

Marzena Adamiak

Foucault i perypetie podmiotu

Jeśli jest lustro, pragniesz się przejrzeć — to ludzkie. Ale nie zobaczysz siebie. Szukasz siebie, szukasz swojego położenia w przestrzeni, w której lustro powiedziałoby: „Jesteś tutaj i to ty”; bardzo źle to znosisz i trapisz się, gdyż lustra Lavoisiera są wklęsłe lub wypukłe i zwodzą cię, drwią z ciebie; cofasz się, i widzisz siebie, potem przesuwasz się, i już cię nie ma. Ten katoptryczny teatr został pomysłany tak, by pozbawić cię wszelkiej tożsamości i byś utracił pewność co do miejsca, w którym przebywasz.

U. Eco

O potrzebie przewyciężenia kartezjanizmu

W jednym z ostatnich swoich tekstów Michel Foucault, podsumowując własną twórczość, wskazuje na pojęcie podmiotu jako dla niej podstawowe. Tytuł tego artykułu brzmi: *Podmiot i władza*, bo właśnie zagadnienia władzy i konsekwencji *pouvoir-savoir* staną się ulubionym obszarem jego badań, jak również odniesień komentatorów. Książki, które pisał, miały być „szkicem historii różnych metod, przy których użyciu przekształcano — w tej kulturze — stworzenia ludzkie w podmioty”¹. Podejmuje się więc analizy pozycji podmiotowych wyznaczanych przez konkretne dyskursy, a więc człowieka jako podmiotu seksualności, systemu penitencjarnego, poznania. Tym ostatnim, przedstawionym w *Les Mots et les choses*, chciałabym się tutaj zająć z uwagi na proponowaną przez Foucaulta interesującą możliwość krytycznego odniesienia się do klasycznej epistemologii, a zwłaszcza paradygmatu kartezjańskiego racjonalizmu. W świetle dzisiejszych tendencji kulturowych (kryzys nowoczesnych tematów) kartezjanizm prowokuje często do reakcji sprzeciwu wobec wizji podmiotu, jaką przedstawia.

¹ M. Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 10, 1998.

Faktem jest, iż kartezjańskie *cogito* długo stanowiło kanoniczną formę myślenia o człowieku. Jako konsekwencję kartezjańskiego dualizmu epistemologicznego możemy dzisiaj uznać tak zwany problem psychofizyczny i zdeprecjonowanie *res extensa*, co powoduje oderwanie człowieka od jego cielesności. Status ontologiczny zyskuje on wyłącznie jako poznający podmiot, natomiast jego cielesność to „maszyna członków, jaką spostrzega się też u trupa”². Człowieczeństwo realizuje się całkowicie w obszarze świadomości. Filozofia świadomości stanie się na długo nurtem dominującym i wyznaczającym ścieżki zachodniego myślenia. Mam tutaj na myśli dwie wielkie inkarnacje kartezjanizmu: transcendentalizm i fenomenologię. Zmieni się sposób formułowania pytania o podmiot, on sam nabierze innego charakteru, nadal jednak będzie pełnił królewską funkcję w procesie poznania. Tendencje absolutystyczne i uniwersalistyczne oprą się jeszcze bardziej na idei Rozumu, nie potrzebując już Boga zapewniającego dostęp do Prawdy.

Bagatelizowanie oddziaływania cielesności na sposób istnienia człowieka i jednocześnie nieustanne odczuwanie jej obecności spowodowało egzystencjalną dezorientację, co doskonale widać u Sartre’a, w którego poglądach zbiegły się oczekiwania fenomenologii i pesymizm egzystencjalizmu. *L'être et le Néant*, najważniejsze dzieło Sartre’a, uznane za fundamentalne dla tego drugiego kierunku, nosi podtytuł *Próba ontologii fenomenologicznej*. Jest to tym bardziej ciekawe, jeśli porówna się filozoficzną wymowę obu tendencji. Fenomenologia, posługująca się konkretną metodą, badająca aprioryczną i transcendentalną konstytucję człowieka, problemy konkretnej istoty ludzkiej pozostawiała psychologii empirycznej. Egzystencjalizm tymczasem ukazuje dramat jednostki w obliczu klasycznych epistemologicznych rozwiązań. Fenomenologia to filozofia świadomości, egzystencjalizm to filozofia człowieka. Przewyciężenie kartezjanizmu byłoby więc potrzebne z uwagi na to, jak bardzo jesteśmy uwarunkowani przez racjonalizm, pomimo że nie daje nam wystarczających odpowiedzi.

Sartre i rozproszenie świadomości

Zdaniem Sartre’a *Ja* to podmiot tym różniący się od rzeczy i innych ludzi, że posiada świadomość samego siebie i świadomość własnej świadomości.

„Warunkiem koniecznym i wystarczającym, aby świadomość wiedząca była wiedzą o swoim przedmiocie jest to, żeby była ona świadomością siebie samej, jako będącej tą wiedzą. Jest to warunek konieczny, gdyby moja świadomość nie była świadomością bycia świadomością stołu, byłaby wówczas świadomością tego stołu bez posiadania świadomości bycia nią”³.

² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. 1, Warszawa 1958, s. 32.

³ J.-P. Sartre, *Byt i nicłość*, przeł. K. Nahlik, w: *Od Husserla do Levinasa*, red. W. Strózewski, Kraków 1987, s. 244.

Sartre przyznaje więc za kartezjanizmem, iż samoświadomość świadomości wraz ze świadomością przedmiotu konstituuje człowieka. Tymczasem posiadanie podwójnej świadomości powoduje wewnętrzne rozdarcie. Świadomość siebie to recepcja zdarzeń, rzeczy już dokonanych. Świadomość świadomości jest w nieustannym zawieszeniu. To przysłowiowa marchewka trzymana przed nosem osła.

W zgodzie z Sartre'em, świadomością można nazwać człowieka jako całość, pomimo iż jest on paradoksalnym złożeniem bytu i nicości, czyli świadomego ciała i świadomości. Ponieważ pojęcia świadomości i nicości są tutaj synonimiczne, człowiek jest nicością. Nie jest nawet swoim *Ja*, ponieważ neantyzując⁴ wykracza poza nie. Cieleśność jako przejaw bytu zostaje poddana neantyzacji. Pod pojęciem cieleśności kryje się tutaj więcej niż fizyczne ciało. Bytem jest to, co dokonane. Cała moja przeszłość, podjęte już wybory, także moje własne *Ja*, będące ukonstituowanym obrazem osobowości. *Ego* stanowi punkt wyjścia dla neantyzującej świadomości, samo jednak zostało zobiektywizowane i należy już do sfery bytu. Tylko tak rozumiana świadomość umożliwia wszelkie sądy przeczące i stawiające oczywistą pozytywność bytu pod znakiem zapytania. To neantyzujący charakter świadomości umożliwia więc zdziwienie, wątplenie i filozofowanie.

