanie jej w historii idei lub historii nauki, filozofii czy literatury ma dopomóc badaczom w zrewidowaniu dotychczasowego postępowania i uchronić ich od popełniania błędów typowych dla XIX-wiecznej humanistyki. Tradycyjna historiografia, sądzi Foucault, traktowała pozostałości przeszłości jako dokumenty, przez które mówią dawne wieki i w oparciu o które należy odtwarzać rzeczy minione; nie brała przy tym pod uwagę faktu, że owe „pomniki” często już to miały same inną wymowę niż ta, której nabierały wewnątrz rekonstruowanej całości, już to nie miały w ogóle natury słownej, która pozwalałaby im „przemawiać” w imieniu przeszłości. Dzisiaj natomiast historiografia, przemyślana na nowo przez młodych badaczy, stawia sobie całkowicie przeciwne zadanie: stara się traktować owe „pomniki przeszłości” jako autonomiczny i właściwy przedmiot badań; zamiast odczytywać z nich — niczym ze śladów — rzeczywistość, która je pozostawiła po sobie, próbuje gromadzić i porządkować, klasyfikować i systematyzować. W tym sensie do nauki o dziejach wstępuje z wolna nowy duch — duch archeologii; historycy, a wśród nich Foucault, zrywają — przynajmniej w intencjach — z interpretacją, poczynają zajmować się wyłącznie opisem.

¹ Zob. też M. Foucault: *Maladie mentale et personnalité*. Paris 1954; Raymond Rousset. Paris 1963.

Archeologia wiedzy jako metoda nowa ma w zamierzeniu jej twórcy należeć do historiografii ogólnej, takiej, jaką na nowy sposób uprawia się od niedawna, a nie takiej, o jakiej na starą modłę myśli się jeszcze i mówi. Ma dopomóc nowemu pokoleniu historyków w oderwaniu historiografii od jej obrazu, który dogadzał starszym badaczom przez czas długi i usprawiedliwiał ideologicznie ich zawodowe zajęcia, obrazu „tysiącletniej i zbiorowej pamięci wspomaganą materialnymi dokumentami, które przywracają świeżość jej wspomnieniom” (s. 14). Historiografia pojęta na nowo, zgodnie wszakże ze sposobem, w jaki coraz częściej się ją uprawia, to — twierdzi Foucault — opracowywanie dokumentów. Należy do nich wszystko: książki, opowieści, rejestry, akta, budowle, instytucje, obyczaje, przepisy, techniki, przedmioty itd. Zmieniając swe podejście do dokumentów historycy przestają zajmować się ustalaniem ich „prawdziwej wymowy”, a więc interpretacją; raczej organizują je, ustalają ich rozkład statystyczny, zaprowadzają w nich ład systematyczny, rozmieszczają na różnych poziomach, układają w serie, wyodrębniają w nich to, co istotne, wydzielają ich elementy, ustanawiają ich jednostki i opisują łączące je stosunki.

Historiografia przechodzi tedy mutację. W następstwie tych przeobrażeń, których początki Foucault dostrzega w Marksa analizach wytwórczości i Nietzschego badaniach „genealogicznych”, później zaś u psychoanalityków, etnologów i językoznawców współczesnych (s. 22) i do których z kolei archeologia wiedzy wnosi wkład niebagatelny, zaczynają w toku retrospekcji historycznej pojawiać się w dziejach coraz liczniej przerwy i uskoki — pojęcie nieciągłości wysuwa się przed wszystkie inne pojęcia używane w dyscyplinach historycznych, co więcej, złudne okazuje się marzenie wyrosłe z XIX-wiecznych tradycji: marzenie o historiografii globalnej, która by potrafiła wykryć dla każdej cywilizacji jakąś całościową formę, dla każdego społeczeństwa jedną zasadę materialną lub duchową, dla wszystkich zjawisk danego okresu jedno prawo nadające im spójność.

Następstwa te, zresztą nie jedyne, godzą wedle Foucaulta wszystkie razem w pewien system myślenia, który wszedł do kultury europejskiej wraz z XIX stuleciem i wycisnął piętno na wiedzy dzisiejszej; dwa różne oblicza, dwie niejako strony tej samej tendencji, zgodnie prowadziły do tego, by uczynić z analiz historycznych rodzaj rozważań, rodzaj rozpraw o dziejowej ciągłości, a ze świadomości ludzkiej pierwotny podmiot wszelkich poczynań i wszelkich procesów stwórczych (s. 22). Przypisywanie dziejom stałego podmiotu mającego naturę transcendentną, podmiotu, który nadawałby jedność wielości ich empirycznych przejawów, pozwalało upatrywać w poznaniu, a zwłaszcza w wiedzy historycznej, dogodne narzędzie do opanowania tych połączy bytu, które czas historyczny wyłączył spod ludzkiej władzy. Archeologia wiedzy występuje przeciwko tym ideologicznym uroszczeniom humanistyki; pomyślana jest przez Foucaulta jako metoda czysto naukowa.