Sartre pozostaje w obszarze epistemologii podmiotowo-przedmiotowej, zmienia jednak status samego podmiotu, który bez przedmiotowego ugruntowania sam w sobie jest niczym. Intencjonalność jest jego sytuacją egzystencjalną. To radykalizowana Husserlowska teza o intencjonalnym charakterze świadomości. Świadomość, która jest zawsze świadomością czegoś, jest tutaj od tego czegoś ontologicznie zależna. Obcość przedmiotów wobec świadomości wywołuje uczucie niepewności i braku zaufania do tego, co nas otacza. Świadomość otoczona jest bytem, jest właściwie szczeliną w jego bezmiarze. Ta metafora sugeruje, że świadomość ma charakter anomalii. Jednak owo pęknięcie bytu wyłoniło z siebie człowieka. Człowiek jest więc tworem nieudanym, a czy przypadkowym? Trudno to określić, ponieważ pytanie o genezę świadomości Sartre pozostawia metafizyce, którą, odróżniając od ontologii będącej opisem bytu, nie zajmuje się. Jako choroba bytu, pasożyt na jego „zdrowym ciele”, człowiek czuje się absurdalnie w kontakcie z nim. Dzieje się tak, ponieważ owemu poczuciu obcości towarzyszy pewność, że jest to jedyne możliwe dla niego środowisko życia. Nicość nie może być pozbawiona kontaktu z bytem, ponieważ wiedzotwórcze dla świadomości jest transcendowanie ku przedmiotowi poznania, nie zaś introspekcyjne skupianie się na własnych aktach. Jej elementarna postać to nierefleksyjna świadomość świata. Widać tu próbę uniknięcia kartezjańskiego prymatu refleksji przez uznanie możliwości takiej świadomości, która nie byłaby tylko i wyłącznie myśleniem. Refleksja, zdaniem Sartre'a, chciałaby służyć

⁴ Spolszczoną wersją terminu „neantyzacja” może być „nicościowanie”.

odzyskaniu wewnętrznej tożsamości. Jednak skierowanie jej na samą siebie ukazuje jedynie rozproszony charakter świadomości. Sartre podkreśla, iż poznawanie jest tylko jednym z rodzajów działalności świadomości, nie włącza, jak Kartezjusz, uczucia w obręb myślenia. Człowiek żyje przeważnie na poziomie świadomości nierefleksyjnej, ale to właśnie refleksja jest w stanie odkryć właściwą naturę świadomości i to ona jest podstawowym narzędziem poznawczym.

Świadomość jest nieustanną neantyzacją bytu i to sprawia, że człowiek „jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest”⁵. Decyduje to o jego wewnętrznej nietożsamości, ponieważ ciągle podąża w stronę swoich możliwości, którymi obecnie nie jest. Przyszłość, z perspektywy tu i teraz, jest niebytem, niemniej ta, którą projektuję, określa mnie w większym stopniu niż to, czego już dokonałam. Istnieć w teraźniejszości, to być w relacji wobec bytu. Człowiek jednak nieustannie oddziela się od świata swoją nicością. To czyni go wolnym, ale także wyizolowanym i samotnym. Posiadające charakter konfliktu stosunki między bytem a nicością, a także w obrębie samej świadomości, między świadomością siebie a świadomością świadomości, są powodem alienacji. Alienacja stanowi tutaj podłoże strukturalne człowieka. Człowiek, który jest sam, jest absolutnie wolny, niczym nie zdeterminowany. Wolność polega na nieskrępowanej projekcji własnych ideałów, zamierzeń. Wybieram, kim chcę być. Teoria ta, wbrew pozorom, nie ma optymistycznego zabarwienia. Nieustannie zmieniam swoją przeszłość poprzez nadawanie jej ciągle nowego sensu, dlatego nie mogę mieć nigdy pewności, że zawsze będę tym, za kogo się uważam. Ponadto problemem jest tutaj kontakt z Innym, który jawi się przede mną bądź jako obca, nieprzenikniona świadomość, bądź jako ciało. W pierwszym przypadku Inny przytłacza mnie, wywołuje poczucie wstydu i uprzedmiotawia, w drugim to ja reifikuję jego. Dzięki Innemu, ja – podmiot, odkrywam swój przedmiotowy wymiar. Kontakt z Innym polega więc na wiecznej rywalizacji i walce o realizowanie własnej, indywidualnej wolności.

Człowiek skazany jest na paradoks: nieustanną neantyzację bytu, a jednocześnie dążenie do zespolenia z bytem. Dualizm bytu i nicości uniemożliwia upragnioną jedność. Zjednoczenie z bytem oznacza śmierć, a więc urzeczowienie. Jedynym wyjściem jest pogodzenie się z własną ambiwalentną naturą i nadanie temu faktowi pozytywnego sensu. Bycie istotą ludzką polega więc na oscylowaniu pomiędzy rolą podmiotu lub przedmiotu, przy czym swój potencjał realizuje ona jedynie jako podmiot. Podmiot utożsamiany jest tutaj ze świadomością, nicością, wolnością, a więc z człowiekiem.

Filozofia Sartre’a ukazuje, jak — mimo antykartezjańskich zamierzeń — trudno wyplątać się z wypracowanych przez nowożytnego myśliciela kategorii. Kondycja współczesnego *cogito* nie przedstawia się już w tak imponujący sposób, jak jego klasycznego przodka. U Sartre’a *cogito* traci swoją pewność, staje

⁵ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 377 i n.

się nicością, ale mimo to dysponuje samowiedzą opartą na refleksji. Foucault w *Les Mots et les choses* będzie pisał o cieniu towarzyszącym współczesnemu *cogito*. Wszystko, co zostaje od *cogito* oderwane, ciągnie się za nim pod postacią cienia. Z perspektywy Foucaulta epistemologia występująca w filozofii Sartre'a, nadal jest teorią przykutą do podmiotowo-przedmiotowego paradygmatu, gdzie człowiek ma pełnić uprzywilejowaną funkcję podmiotu, a to z powodu bycia specyficznym rozumianą, ale jednak, świadomością. Krytyka zachodniego racjonalizmu powinna być zatem o wiele bardziej radykalna.

Tropienie szaleństwa

Pierwszy krok kwestionujący klasyczny paradygmat racjonalizmu stawia Foucault w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Poszukiwania w obrębie problematyki podmiotu rozpoczną się od namysłu nad szaleństwem i jego relacjami z rozumem. Kartezjanizm jest tutaj potraktowany jako cezura rozdzielająca nowożytny i prenowożytny ogląd obłądu. W samą naturę *cogito*, zdaniem Foucaulta, wpisana jest niemożliwość szaleństwa.

„O ile człowiek zawsze może być obłąkany, o tyle nie może być obłąkana myśl, jako suwerenne działanie podmiotu, który postanowił postrzegać prawdziwie. Zarysowała się linia podziału, wkrótce nie będzie już możliwe powszednie dla renesansu doświadczenie nierozumnego Rozumu i rozumnego Nierozumu”⁶.

Pojawia się tutaj wskazówka, jak odróżnić człowieka od *res cogitans*. W bardzo prosty sposób — człowiek może być szalony. Szaleństwo staje się niejako ostoją „prawdziwego” człowieczeństwa, co oczywiście zagraża władzy Rozumu. Wymóg postrzegania człowieka wyłącznie jako istoty myślącej, wiara i zaufanie do możliwości rozumu stwarza presję na „poradzenie” sobie z niewygodną opozycją. Foucault tropi i analizuje owe sposoby, do których sięgała epoka klasyczna, aby uwolnić ludzkość od tego, co na wskroś niejasne, niezbadane i niepewne. Przede wszystkim określone tendencje literackie czyniące z szaleńca niegroźnego głupca, później tworzenie enklaw, wydzielanie szaleńców ze społeczeństwa, wreszcie idea traktowania obłądu w kategoriach choroby, którą można i trzeba leczyć. Wszystko to służy poddaniu obszaru szaleństwa racjonalnej kontroli, gdyż rozum pragnie uzyskać wyłączność w zdobywaniu wiedzy uznawanej za wartościową. Wiedza prenowożytna, której źródłem były praktyki nieracjonalne, została przez Kartezjusza uznana za nienaukową i subiektywną, ponieważ tylko rozum funduje nam właściwą płaszczyznę komunikacji — porozumienie.

Lektura *Historii szaleństwa* — sugestywne opisy przepastnych głębi psychiki człowieka renesansu i jednoczesne śledzenie skutków kartezjańskiego ges-

⁶ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 55.

tu zerwania — sprawia nieodparte wrażenie, iż choć autor zdaje sobie sprawę z własnego dziedzictwa, to jego sympatia sytuuje się po stronie dzikich terytoriów, „gdzie przebywają lwy”⁷. Sympatia na tyle silna, że dostrzegając ją, Derrida upatruje tutaj próby oddania głosu samemu szaleństwu, co uważa za przedsięwzięcie z góry skazane na niepowodzenie⁸. Jeśli bowiem ma miejsce cezura, o której pisze Foucault, i kartezjanizm zmienił nasz sposób postrzegania szaleństwa, nie jesteśmy w stanie dotrzeć do jego czystej postaci.

Problem stanowi przede wszystkim język, w którym usiłowałibyśmy szaleństwo wypowiedzieć. Foucault zdawał sobie sprawę z tego, że posługuje się językiem rozumu i fakt ten czyni niemożliwym dotarcie do samego, żywego, pulsującego szaleństwa, a jedynie do Nierozumu (*Deraison*). W odpowiedzi na zarzut Derridy powstaną *Słowa i rzeczy*, gdzie Foucault zmienia metodę i dokonuje całościowej interpretacji przemian kultury zachodniej.

Słowa i rzeczy

Jak mówi podtytuł, *Słowa i rzeczy* są w zamierzeniu archeologią nauk humanistycznych. Archeologia, którą posługuje się Foucault jest metodą historyczną, alternatywną jednak wobec tradycyjnej. W przeciwieństwie do historii, która zajmuje się widocznymi zdarzeniami, archeologia byłaby wydobywaniem głębinowych struktur, na których zdarzenia się osadzają. Podczas gdy historyk ślęcząc za biurkiem przegląda stare dokumenty, archeolog autentycznie ożywia przeszłość w swym przeżyciu. Warstwa po warstwie odkrywa i wydobywa na wierzch to, co ukryte, przysypane ziemią. Dotyka przedmiotów, których w innym czasie dotykały inne ręce. Wyczuwa kolosalną odległość minionych zdarzeń i jednocześnie doświadcza bliskiego z nimi kontaktu. Historyk pracuje nad tym, co jawne, czego kultura sama mu dostarczy — nad dziełem. Foucault, jako archeolog, tropi miejsca zapomniane, licząc na to, że odkryje coś więcej niż jedynie „nieobecność dzieła”⁹. Projekt autora *Słów i rzeczy* oparł się na pomysłu, że to, co istotne w historii, określane jest przez to, do czego ona sama nie dociera.

Tkanką historii są zdarzenia i nie chodzi tutaj o wielkie dziejowe momenty, ale o całą jej powszedniość. Foucault wsłuchuje się w szum historyczny chcąc wyłowić stamtąd przypadkowe, lecz konkretne zdarzenia, które posłużą mu do scharakteryzowania określonej praktyki społecznej. Praktyki społeczne dostępne są metodzie archeologicznej jako praktyki dyskursywne. Opis zdarzeń dys-

⁷ Zob. T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu Siebie*, Warszawa 1994, s. 21–38.

⁸ J. Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie”, 6, 1988, s. 157 i n.

⁹ Zob. M. Foucault, *Szaleństwo, nieobecność dzieła*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie”, 6, 1988; aneks do drugiego wydania *Historii szaleństwa...* wcześniej opublikowany w: „La Table Ronde”, maj 1964.

kursywnych jest czymś odmiennym niż analiza językowa. Stara się odpowiedzieć na pytanie, „jak to się dzieje, że zjawia się właśnie ta wypowiedź, a nie żadna inna na jej miejsce?”¹⁰ W *Słowach i rzeczach* archeologia ma za zadanie dokopać się przyczyn takiej praktyki dyskursywnej, jaką jest współczesna humanistyka i odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób powstały nauki o człowieku? Dlaczego wytworzyły się takie, a nie inne formacje epistemologiczne? Gdy zaś podejmuje się problematykę człowieka w kontekście epistemologii, nie sposób nie poruszyć kwestii podmiotu poznającego, zagadnienia: człowiek a podmiot poznania.

Foucault wyróżnia trzy modele poznawczego odnoszenia się kultury europejskiej do świata, które nazywa epistemami. Ludzki stosunek do świata, twierdzi Foucault, zawsze zapośredniczony jest przez epistemę (*episteme*), ta z kolei formułuje się na płaszczyźnie dyskursów. Trzeba więc badać epistemy poprzez charakterystykę funkcjonujących w jej obrębie dyskursów, wskazywać na występujące między owymi dyskursami różnice i „zagadkowe nieciągłości”. Samo pojęcie *episteme* może stwarzać pewne trudności, tak iż w *Archeologii wiedzy* konieczne będzie wyjaśnienie¹¹. Jednak na etapie *Słów i rzeczy*, epistema jest strukturalną siatką jednocześnie umożliwiającą i zapośredniczającą poznanie kultury. Jest nieuświadomioną formą myślenia wspólną społeczeństwu w jakiejś epoce. Można więc nazwać epistemę strukturą transcendentálną, to znaczy stanowiącą aprioryczny warunek możliwości takich, a nie innych wypowiedzi. W ten sposób na pytanie o rodowodzie kantowskim, Foucault odpowiada inaczej, niż zrobiłby to autor *Krytyki czystego rozumu*. Warunków możliwości poznania będzie poszukiwał nie w wewnętrznej konstytucji podmiotu, ale w samej kulturze, badając jej sposoby wypowiedzania i — co za tym idzie — sposoby wywierania presji na preferencję takiej, a nie innej epistemologii. Epistema nie jest bowiem elementem wyposażenia jakiegoś podmiotu, a zatem epistemologia nie jest uwarunkowana podmiotowo. Pozwala to uniknąć pułapek idealizmu.

Foucaulta interesuje sam proces wyłaniania się, w tym wypadku, nauk humanistycznych. Interesuje go więc pytanie o wyłanianie się dyskursu z języka, ponieważ to właśnie takie, a nie inne praktyki dyskursywne prowadzą do kon-

¹⁰ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 51.

¹¹ W kolejnych swoich książkach Foucault rezygnuje z pojęcia epistemy, zaś w *Archeologii wiedzy* stara się podać jego przejrzystą definicję. Powodem była recepcja *Słów i rzeczy* i odczytania epistemy jako odkrytej głębi, niezmiennego podłoża, fundamentu poznania. Foucault zdawał sobie sprawę, iż traktowanie *episteme* w kategoriach absolutu jest niebezpieczne dla jego projektu, ponieważ sugerowałoby bezsilność tak zdecydowanej próby wyrwania się z objęć fundamentalizmu filozoficznego. Można jednak zadać pytanie, czy rzeczywiście, tak jak chciałby Foucault, *episteme* od początku miała znaczyć to, co czytamy w *Archeologii wiedzy* i czy taki jej obraz, jaki widzimy w *Słowach i rzeczach*, był jedynie kwestią nie dość jasnego wypowiedzenia się autora? Konsekwencją, między innymi, było wiązanie myśli Foucaulta ze strukturalizmem, z którego to związku próbował się później wyplątać.

stytuowania się nauk. Z jednej strony, przyjęcie koncepcji epistem pozwoli usytuować się refleksji na zewnątrz nauk i w ten sposób uniknąć tradycyjnej analizy opartej na kategoriach racjonalności i nieracjonalności, prawdy i fałszu, a także na autorytecie Człowieka. (Pojawia się więc konieczność wypracowania nowej terminologii, na którą będą się składały, między innymi, takie pojęcia, jak podobieństwo, różnica, wypowiedź, nieciągłość.) Z drugiej strony, nie pozwala wyjść poza obręb „naukowości”, dlatego że to właśnie epistema jest wewnętrzną strukturą nauki, wyznaczającą wzór jej formułowania się.