Ku czemu ta metoda jako droga wiedzy? Otóż przedmiotem zainteresowań historycznych Foucaulta nie są poglądy, jakie miewali ongiś ludzie, ale prawidła, podług których formułowali je w słowach. Badając pozostawione przez przeszłość twórcy ekspresji ludzkiej, a zwłaszcza te, które należały do poznawczego myślenia, próbuje Foucault opisać, jak ludzie rozprawiali niegdyś o rzeczywistości. Próbuje odtworzyć ową praktykę dyskursywną, praktykę zbiorową, która narzuca się zniewalająco myśli indywidualnej i bezimiennie rządzi powstawaniem wiedzy. Dokonana już przezeń praca miałaby ujawniać brak ciągłości między trzema ostatnimi okresami dziejów wiedzy, ukazywać dwie nagłe przemiany, z których druga narzuca dzisiejszej wiedzy nową konfigurację, zaprzatając umysły tzw. „człowie-

kiem" — projektem czysto dyskursywnym, przemienionym nagle w przedmiot dociekań naukowych. Odmawiając zaufania dotychczasowemu dorobkowi historiografii, która jakże często przemieniała się w historiozofię, Foucault poświęca swą uwagę przede wszystkim faktom; ta faktograficzna skłonność współ z przekonaniem, że nic w dziejach nie trwa zbyt długo, każe mu w tzw. naukach humanistycznych widzieć krótkotrwały epizod, ważny jedynie dla historyka nauki i nikogo więcej.

Dla badającego dziedzinę życia duchowego faktami są twory ekspresji; gdy chodzi o myślenie i wiedzę, są nimi wyłącznie wypowiedzi. Obierając za przedmiot wypowiedź i jej rozmaite konkretyzacje dziejowe, archeologia wiedzy wyprzedza tedy w porządku badania historię idei. Wypowiedź jest jedynym faktem, z którym mają do czynienia historycy wiedzy, podobnie zresztą jak historycy filozofii lub literatury, podług którego dopiero rekonstruują własne przedmioty badań; historycy ci korzystają więc z tych „pomników”, jakie praktyka słowna po sobie pozostawia, atoli czynią to tak, jak gdyby obywali się bez nich zupełnie; co więcej, powołując się na nie bez przerwy jako na „dokumenty”, nie zauważają całej metodologicznej, historycznej i ontologicznej problematyki, którą one nasuwają. Mają się za historyków myśli ludzkich, a nie za historyków ludzkich doświadczeń słownych; wnikając w cudzą myśl obcują z nią — trzeba to sobie wreszcie powiedzieć! — na sposób spirytystyczny. Najlepszym tego jest przykładem historia idei; w oczach Foucaulta nie jest ona bynajmniej dziedziną wiedzy, lecz raczej stylem analizy, gotowa do omawiania i interpretowania dorobku dowolnej dyscypliny, dowolnej dziedziny wiedzy (s. 179—180).

Styl tych historycznoideologicznych analiz wyznaczony jest XIX-wiecznym systemem myślenia czy też rozprawiania, samorzutnie przyjętego i uznanego za naturalny przez uczonych wszystkich dyscyplin. Wskutek ukrytego działania w tym okresie prawideł dyskursywnych, niepodobnych zresztą w niczym do prawideł z poprzednich okresów, „historyczne opisy rzeczy powiedzianych całkowicie są zazwyczaj przeniknięte opozycją zachodzącą między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, oraz całkowicie podporządkowane zadaniu polegającemu na powrocie od tej zewnętrzności — która byłaby tylko zwykłą przypadkowością albo czysto materialną koniecznością [...] — do istotnego jądra wewnętrzności. Uprawiana wówczas historia tego, co zostało ongiś powiedziane, przemienia się w odtwarzanie w przeciwnym kierunku pracy ekspresji, we wznoszenie się od wypowiedzi zachowanych przez czas i rozproszonych w przestrzeni ku temu tajemniczemu wnętrzu, które je poprzedzało i zostało w nich zachowane [...]. W ten sposób wyzwala się jądro podmiotowości, która służy wszystkiemu za podstawę, podmiotowości, która pozostaje zawsze z tyłu, schowana za widocznymi dziejami, a która w głębi, pod wydarzeniami, schodzi się z innymi dziejami, o wiele bardziej ważkimi, bardziej tajemniczymi, nieomal podstawowymi, bliższymi źródeł [...]. Te odmienne dzieje, toczące się pod naszymi dziejami, nieustannie je antycypujące i wchłaniające nieograniczenie w siebie ich przeszłość, dają się łatwo opisać na modłę socjologiczną lub psychologiczną jako ewolucja umysłowości; równie dobrze mogą one otrzymać status filozoficzny, jeśli wtłoczyć je w ramy skupiającego się logosu lub teleologicznego rozumu; poddają się także .oczyszczeniu, gdy je włączyć do problematyki śladu, co to wcześniejszy od słowa, wpisując się w materię i wciskając w czas — stawałby wszystko otworem” (s. 158—159).

Te trzy ostatnie zarzuty wymierzone są przeciw doktrynom filozoficznym Heideggera, Husserla i Derridy, atoli zarzut wcześniejszy dotyczy historii idei. Ona sama bowiem, podobnie jak tamte doktryny, nie wychodzi nigdy poza transcendentarno-dziejowe podejście do ducha ludzkiego, do kultury. Jest zdolna do roz-

patrywania poszczególnych filozofii, literatur lub nauk tylko w polu historycznym oraz w obrębie jedynie linearnego modelu dziejów.

Wedle Foucaulta historia idei zajmuje się początkiem i kresem procesów wiedzytwórczych lub ideotwórczych, starając się wytropić to, co stanowi o ich ciągłości, i odtworzyć linie rozwojowe, ustalając każdy nawrót i każde wyprzedzenie. Próbuje bowiem opisać to, co w wiedzy danego okresu, w życiu jego idei posłużyło późniejszym formalizacjom za empiryczne i nieświadomione podłoże; próbuje dotrzeć do bezpośredniego doświadczenia, któremu mowa i możliwe dzięki niej rozprawianie nadały inny, nowy wyraz; śledzi więc genezę systemów i dzieł, a także ich rozpad i zanikanie. Zdaniem jej krytyka, dokonuje jeszcze innej rzeczy. Mianowicie dokonuje ona równocześnie opisu zmian, jakim ulega wiedza naukowa przybierając kształt pojęć filozoficznych lub wybranych form literackich — oraz zmian zachodzących w odwrotnym kierunku, które przenoszą problemy, pojęcia i tematy z pola filozoficznego do rozważań naukowych lub politycznych. Ustala ona ponadto związki poszczególnych dzieł z zachowaniami społecznymi, obyczajami lub instytucjami, z technikami, praktykami czy potrzebami. „Geneza, ciągłość, scalanie — oto wielkie tematy historii idei, oto podstawa jej związku z pewną, obecnie już tradycyjną postacią historii” (s. 181), która — powtórzmy to raz jeszcze — wiążąc wszystko ze sobą, wynajdując wszędzie nieprzerwaną ciągłość, tkając z ludzkich słów i czynów wszechogarniające pasmo niezbyt jasnych syntez, stała się we współczesnej kulturze europejskiej „uprzywilejowanym schronieniem wszechwładnej świadomości” (s. 21).

Foucault tworzy archeologię wiedzy po to, aby zerwać z tymi praktykami i ujawnić przyświecające im złudzenia, które wnoszą do współczesnej wiedzy bezwiedny irracjonalizm, a do krytycznej refleksji filozoficznej bezkrytyczne ideologie. W zamierzeniu twórcy archeologii wiedzy ma ona jako metoda być drogą ku rzeczom ongiś powiedzianym wymijającą wszystkie drogi, które poznaniu historycznemu i niehistorycznemu narzuca obecna konfiguracja wiedzy; ma nas uwolnić od rojeń o ciągłości i o tożsamości czasu historycznego, w którym nie chcemy widzieć żadnych przerw i wyrw, niczego innego i obcego, lecz zawsze siebie samych; ma ona tam, gdzie antropologia filozoficzna widzi wyłącznie byt ludzki lub podmiot, odsłonić coś innego niż my, coś zewnętrznego w stosunku do nas.

Dociekania archeologiczne Foucaulta mają — użyjmy jego wyrażenia — charakter „diagnostyczny” (s. 208 i 268); obracają się wokół różnic, definiują ich pojęcia i czynią je przedmiotem analiz. Różnorodność ludzkich rozważań zostaje zabezpieczona przed zagubieniem się w scalającej je jedności, do której ostatnio była sprowadzana tak często, przedstawiona pod właściwymi jej różnymi postaciami — taki jest cel badań i publikacji Foucaulta (s. 208—209), jego rozważań o rozważaniach, jego rozpraw o rozprawianiu, a innymi i obcymi słowy — jego dyskursu o dyskursach (s. 267).