Relacją wiodącą, służącą do charakteryzacji poszczególnych epistem, jest konfiguracja: słowa – rzeczy. Pozycje, które wobec siebie przyjmują te dwa komponenty relacji — trzymają się razem lub nie — wyznaczają zachowania kulturowe w poszczególnych epokach, determinują perypetie podmiotu.

Foucault wyróżnia trzy epistemy: renesansową, klasyczną i współczesną. Pierwsza charakteryzowała się funkcjonowaniem według zasady podobieństwa i traktowaniem świata jako rodzaju szyfru, zagadki do rozwiązania. Rzeczywistość jest tutaj jednopoziomowa, słowa i rzeczy mają taki sam status ontologiczny. Tymczasem epoka nowożytna, inicjowana między innymi przez Kartezjusza, traktuje już język tylko jako narzędzie służące wypowiedaniu ludzkich postrzeżeń. Znak traci swoją funkcję wyzwalania prawdy, którą pełnił przez łączenie *signifiant* i *signifié* za pomocą podobieństwa. Pomiędzy rzeczą a słowem otwiera się przepaść reprezentacji.

Kolejna zmiana, którą Foucault nazywa „wielkim zerwaniem”¹², dokonuje się na początku XIX wieku, kiedy to epistema klasyczna, posługująca się kategoriami porządku i miary, zostaje wyparta przez myślenie w strukturze analogii i następstwa. Wprowadzony zostaje nowy, dotychczas nieistniejący przedmiot nauk — człowiek. Dominacja perspektywy antropologicznej w *episteme* współczesnej powoduje zmianę trzech wyróżnionych przez Foucaulta obszarów grupowania się wiedzy ludzkiej. Przejsie od *episteme* klasycznej do współczesnej podyktowane jest transformacją historii naturalnej w biologię, gramatyki ogólnej w językoznawstwo i analizy bogactw w ekonomię polityczną. Jest to, zdaniem Foucaulta, efekt procesu unaukowiania się teorii — w epoce klasycznej ideologicznych — i oddalenia rzeczywistości *sensu stricto* poprzez rzutowanie nań siatki antropologicznej.

Niemożliwość kartezjanizmu dzisiaj

Powróćmy do podstawowej perspektywy tych analiz — Foucaultowskiej krytyki myślenia w stylu kartezjańskim. Z rozważań Foucaulta można wnioskować, że po „wielkim zerwaniu” krytyka ta dokonuje się samoistnie. Nie jest wynikiem podjęcia dialogu z Kartezjuszem. Interpretacja kultury nie polega

¹² M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry* [fragm. *Les Mots...*], przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 6, 1988, s. 217.

tutaj na rekonstrukcji minionych zdarzeń, nie odwołuje się bowiem do czegoś poza tą interpretacją. Nieciągłość zmian kulturowych nie pozwala na bezpośredni dostęp do materiału historycznego, skutkiem zaś owej *coupure épistémologique*¹³ na poziomie strukturalnym jest nieodwracalna zmiana sposobu poznawania. O ile jeszcze na początku panowania nowej struktury poznawczej mogły bez przeszkód funkcjonować transcendentalizm i fenomenologia, wpisujące się w nurt postkartezjańskiej filozofii świadomości, o tyle dzisiaj byłoby to trudne. Mówiąc „dzisiaj” mam na myśli schyłek współczesnej *episteme*, ponieważ, jak twierdzi Foucault, stoimy już u progu nowej, gdzie słownik, w którym obecne są pojęcia świadomości, racjonalizmu czy prawdy, wydaje się przestarzały.

Klasyczną *episteme* rządzi struktura reprezentacji. Kartezjusz traktuje świat jako zbiór *cogitationes*. Myśleć, to przedstawiać sobie, zaś najwyraźniejszym i najpewniejszym przedstawieniem dla *ego cogito* jest ono samo. Ten stosunek *cogito* do siebie nie jest jednak efektem takiego dystansu, jaki ma ono do świata. Wiedza o sobie zostaje mu odsłonięta w jednym intuicyjnym akcie, podczas gdy wiedza o świecie wymagać będzie całego ciągu reprezentacji. Poczucie tożsamości jest na tyle silne, że wiedza o *ego cogito* zostaje bezkrytycznie przyjęta jako pewnik i nie jest jej potrzebny zabieg uzasadniania. Dlatego człowiek w dobie klasycyzmu nie staje się przedmiotem i nowożytny racjonalizm opiera się na bezapelacyjnym prymacie świadomości. Przy takiej interpretacji wielki XIX-wieczny pochód człowieczeństwa wydaje się skutkiem utraty owej tożsamości, co powoduje zachwianie gruntu wszelkiej pewności epistemologicznej. Uczynienie człowieka przedmiotem nauk jest rozpaczliwą próbą odzyskania jedności i — jak mówi Foucault — swojej własnej Historii. Tymczasem wprowadzenie epistemologii podmiotowo-przedmiotowej w obszar samego pojęcia człowieka, powoduje jeszcze większe spustoszenie, radykalniejsze rozwarstwienie postaci człowieka. Człowiek ten, będąc, z jednej strony, przedmiotem nauk biologicznych, z innej, psychologii i filozofii, przy jednoczesnej próbie kumulacji całej tej różnorodności dyskursów pod ogólnym pojęciem człowieka, skazany jest, zdaniem Foucaulta, na utratę nawet pozycji podmiotu, jako że sama relacja podmiotowo-przedmiotowa charakteryzuje myślenie dla nas już anachroniczne. Nie można jednak powiedzieć, że kolejne pola epistemologiczne nie wywierają na siebie wpływu. *Episteme*, którą daje się wypatrzeć i wyróżnić w głębszych warstwach epoki, to jej ogólne tendencje. Kiedy jednak wejdzie się w szczególności, okazuje się, że na obrzeżach funkcjonują relikty poprzedniej *episteme*, jak Don Kichot — postać wykreowana przez Cervantesa, błędny rycerz pasujący raczej do magicznego renesansu niż racjonalnej nowożytności. Pojawiają się też zapowiedzi następnej, jak Julietta Sade’a.

¹³ Termin zapożyczony prawdopodobnie od Gastona Bachelarda, z jego koncepcji cięć (*coupure*) i progów (*seuil*) epistemologicznych w ujmowaniu historii.

Mimo iż kartezjanizm jest doskonałym reprezentantem nowożytnej kultury zachodniej, trudno byłoby przypisać mu sprawczość owej reorganizacji kultury, o której pisze Foucault. Zarówno ówczesna literatura, jak i system karny, seksualność czy nauki uległy były siłom panującej *episteme*. Osobliwa kariera kartezjanizmu była, zdaniem Foucaulta, możliwa poprzez wsparcie się na idei *mathesis* jako powszechnej nauce ładu, która zawiadywała klasycznym myśleniem. Łatwo więc zauważyć, że Foucault pisząc o epistemach nie odkrywa struktur, które można by nazwać źródłowymi. Zdarzenia historyczne i siatka epistemologiczna, na której się osadzają, oddziałują na siebie wzajemnie. Z jednej bowiem strony, zdarzenie przełomowe uruchamia zmianę pola epistemologicznego, z drugiej — jest tej postępującej samoistnie zmiany efektem. Dlatego Foucault badając przemiany kultury europejskiej stosuje postępowanie kompleksowe, nie sytuuje się w którymś z oddzielonych obszarów nauk szczegółowych. Niemniej cała wiedza, jaką buduje, jest wynikiem empirycznych obserwacji i nie daje odpowiedzi na pytanie, dlaczego zmieniają się epistemy? Wiadomo tylko, że się zmieniają.

Idealny kartezjański podmiot okazuje się dzisiaj niemożliwy przede wszystkim ze względu na nieprzystawalność filozofii świadomości do współczesnej kondycji podmiotu. Ukucie takiego tworu było możliwe jedynie przy charakterystycznej dla klasycyzmu ignorancji wszechobecności słowa. Tymczasem, powiada Foucault, to różnorodność dyskursów wyznacza pozycje podmiotowe. Niemożliwość jednego uniwersalnego języka czyni niemożliwym absolutny podmiot. Poza tym w *episteme* współczesnej ontologia *cogito* nie stanowi już wystarczającego fundamentu odniesień poznawczych. Pozostaje więc kwestia Boga, który stanowił wsparcie dla słabych aspektów *cogito*. Jego nieobecność, skonstatowana przez Nietzschego, stanowi utrudnienie dla ewentualnej kontynuacji filozofii podmiotu w tradycyjnej postaci. W XIX wieku Bóg zostaje wyparty przez Człowieka, który wraz ze swoim pojawieniem się ustanawia pozytywną ideę skończoności własnego bytu. W renesansie Bóg stanowił źródło pierwszego Tekstu, w dobie klasycyzmu człowiek uzasadniał swoją skończoność przez odniesienie do idei nieskończoności, w niej znajdował podstawę istnienia rzeczy i możliwości ich poznania. Epistema współczesna wprowadza nową obecność określaną przez prawa życia, produkcji i mowy. Obszary te wyznaczają granice owej obecności. Człowiek widzi sam siebie nie jako doskonałą manifestację idei Boga, ale przez pryzmat swojego organizmu, przedmiotów, które tworzy i słów, które wypowiada. To samo życie, praca i mowa są w stanie odpowiedzieć na pytanie o warunki swoich możliwości. Są pozytywnymi formami, dzięki którym człowiek pojmuje własną skończoność, ale same na tej skończoności człowieka bazują, wyznacza ją bowiem „przestrzenność ciała, zew pragnienia, czas mowy”¹⁴. Jest to skończoność fundamentalna, to znaczy

¹⁴ M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtór*, dz. cyt., s. 208.

nie zdeterminowana jakimiś zewnętrznymi czynnikami. Nie jest ułomnością wobec idei nieskończoności. Tym samym uniemożliwiony zostaje jakikolwiek ruch ku transcendencji i doświadczenie zamyka się w wewnętrzności. Dlatego konieczna jest analityka skończoności, „gdzie byt człowieka będzie mógł ustanowić w pozytywności wszystkie formy, pokazujące mu, że nie jest nieskończony”¹⁵.

O ile kartezjanizm uczynił swoim założeniem poszukiwanie pewności — mającej swoje źródło w możliwości prawdy absolutnej — o tyle wymagał perspektyw jednoczących ludzkie myślenie. Miały to być: jednorodna struktura podmiotu, uniwersalny język i prawdomówny Bóg wszystko to gwarantujący. Generalne rozproszenie klasycznego ładu, które dokonało się wraz z początkiem XIX wieku, uniemożliwiło taką wizję wiedzy. Człowiek, który miał stać się nową strukturą jednoczącą, klamrą spinającą różnorodność historii, w naukach, które modyfikował na własny użytek, znalazł swoją zgubę, ponieważ one same odrzucają go, jako narzucający się przedmiot.

Kartezjanizm, oparty na kryterium unikania błędów i złudzeń, w świetle myśli Foucaulta, sam wydaje się dzisiaj złudzeniem, obietnicą bez pokrycia. Trudno jest wierzyć w samoprzejrzyste *ego cogito*, uniwersalny język czy absolutną prawdę, ponieważ przeformowanie się podłoża kulturowego powoduje, iż *cogito*, język i prawda są dzisiaj czymś innym. *Cogito* nie wypełnia już całego obszaru natury ludzkiej, jest jedną z funkcji złożonej psychiki człowieka. Język wymyka się zależnościom zarówno przedmiotowym, jak i podmiotowym, wprowadzając nową kategorię, trudną do zaakceptowania dla umysłów przyzwyczajonych do dualizmu epistemologicznego. Przestał być jedynie reprezentacją reprezentacji, wypowiada swoją prawdę, która jest dla nas trudna do odczytania. W ten sposób dochodzimy do pojęcia prawdy. Człowiek ma swoją, język ma swoją prawdę. Podstawowym problemem nie staje się jednak relatywność prawdy, ale fakt, że nie ma się ona na czym oprzeć, funkcjonuje w próżni niepewności. Koncepcje prawdy, oparte na kontakcie ze źródłem (na zgodności z „rzeczywistością”) bądź na koherencji systemu, nie tylko nie zadowolają, ale są niestety niemożliwe. Można jedynie próbować wypowiedzieć prawdę o sobie, ale i tu piętrzą się trudności. Kim jestem ja? W ten sposób *ego*, język i prawda zamykają się w kole, chyba nawet nie błędnym, ponieważ ruch elementów koło tworzących powoduje jego przemieszczanie. Tak zmieniają się epistemy, tak dokonuje się Wieczny Powrót.

U boku tygrysa

Czas podsumować refleksję nad współczesnym *cogito*, którego kondycja stanowi podstawową niemożliwość uprawiania dzisiaj kartezjanizmu. Oto świadomość, która miała być jeszcze „mądrzejsza” od swojej klasycznej poprzed-

¹⁵ Tamże.

niczki, odkrywa niebezpieczną konkurencję, którą sama sprowokowała do istnienia. Renesansowa psychika ludzka integrowała w sobie myśli i przeżycia wywodzące się z bardzo różnych możliwości tejże psychiki. Natomiast wyizolowanie *cogito* w dobie klasycyzmu, utworzenie podziału na to, co racjonalne i nieracjonalne, spowodowało automatyczne zgrupowanie się odrzuconych treści pod postacią *anty-cogito*. Jako że żaden z tych tworów nie stanowi odrębnej całości, są ze sobą połączone. Stąd *cogito* i jego cień. Podyktowane przez Kartezjusza traktowanie człowieka wyłącznie jako *res cogitans*, a przez to utożsamienie się istoty ludzkiej ze świadomością spowodowało, iż pojawił się Inny.