Do takich celów przeznaczona — metoda Foucaulta przestaje odtwarzać to, co ludzie myśleli i zamierzali, czego chcieli, pożądali i doświadczyli w chwili, kiedy się wypowiadali. Jest bezużyteczna przy odczytywaniu tego, co miało być powiedziane z tego, co zostało wypowiedziane — ona bowiem tylko przepisuje na nowo i przekształca podług pewnych prawideł to, co ongiś już zapisano (s. 182). Foucault chce, by archeologia wiedzy służyła nie do definiowania sądów, przedstawień, obrazów, tematów, które skrywa lub ujawnia unosząca je przez czas i przestrzeń praktyka dyskursywna, lecz właśnie do definiowania tej praktyki i jej prawideł; albowiem wypowiedź nie jest dlań dokumentem, znakiem innych rzeczy, tylko pomnikiem przeszłości (s. 182).

Tak postawione przed archeologią wiedzy zadanie nie pozwala wtłoczyć jej w żaden ze znanych metodologicznych schematów, polega ono bowiem na uchwyceniu swoistości wypowiedzania się i rozprawiania, na uwydatnieniu oryginalności prawideł tego procesu i na prześledzeniu jego toku w wybranych przykładach historycznych. Archeologia wiedzy nie jest tedy ani psychologią, ani socjologią, ani nawet antropologią twórczości — nie dzieło ją interesuje, lecz typy i prawidła praktyk dyskursywnych, które pozwalają ujrzeć dziełom światło dzienne i czasami opanowują te dzieła całkowicie, czasem zaś jedynie rządzą ich częścią (s. 183).

Czym jest wypowiedź, czym jest dyskurs, którego ona jest „atomem” (s. 107)? Foucault ustalając swój słownik techniczny powiada:

„Jeśli zgodzimy się nazwać dokonaniem słownym, albo może lepiej dokonaniem językowym, pełny zespół znaków już zrealizowanych w obrębie jakiegoś języka naturalnego (lub sztucznego), wówczas będzie można nazwać formułowaniem indywidualny (lub w ostateczności zbiorowy) akt, dzięki któremu pojawia się w dowolnym materiale i podług jakiejś określonej formy owa grupa znaków: sformułowanie jest zdarzeniem, które przynajmniej w zasadzie daje się umiejscowić podług współrzędnych przestrzenno-czasowych, które zawsze może być przypisane jakiemuś autorowi i które samo może ewentualnie stanowić swoisty akt (zwany przez angielskich filozofów analitycznych »aktem wykonawczym«); zdaniem lub twierdzeniem nazwiemy jednostki, które gramatyka i logika mogą rozpoznać w danym zespole znaków: jednostki te zawsze mogą być scharakteryzowane przez występujące w nich elementy i przez jednoczące je prawidła konstrukcji; w odniesieniu do zdania i twierdzenia kwestie źródeł, czasu i miejsca oraz kontekstu są kwestiami wyłącznie pomocniczymi, kwestią rozstrzygającą jest bowiem ich poprawność (i to bodaj tylko w postaci ich »akceptowalności«). Wypowiedzią nazwiemy sposób istnienia właściwy temu zespołowi znaków, [...] sposób, dzięki któremu ów zespół znaków wchodzi w związek z jakąś dziedziną przedmiotową, wyznacza określone stanowisko każdemu możliwemu podmiotowi, zostaje umieszczony pośród innych dokonań słownych i wyposażony na koniec w pewną materialność umożliwiającą jego powtarzanie. Co się tyczy terminu dyskurs [...], przyczyna jego wieloznaczności jest obecnie już zrozumiała: [...] był on pojmowany jako zbiór aktów formułujących, jako ciąg zdań lub twierdzeń; w ostatecznym rachunku — i sens ten ostatecznie okazał się uprzywilejowany (wraz z sensem pierwszym, który posłużył mi za horyzont) — dyskurs stanowi zbiór ciągów znaków w tej mierze, w jakiej są wypowiedziami, czyli w tej mierze, w jakiej można przypisać im poszczególne sposoby istnienia. A jeśli [...] prawo takiego ciągu stanowi właśnie [...] daną formację dyskursywną, jeśli [...] jest ona zasadą rozrzutu i rozdziału, ale nie sformułowań, nie zdań, nie twierdzeń, tylko wypowiedzi (w nadanym przeze mnie temu słowu sensie) termin »dyskurs« będzie miał znaczenie ustalone: jest to zbiór wypowiedzi zależących od tego samego systemu formacji; dzięki temu właśnie będę mógł mówić o dyskursie klinicznym, dyskursie ekonomicznym, dyskursie historii naturalnej, dyskursie psychiatrycznym” (s. 140—141).