„Czy nie trzeba przypominać nam, którzy czujemy się związani ze skończonością, tylko do nas należąca i otwierająca nam w poznaniu prawdę świata, że śpimy u boku tygrysa?”¹⁶

Według koncepcji Foucaulta, Inny pojawia się równocześnie z Człowiekiem. W charakterystycznej dla *episteme* współczesnej analityce skończoności człowiek stał się dubletem empiryczno-transcendentalnym, co oznacza, że „jego istocie przypisuje się poznanie tego, co wszelkie poznanie umożliwia”¹⁷. Aprioryczne warunki poznania zostają wydobyte na jaw dzięki empirycznym treściom w nich zawartym. Sposób bycia, jakim jest człowiek, polega więc na nieustannej podróży od empirycznego do transcendentalnego, od nieuporządkowanego przepływu treści, nadmiaru doświadczeń do myślowego aktu, dzięki któremu ujmuje to, co „niemyślne”. I odwrotnie, od czystego ujęcia do empirycznego wypełnienia. W swojej drodze ku samoświadomości człowiek ciągle napotyka ten aspekt swojego bytu, który każe mu zawrócić i zacząć od nowa. Kantowskie pytanie: jak to możliwe, by doświadczenie przyrodnicze było miejscem koniecznych sądów, Foucault zastępuje pytaniem: „jak to się dzieje, że człowiek myśli o tym, czego nie myśli, zamieszkuje to, co przed nim milcząco ucieka?”¹⁸

Problematyczność sytuuje się tym razem w obrębie samego podmiotu. W pytaniu o rzeczywistość istnienia świata myśl dotychczasowa bezwiednie przekraczała problem rzeczywistości istnienia człowieka, a to dlatego, że — jak twierdzi Foucault — sam człowiek nie uobecniał się, zadowalając się oczywistością opartą na idei Boga. Kiedy więc pojawia się człowiek, jest od razu istotą problematyczną. Kategoria człowieka opiera się na paradoksie, polegającym na tym, że jednocześnie czując potrzebę afirmacji swojego istnienia, człowiek sam w nie powątpiewa i dlatego czyni się przedmiotem nauk. Współczesny człowiek scharakteryzowany jako dublet empiryczno-transcendentalny zagrożony jest nieistnieniem.

¹⁶ Tamże, s. 214.

¹⁷ Tamże, s. 211.

¹⁸ Tamże, s. 215.

Taka konstatacja nie prowadzi Foucaulta do egzystencjalnego pesymizmu, czyli do poziomu, na którym zatrzymał się Sartre. W momencie, w którym pewność tożsamości i afirmacja bycia ulegają zachwianiu, przed *cogito* otwiera się otchłań. To „niemyślne”, które zewsząd otacza wyizolowane *ego cogito*, i z którego ów rozumny podmiot swojego czasu się wyłonił, dopomina się prawa głosu. A jednak Foucault wierzy w człowieka, którym sam jest i chociaż jego koncepcje wyrastają z gestu sprzeciwu wobec współczesnego humanizmu, będzie poszukiwał pozytywnej propozycji dla zagubionej we własnej historii istoty ludzkiej. Tak jak w myśli Nietzschego, wygłoszone przez Foucaulta epitafium nie nawołuje do lamentu nad zmarłym, ale wskazuje na nowe możliwości. Dlatego autora *Słów i rzeczy* droga ta zawiedzie wprost ku *Historii seksualności*, gdzie ukaze pozytywną wizję podmiotu kreującego własne wartości.

Na płaszczyźnie archeologicznej, pisze Foucault, człowiek i „niemyślne” są sobie współcześni. „Niemyślne” jednak milczy i nie wykształca własnego dyskursu. Jak więc się dzieje, że „myślne” doświadcza i wypowiada to, co „niemyślne”? Jak to się dzieje, że patrząc w lustro człowiek nie rozpoznaje w nim siebie?

Współczesne *cogito* znacznie różni się od kartezjańskiego, Foucault różnicę tę podkreśla. *Cogito* kartezjańskie stanowi esencję myślenia w ogóle. Kiedy jako pierwsza narzucająca się myśl pojawia się urojenie, złuda, szaleństwo i źle uzasadniona wiedza przyrodnicza, Kartezjusz wydobywa to, co, jego zdaniem, w myśli tej istotne. Mianowicie to, że jest myślą. Dlatego kiedy myśli zyskają fundament w postaci *ego* i kryterium prawdziwości w idei Boga, chimery nie są już niebezpieczne. „Niemyślne” nie posiada swojej ontologii, jest jedynie błędem *cogito*. Myślący podmiot zostaje odkryty dzięki *lumen naturale* i na tej podstawie uzyskuje status pewności. Konstatacja, iż wszelkie myślenie jest myślne, prowadzi do oczywistości „jestem”. W ten sposób *ego cogito* zapewnia sobie bezpieczeństwo istnienia kierując wątpliwości w stronę obiektywnego świata.

Cogito współczesne otwiera się na inność tego, co „niemyślne”, jako tego, co myśl poprzedza i co ją warunkuje. Ta dwuznaczna pozycja „myślę” jednocześnie wywodzącego się z „myślanego”, a zakorzenionego w „niemyślanym” powoduje, że nie zachodzi oczywistość „jestem”. Bycie staje się problematyczne dzięki niemożności scharakteryzowania go przez fakt, że „dysponuje myśleniem”.

„*Cogito* nie prowadzi do afirmacji bycia, lecz otwiera serię pytań bycia dotyczących: czego trzeba, abym był ja, który myślę i jestem swym myśleniem, bym był tym, czego nie myślę, aby moje myślenie było tym, czym nie jestem?”¹⁹

¹⁹ Tamże, s. 217.

Pojawiające się pytania sugerują, że współcześnie przynależność bycia i myślenia nie jest łatwa do określenia, ze względu na fundamentalny związek *cogito* i „niemyślanego”. *Cogito* zmieniło więc swój charakter, ale także swoją funkcję. Jako że współcześnie człowiek jest złożeniem empirycznego i transcendentnego, poszukiwania „niemyślanego” będą się odbywały w obu tych obszarach. Z jednej strony, badanie ciała, pracy mózgu, mechanizmów percepcji ujawniają, iż człowiek uwarunkowany jest anatomiczno-fizjologicznie, co dla Kartezjusza byłoby nie do pomyślenia. Z drugiej, badania historii poznania ludzkiego wskazywały na determinacje kulturowe, społeczne czy ekonomiczne. Obydwie te drogi analizy epistemologicznej funkcjonują na obszarze empirycznym i transcendentnym, ponieważ dają się na ich gruncie zauważyć zarówno empiryczne treści, jak i transcendentalne formy. *Cogito* współczesne, jak mówi Foucault, jest nieustannym, ciągle podejmowanym zadaniem, ponieważ nie ujawnia się w jakimś nagłym poczuciu oczywistości, ponadto pozostaje w ciągłym dystansie i jednoczesnym bliskim odniesieniu do tego, co „niemyślane”. Dystans powodowany jest rozpoznaniem „niemyślanego” jako „niemyślanego” i próbą jego artykulacji w dyskursie *cogito*.

Jedną z takich prób jest dyskurs oscylujący wokół pojęcia nieświadomości, niemniej nieświadomość to tylko jedno z imion „niemyślanego”.

„To, co niemyślane (mniejsza o imię, jakie mu się nada), nie mieści się w człowieku jak zakrzepła natura czy też nawarstwiająca się tam historia; to — wobec człowieka — Inny: braterski i bliźniaczy Inny, narodzony ani z niego, ani przez niego, lecz obok i równocześnie, dzięki identycznej innowacji, w nieodwołalnym dualizmie. To ciemne miejsce, które chętnie interpretuje się jako otchłanny region ludzkiej natury lub osobliwie obwarowaną twierdzę jego historii, związane jest z nim w zupełnie inny sposób, jest wobec niego zewnętrzne i nieodzowne — to po trosze cień wniesiony przez wyłaniającego się w polu wiedzy człowieka, po trosze ślepa plamka, która umożliwia widzenie”²⁰.

Wszystkie postaci Innego, które będziemy w stanie nazwać, są jedynie nieudolną próbą *cogito*, próbującego poradzić sobie z wypowiedzeniem prawdy o swoim milczącym towarzyszu. Foucault nie chce więc kontynuować współczesnych ambicji opanowania Innego polegających na gonitwie z lampą w rękę, podczas gdy cień jedynie przesuwają się i ukazuje swój polimorfizm. Idealizacja wizji człowieka wymagała traktowania „niemyślanego” jako natarczywego sobowtóra, upiornego towarzysza *cogito*, stanowiącego jedynie negację prawowitego pierwowzoru.

Wyobcowany z poczucia oczywistości i jakości własnej egzystencji podmiot próbuje odbudować swoje królestwo. Tymczasem obcy ujawnia się nie gdzieś daleko poza nami, ale wtedy, kiedy patrzymy w lustro. Inny jest drugą stroną Tego Samego. W przerażenie wprawia fakt, iż to, co najbardziej bliskie

²⁰ Tamże.

i znajome okazuje się obcym, niepojętym, dziwnym. I tak język nagle nie pozwala się wypowiedzieć, odwraca się plecami i współczesny człowiek nie odnajduje swojej tożsamości w mowie, po której myśl się ślizga. Wymyka mu się praca, dzieło jego rąk, zanim jeszcze do niej przystąpił. I wreszcie życie, które czuje głęboko w piersi, osacza go, wynosi na szczyt fali, po to tylko, by z większej wysokości runął. Zerwanie ciągłości historii, kultury powoduje poczucie utraty domu, bezpieczeństwa i bliskości. Krytyka historii uprawianej w duchu heglowskim to, ze strony Foucaulta, wyrażenie niewiary w dzieło. Współczesnemu *cogito* wymyka się nawet jego twórczość, przez co nie chce już uważać się za autora.

Jedynym sposobem, jaki widzi Foucault, by zniweczyć destrukcyjne działanie cienia, jest uśmiercenie tego człowieka, wraz z którym cień się narodził. W gruncie rzeczy zapowiedzenie przez Foucaulta śmierci człowieka ma na celu uwolnienie istoty ludzkiej od marazmu, w jaki popadł Wielki Człowiek — podmiot i przedmiot. Im większa bowiem postać człowieka, tym większy rzuca cień.

Podsumujmy więc, kim jest owa postać, której śmierć Foucault prognozuje. Współczesny człowiek narodził się z potrzeby odnalezienia takich podstaw możliwości wiedzy, które zastąpiłyby klasyczny porządek przedstawień. Sposób istnienia człowieka określa Foucault jako dający się schematycznie przedstawić czworobok, który tworzony jest przez cztery segmenty teoretyczne: związek pozytywności ze skończonością, podwojenie empirycznego w transcendentalnym, odniesienie *cogito* do „niemyślanego”, a także stosunek do źródła. Problem źródła to ostatni, nie poruszony jeszcze wątek, potrzebny do tego, aby człowiek ukazał się w całej swojej skończoności.

Strategia kontaktu ze źródłem opiera się na mechanizmie wycofania i powrotu. Człowiek nigdy nie jest współczesny źródłu, odkrywa siebie zawsze w gotowym już świecie. Życie, w którym chce odnaleźć swój początek, by określić siebie jako istotę żyjącą, zaczęło się dawno przed nim. Pracę napotyka już uformowaną społecznie i wreszcie język, którym mówi i którego chciałby czuć się podmiotem, jest już w pełni rozwiniętym systemem, a nie pierwotnym bełkotem. Praca, życie i mowa osiągnęły odrębną historyczność kierując się ku własnym źródłom. Tymczasem człowiek jest paradoksalną istotą nie posiadającą takiego źródła, które mogłoby osadzić go w jego współczesności, a jednocześnie opierając swoje działanie na idei bliskości źródła.

Pokazując niemożność swojego określenia, źródło wycofuje się, będąc zarazem tym, co właśnie powraca jako zadanie postawione myśleniu. Człowiek odkrywa kolejny poziom skończoności własnego bycia w jego stosunku do czasu. Ponieważ to ten czas, w którym żyje, pracuje i mówi tu oto, odrywa go od jego źródła i kresu. Już pierwszy kontakt ze światem, pierwsza potrzeba, pierwsze wypowiedziane słowo zostają zapośredniczone przez czas, pozostający w trwałym związku z myśleniem. Myślenie to, uwarunkowane przez czas, nie może się

wymknąć z jego nurtu i dotrzeć bezpośrednio do własnego źródła, a jednocześnie dzięki tej czasowości pojawia się idea źródła jako obietnica i wyzwanie. W ten sposób źródło wycofuje się i powraca, by ponownie się wycofać, tym razem w przyszłość, aby myśl mogła „zmierzać krokami gołębia ku swym warunkom możliwości”²¹.

Czasowość jest podstawowym wymiarem ludzkiej skończoności i dlatego stanowiąc centrum historii, człowiek jest przez nią jednocześnie warunkowany. Nauki humanistyczne, jak się okazało, mają jedynie status przejściowy, ponieważ opierają się na skończoności człowieka jednocześnie ją budując. Dla człowieka zaś, „być skończonym oznacza po prostu: być podległym prawom perspektywy, które wprawdzie sprawiają, że jakiegokolwiek ujęcie (postrzeżenie lub zrozumienie) w ogóle jest możliwe, ale które zarazem przeszkadzają, by nie stało się ono nigdy zrozumieniem ostatecznym i uniwersalnym”²².

Paradoksalnie, człowiek rości sobie prawo do wypowiadania uniwersalnych twierdzeń, których specyficzny ton wprawia myśl w rodzaj snu antropologicznego. Analityka skończoności zastępując klasyczną metafizykę, bezwiednie przejmuje jej sposób działania. Staje się pseudo-metafizyką, lokując człowieka w miejscu Boga, skończoność w miejscu nieskończoności. Zdaniem Foucaulta, antropologia, jako filozoficzna podstawa nauk, jest ideologią, która kieruje myśl na niewłaściwą płaszczyznę, rozpoczynając refleksję poznawczą zawsze od pytania: czym jest człowiek? Filozofia, która czyni swoim przedmiotem zainteresowań współczesnego człowieka, zasypia w przytulnej kołysce, którą stanowi Fałd tworzący się pomiędzy empirycznym i transcendentnym, w którym empiryczne i transcendentne mieszają się, chcąc człowieka natury, wymiany i dyskursu uczynić podstawą jego własnej skończoności. W ten sposób wszelkie poznanie empiryczne tylko wtedy zyskuje aprioryczne podstawy, o ile dotyczy człowieka.

Foucault pragnie dla myśli filozoficznej otworzyć rozległą przestrzeń, do czego konieczne jest zlikwidowanie owego Fałdu, o który myśl się potyka. Oczyszczenie refleksji z antropologicznej ideologii wymaga, drastycznie mówiąc, uśmiercenia Człowieka, co oznacza zburzenie do fundamentów „czworoboku” antropologicznego. Huk upadającego dogmatu (Człowieka) miałby obudzić potencjalną kreatywność filozoficzną i umożliwić „myślenie na nowo”.

Pierwszą próbę wykorzeniania Antropologii widzi Foucault w doświadczeniu Nietzschego, które wypowiedziane zostaje w postaci tezy o śmierci Boga i, w następnej kolejności, człowieka. Były to jednak słowa wypowiedziane nad nowo narodzonym i panowanie człowieka dopiero miało się zacząć. Głos Nietzschego jest jeszcze głosem człowieka. Na krańcach myślenia o człowieku roz-

²¹ Tamże, s. 224.