Znamienne to słowa. Są bowiem świadectwem śmiałego i rdzennie filozoficznego zabiegu, który poprzez ściśle wytyczenie granic zainteresowań semiologów, językoznawców, logistyków wyznaczył w badanych przez nich zjawiskach dziedzinę uchodzącą dotąd uwadze badawczej. Jest to prawdziwe odkrycie. Dokonawszy go Foucault odsłonił nowe pole dla filozoficznych dociekań. Jest to pole, w którym wszelkiego rodzaju znaki pełnią funkcję wypowiedzi, które przeto rozciąga swój obszar daleko poza granice języka i słowa.

Jak widać, skoro dzięki wypowiedzi dopiero można intuicyjnie lub analitycznie rozstrzygnąć, czy znaki powołane do istnienia przez jednostkę lub grupę mają sens albo go nie mają, czego są znakami, podług jakich prawideł zostały ze sobą połączone, jakiego rodzaju akt stał się możliwy dzięki ich sformułowaniu — to nie można wypowiedzi utożsamiać ani ze zbudowaniem zdania gramatycznego, ani z wydaniem sądu logicznego, ani nawet z tym, co angielscy filozofowie analityczni nazywają „*speech act*”, co więcej, obecność żadnej z tych „jednostek” nie jest konieczna do tego, by wypowiedź padła, i dlatego może nią być część zdania, zbiór twierdzeń lub równoważnych im sformułowań (s. 139). Praktyka dyskursywna, którą Foucault pojmuje ostatecznie jako „zbiór prawideł anonimowych, historycznych, zawsze określonych w czasie i w przestrzeni, które definiują właściwe danej epoce [...] warunki przebiegania funkcji wypowiedziowej” (s. 153—154), może występować wszędzie tam, gdzie człowiek w dowolny sposób odnosi się do rzeczy. Nawet w malarstwie i w polityce (s. 253 i 254).

Tajemnica przemożnej siły, z jaką praktyka dyskursywna działa na indywidualne rozważania, tkwi w funkcji wypowiedziowej, którą nadaje znakom samo ich użycie jako znaków właśnie, do której wszakże sprowadza się w istocie wypowiedź. Jest to funkcja złożona, złożona poczwórnice. Dzięki funkcji wypowiedziowej dany zespół znaków utworzony w obrębie języka naturalnego lub sztucznego — jak to zostało przytoczone przed chwilą — 1) „wchodzi w związek z jakąś dziedziną przedmiotową”, 2) „wyznacza określone stanowisko każdemu możliwemu podmiotowi”, 3) „zostaje umieszczony pośród innych dokonań słownych”, 4) „wyposażony na koniec w pewną materialność umożliwiającą jego powtarzanie”. Każdy więc, kto rozprawia, dzięki wypowiedzi odnosi się, chcąc nie chcąc, intencjonalnie do czterech różnych dziedzin, tym aktem zakładając je i projektując na poły, tak iż tok jego dalszych wypowiedzi, czyli po prostu tok jego rozważań, jest do pewnego stopnia przesądzony wcześniejszymi fazami. Do jakiego stopnia? Pytanie to sięga samego sedna propozycji Foucaulta.

Otóż gdy rozpatrzyć bliżej pierwszą z dziedzin, które przywołuje funkcja wypowiedzeniowa, okazuje się, że nie tworzą jej, chociaż jest dziedziną przedmiotową, ani fakty, ani stany rzeczy, ani poszczególne przedmioty, lecz jedynie schematy różnicujące, wyznaczające dzięki wskaźnikom intencjonalnym zarysy rzeczy, przedmioty; dopiero te przedmioty, intencjonalne i zaledwie zarysowane, są w obrębie danego dyskursu opatrywane nazwami, opisywane, rozkładane, dookreślane, przetwarzane, ponownie definiowane, zbijane i odrzucane.

Dziedzina druga wydaje się królestwem podmiotu. Jest to królestwo wyłącznie z nazwy. Albowiem nie obejmuje ona ani świadomości mówiącej, ani autora sformułowań, zawiera za to rozmaite pozycje, które mogą być zajęte przy spełnieniu pewnych warunków przez dowolne jednostki; pozycjom tym odpowiadają rozmaite rodzaje wypowiedzi kształtujące dyskurs, np. opisy jakościowe lub ilościowe, rozumowania przez analogie, interpretacje, dedukcje, oceny statystyczne, weryfikacje eksperymentalne itd., itd.

Dziedzina trzecią, do której używającego znaków odnosi wypowiedź, jest pole wypowiedziowe. Nie należy mylić go, wedle Foucaulta, ani z rzeczywistym kontekstem, ani z faktyczną sytuacją procesu formułowania, jest to bowiem obszar współistnienia wszystkich innych wypowiedzi z wypowiedzią daną, wraz z którą należą one do jednego i tego samego dyskursu, a ściślej — do jednego i tego samego systemu formacji dyskursywnych. Każdy dyskurs wyznacza własne pole wypowiedziowe. Uprzymnienie sobie tego brzemienne jest w ważne następstwa badawcze. Umożliwia ono dostrzeżenie pewnych schematów przebiegających przez

cały obszar wypowiedzi, właściwych danemu dyskursowi; bez wyodrębnienia owego obszaru schematy te pozostałyby nie zauważone, a wraz z nimi pewien ponadindywidualny czynnik pojęciowej organizacji poszczególnych wypowiedzi. Albowiem są to schematy przedpojęciowe, a więc zrazu nieuświadomiane przez tych, którzy poczynają jako ekonomiści, lekarze czy językoznawcy rozprawiać w obrębie własnych dziedzin o tym lub o owym, i obecne w przestrzeni społecznej zapełnionej już innymi wypowiedziami, a więc przez jednostki gotowe do rozprawiania zastane jako coś, do czego trzeba się ustawicznie odnosić, żeby się wzajemnie rozumieć i przekonać innych lub samemu zostać przekonanym. Jakoż schematy te pozwalają, a raczej każą rozprawiającym dedukować poszczególne pojęcia jedne z drugich, wyprowadzać je, łączyć ze sobą, przeciwstawiać sobie, podstawić pod siebie, przekształcać, odrzucać itd., itd. Słowem, stanowią racjonalną podstawę rozważań.

Materialność, w którą wyposaża znaki ich funkcja wypowiedziowa, tworzy dziedzinę czwartą. To dzięki niej istnienie wypowiedzi uzyskuje nie tylko substancję, ale pewien status, zapewnia sobie nie tylko trwałość, ale powtarzalność, w konsekwencji zaś wielokrotną użyteczność. Dzięki materialnej powłoce dyskursu badacze mogą ustalać sposób, w jaki dane wypowiedzi były w swoim czasie instytucjonalizowane, wykorzystywane, traktowane jako elementy pewnej strategii, która przesądza o wyborach tematycznych i teoretycznych, podejmowanych przez ten cały czas przez rozprawiających w obrębie danego dyskursu.

Czworaka funkcja wypowiedzi, pełniona przez rozmaite zespoły znaków i poddana czworakiego rodzaju prawidłom jest dla Foucaulta źródłem praktyki dyskursywnej, która wedle niego rządzi istnieniem, współistnieniem, przeobrażeniami oraz zanikaniem wypowiedzi objętych jednym dyskursem. Jak ma uczyć doświadczenie historyczne, prawidła poszczególnych formacji dyskursywnych, w których ta praktyka się konkretyzuje historycznie, pojawiają się w jednym momencie dziejowym i zanikają w drugim, lecz przez cały czas swego trwania mają charakter apodyktyczny — z tego względu należy upatrywać w nich rodzaj form historycznych i apriorycznych zarazem.

Foucault obstaje przy tym stanowczo: „prawidła formacji mają siedlisko nie w »umysłowości« lub świadomości jednostek, lecz w dyskursie samym; narzucają się zatem w sposób jednolity i anonimowy wszystkim jednostkom, które zabierają głos w obrębie danego pola dyskursywnego” (s. 83—84). Oczywiście, konieczności dyskursywnego rodzaju nie są wyłącznym źródłem apodyktyczności występującej w rozważaniach. To także podkreśla Foucault stanowczo. Uważa on, że np. w rozważaniach naukowych konieczności dyskursywne dołączają się po prostu do innego rodzaju konieczności, atoli ich waga, której nie wolno przeoczyć ani historykowi, ani metodologowi, polega właśnie na tym, że w trakcie intersubiektywnej, więc społecznej konstytucji wiedzy wyprzedzają one inne konieczności i są czymś, „w oparciu o co dopiero są budowane spójne (lub niespójne) twierdzenia, prowadzone mniej lub bardziej ściśle opisy, dokonywane weryfikacje, rozwijane teorie” (s. 237). Z tych to względów elementy poszczególnych formacji, tworzone przez społeczną praktykę dyskursywną, trzeba uznać za wstępne, ale pozytywne ramy tego, co zostanie dopiero wewnątrz nich przyjęte za wiedzę albo za złudzenie, za prawdę lub za błąd, za osiągnięcie lub trudność do pokonania.

Wcześniejsze prace Foucaulta zajmowały się właśnie — jak *post factum* twierdzi w swym metodologicznym wyznaniu wiary — opisem i rozbiorem tak pojętych formacji i pozytywności dyskursywnych, dzięki czemu mogły w ostatecznym rachunku (zob. zwłaszcza *Les Mots et les choses*) ukazać związki tych formacji i pozytywności z figurami epistemologicznymi oraz z naukami pojawiającymi się

w badanym okresie dziejów. To właśnie różni archeologię wiedzy jako metodę od dotychczasowej historii nauki i pozwala jej dotrzeć do poszczególnych *episteme*.

Termin ten, rozslawiony głównie dzięki kontrowersjom, jakie rozbudziły zwłaszcza wśród europejskich uczonych *Les Mots et les choses*, był przedmiotem licznych nieporozumień, interpretowany rozmaicie, w zależności od zainteresowań czytelników. *Archéologie du savoir* ma położyć kres tym nieporozumieniom; dla jej autora ów termin nie oznacza „wizji świata, jakiegoś fragmentu dziejów wyzierającego równocześnie z wszystkich rodzajów wiedzy i narzucającego im te same normy i te same wytyczne, ani też jakiegokolwiek ogólnego stadium rozumu, jakiegokolwiek określonej struktury myślenia, której ludzie danej epoki nie mogliby obejść [...] *Episteme* [...] to zbiór stosunków, które w danej epoce można wykryć między poszczególnymi naukami w toku analizowania ich na poziomie prawidłowości dyskursywnych” (s. 250). Dzięki historii pomyślanej na nowo, a więc przede wszystkim pomyślanej archeologicznie, uprzytomnione badaczom zostały praktyki dyskursywne, które „stanowią podłoże wiedzy i w których obrębie wiedza ta nabiera statusu i roli nauki” (s. 249).

Jak się już powiedziało, próbki historii archeologicznej, które podał Foucault na kartach *Histoire de la folie à l'âge classique* lub *Naissance de la clinique* czy wreszcie *Les Mots et les choses*, odtwarzają zarysy zamierzchłych i fascynujących projektów myślowych — projektów, bo jakże inaczej nazwać te poczynania rozpatrywane wyłącznie z dyskursywnego punktu widzenia, fascynujących, bo zupełnie innych niż nasze współczesne poczynania, zamierzchłych, bo uniepomnianych przez obecną wiedzę. Uprawiana przez Foucaulta historia i stworzona dla jej uzasadnienia teoria miałyby ponownie udostępnić myśleniu owe dziedziny, które dzięki różnorodnym praktykom dyskursywnym wyłaniały się, po jakimś czasie zanikając, w odrodzeniu, w klasycyzmie, a które zostały — jak sądzi Foucault — zatarte przez współczesne nam badania, zwłaszcza przez dzisiejszą myśl humanistyczną, zaprzątniętą efemerycznym i nierzeczywistym, bo intencjonalnym przedmiotem — człowiekiem jako takim.

Cóż tedy daje archeologiczna historia utworzona przez Foucaulta? Zmyślenie czy prawdę? Co ostaje się z niej po sprawdzeniu tych próbek, których dostarcza nam Foucault? Niełatwo odpowiedzieć na te pytania. Uczynić to mógłby tylko ten, kto potrafi dorównać Foucaultowi erudycją i przenikliwością oraz zestawień jego teorię z podporządkowanymi jej faktami.

Teoria ta jest w *Archéologie du savoir* zaledwie naszkicowana, i to chwilami bez troski o spójność, za to z nadmierną elokwencją, z istic retoryczną biegłością. U podstaw jej leży wiedza, którą Foucault popisuje się nieustannie: z jednej strony znajomość setek pism historycznych wszelkiego rodzaju, liczbą oraz zawartością przekraczających chłonność coraz bardziej wyspecjalizowanych historyków, z drugiej strony znajomość dorobku takich dyscyplin, jak językoznawstwo, metodologia nauki, metodologia historii, przekraczających pojętność z kolei coraz bardziej wyspecjalizowanego humanisty. A przecież nie można przejść obojętnie obok kwestii, czy zajęty przez twórcę archeologii wiedzy punkt, z którego patrzy na kulturę i na jej dzieje, jest słuszny lub mylący, a innymi słowy, czy to, co daje nam do myślenia, nie jest niepomierne mniejsze od tego, co myśleniu odbiera. Powiedział kiedyś Merleau-Ponty: „Myślenie nie jest posiadaniem przedmiotów myśli, jest zakreślanie poprzez nie dziedziny do myślenia, której więc sami jeszcze nie myślimy”²; należałoby tę

² M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*. W: *Signes*. Paris 1960, s. 202.

definicję uzupełnić: jest ono bowiem również zacieraniem dziedziny do myślenia, której sami już nie myślimy. Atoli jeśli pójść za głosem współczesności i uznać, że do istoty powołania filozoficznego należy ujawnianie w słowie wszystkich utajonych jego założeń, Foucault jest myślicielem, jest filozofem, którego nie można zlekceważyć.

Niezaprzeczalnym jego osiągnięciem wydaje się wykazanie — może w sposób nie tyle teoretyczny, co praktyczny, bo ukonkretniony historycznie — że wszelka praktyka indywidualna wyodrębnia się z danej praktyki zbiorowej, która ją poprzedza i do pewnego stopnia determinuje, a społeczna praktyka ekspresyjna jest jedynym środowiskiem, w którym jednostkowa myśl się rodzi, kształtuje, dochodzi do siebie i mocą twórczego wysiłku przeobraża praktykę dyskursywną własnej epoki. Ale właśnie temu ostatniemu spostrzeżeniu Foucault odmawia trafności; wolność i twórczość jednostkowego myślenia są tym, czego jakby sam nie chciał dostreżać, a co przecież leży u źródeł jego własnego dzieła. Niegdyś, w tradycyjnej humanistyce, gdy próbowano zrozumieć zjawisko ludzkiej twórczości przełamującej zastane schematy, posługiwano się kategorią talentu — miała nim być siła twórcza, wprawdzie bezosobowa, lecz indywidualna; Foucault niechętny wszystkiemu, co w kategoriach indywidualnych miałoby tłumaczyć zjawiska kulturalne, woli przypisywać naturę bezosobową i ponadindywidualną siłom tworzącym kulturę. Cokolwiek powiedzielibyśmy o nim dobrego, jakkolwiek chwalilibyśmy jego umiejętności myślenia czy pisania, jego inteligencję, wiedzę czy krytycyzm, jego przekornego czy buntowniczego ducha, nigdy sam nie przyzna się do tego i ucielesnione w swym dziele wartości przypisze czemuś nieokreślonemu, jakby wiszącemu właśnie w powietrzu, np. „mutacji”, którą właśnie przechodzi historia, lub nowej „*episteme*”, która nie znana — nawet samemu Foucaultowi — i niewidoczna, poczyna przenikać współczesny dyskurs, współczesne rozważania. I z tego właśnie można zrobić autorowi zarzut, zarzut ogólny, niezależny od wyników teoretycznej rewizji całej koncepcji.

Zarzutów takich można postawić więcej. Można bowiem poczytać Foucaultowi za zasługę pokazanie, że myślenie naukowe i filozoficzne zazwyczaj nie wykracza poza zaklęty krąg projektowanych przez mowę dziedzin, nie można jednak zgodzić się z autorem, że tkwi ono w tym kręgu bez reszty na zawsze, że nie jest mu w niczym pomocna empiryczna, nawet pragmatyczna weryfikacja naszych wypowiedzi, bo przecież możemy nie tylko rozprawiać o rzeczach, lecz również skutecznie obcować z nimi. Dzieło Foucaulta poszerza prawdopodobnie naszą znajomość własnej przeszłości, skoro próbuje nam ukazać, w jaki sposób w naszej kulturze co pewien czas są coraz inaczej związane ze sobą doświadczenie i myślenie, rzeczy i słowa; atoli opierając ostatecznie całe tłumaczenie na stwierdzeniach: „tak było” i „wszystko się zmienia”, autor mimowolnie głosi kwietyzm intelektualny, a przez to — jeśli rzecz ujmować logicznie — wikła się w antynomiach praktycznych lub, co gorsza — jeśli rzeczy ujmować politycznie — wyłącza cały dział zjawisk kultury spod kontroli tych, którzy ją tworzą. Nic dziwnego. Archeologia wiedzy zajmuje się tylko bezimienną grą form, które udostępniają kulturę poszczególnym ludziom, pomija natomiast wkład, który do owej gry wnoszą ci ludzie.

Stanisław Cichowicz