²² M. Foucault, *Historia* [fragm. *Les Mots...*], przeł. M. Szpakowska, „Twórczość” 9, 1968, s. 87.

pościera się, z jednej strony, obszar totalności, dialektyki, rozumu, siedziba Tego Samego (spotykamy tutaj Hegla), z drugiej, obszar tragizmu, samotności, nieobecności Boga, w którym przejawia się Inny (to filozofia Nietzschego). Poszukiwanie identyczności, myślenie w kategoriach Tego Samego prowokuje filozofię Innego. We współczesnej historii dokonuje się nieustanna konfrontacja dialektyki i tragiczności. Można w takim razie powiedzieć, że stanowią one dwie strony owego Fałdu, w którym ulokował się człowiek.

Ukazując negatywne skutki panowania perspektywy humanistycznej Foucault skupia się na krytyce dialektyki i dlatego jego koncepcje łatwo mogą zostać odczytane jako kierujące się w stronę „wyzwolenia” Innego. A przecież to wyzwalanie, jak twierdzi Foucault, dzieje się samoistnie, od chwili narodzin człowieka współczesnego. Schyłek *episteme* obwieszcza głos człowieka tragicznego, ponieważ to on odczuwa pustkę stanowiącą podłoże wszelkiej wiedzy. Pełniąc rolę podmiotu i przedmiotu zarazem, człowiek traci swoją tożsamość, dlatego że jego postać powiększa się, a trudno kontrolować tak rozległe tereny. Utożsamienie się z rolą podmiotu powoduje więc izolację. Podmiot jest zawsze w dystansie, od przedmiotu dzieli go odległość niewyobrażalna. W miarę zaś postępowania owego procesu, bo on przecież postępuje, obszar Innego zwiększa się i przesuwa swoje granice. Dzięki Kartezjuszowi każdy jest sam w swoich *cogitationes*. Język, który miał umożliwiać nie tylko komunikację z innymi podmiotami, ale też zrozumienie samego siebie, w rzeczywistości to utrudnia, wymyka się spod kontroli, uniezależnia się. Sartre pesymistycznie zauważył, że nie jest możliwa relacja podmiot–podmiot, ponieważ zawsze dokonuje się uprzedmiotowienie. Poczucie tragizmu jest więc nieuniknione. Można jednak powziąć podejrzenie, że podmiot tragiczny jest równie apodyktycznym władcą, jak figura, którą Foucault nazwie *homo dialecticus* i to jego należałoby czym prędzej zdetronizować. Z drugiej strony, czy to nie ów tragizm jest motorem ludzkiego geniuszu i czy kryzys humanistyki, o którym się mówi, nie jest wynikiem kulturowej hipochondrii, będącej tego geniuszu przejawem? Choroba i cierpienie wywołuje specyficzny rodzaj wielkości. Więc pytanie, które można zadać, brzmi: czy w wyniku wyczerpywania się możliwości humanistyki umrzeć ma także człowiek tragiczny? Foucault pisze:

„Niebawem nie omieszka umrzeć, już w nas umiera (a jego śmierć wspiera właśnie naszą mowę) *homo dialecticus*: istota wyjścia, powrotu i czasu, zwierzę, które gubi swą prawdę i odnajduje ją w świetle, odzyskujący swojskość cudzoziemiec. Ów człowiek był suwerennym podmiotem i służalczym przedmiotem wszelkich dyskursów o człowieku, jakie podtrzymywano z dawien dawna, szczególnie o człowieku wyalienowanym. Na szczęście umiera od tej paplaniny”²³.

²³ M. Foucault, *Szaleństwo...*, dz. cyt., s. 145.

W tej sytuacji człowiek tragiczny, jako dyskurs oparty na wszechobecnej Antropologii umiera także, a wraz z nim wszystkie uroki i cierpienia jego egzystencji. Remedium na chorobę samotności okazuje się śmierć, Foucault podaje więc farmakon, niebezpieczne lekarstwo i liczy na poprawę.

Zamiast Człowieka

Tak stajemy u progu nowej epoki. W obszarze każdej *episteme*, ta, która ma ją zastąpić, daje się rozpoznać poprzez desant, który przeprowadza. W polu uległości wobec trendu panującej *episteme* pojawiają się nowe tendencje, stanowiące zapowiedź przyszłej. W epoce klasycznej funkcję tę spełnił Kant i jego filozofia krytyczna, w wieku XIX tak zwani mistrzowie podejrzeń, dzięki którym później mogą powstać teorie o podłożu strukturalistycznym. Najsilniej jednak nowe tendencje ukazują się w „literaturze”. Literatura nie chce już wypowiadać idei, staje się miejscem, w którym do głosu dochodzi sam język trzymający w swej władzy pozornego autora. Epoka Człowieka rozpoczyna się w tekstach Sade’a, natomiast ta, która po niej nadchodzi — w twórczości Raymonda Roussela²⁴. Tutaj język, nieskrępowany odniesieniem do sensu kreowanego przez podmiot, wytwarza własny sens. Wystarczy więc umieć rozpoznać sygnały, aby przewidzieć *episteme* gier językowych. W *Słowach i rzeczach* język jawi się jako autonomiczny czy wręcz dominujący system odniesień poznawczych. Człowiek będący sposobem uprawiania nauk jest po prostu sposobem mówienia.

„Ludzie bowiem sądzą, że panują nad swoimi słowami, nie wiedząc, że to oni sami stosują się do ich wymagań, skoro powierzają własne myśli wyrazom, nad którymi nie mają władzy, i wcielają je w formy, których wymiaru historycznego nie ogarniają. Dyspozycje gramatyczne okazują się rodzajem form apriorycznych tego, co może być przez nie wypowiedziane”²⁵.

Język odzyskuje swój niezależny i ważny byt, którym charakteryzował się w renesansie. Tym razem jednak nie chodzi o dotarcie do pierwotnego słowa, ale o zburzenie spokoju języka, który człowiek uważa za „swoj”. Analityka skończoności przejmując funkcje klasycznej teorii dyskursu, człowiek jedynie

²⁴ Raymond Roussel pisał swoje książki w specyficzny sposób. „Wybieram — stwierdza — dwa słowa bardzo podobne. Na przykład *billard* (bilard) i *pillard* (łupieżca; ten, co popełnia plagiat), następnie dorzucam do nich podobne słowa, ale brane w dwóch różnych znaczeniach, i w ten sposób otrzymuję dwa zdania prawie identyczne. [...] Jeśli chodzi o napisanie opowiadania, to pierwsze ze znalezionych zdań może je rozpoczynać, a drugie kończyć. [...] Następnie rozwijając ten proceder, szukam nowych słów odnoszących się do słowa bilard, biorąc je zawsze w innym znaczeniu niż to, które narzuca się najpierw. [...] Dochodzę w końcu do jakiegoś zdania, z którego wydobywam obrazy, rozmieszczając je trochę tak, jak by chodziło o układ rysunków w rebusie”. Zob. C. Rowiński, *Przezroczysty świat Raymonda Roussela, czyli słowa i rzeczy*, „Literatura na Świecie” 9, 1974, s. 345.

²⁵ M. Foucault, *Literatura, mowa, historia* [fragm. *Les Mots...*], przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 3, 1973, s. 304.

prześciowo zastępuje miejsce, które zajmował dyskurs oparty na przedstawieniu. Charakterystyczny dla naszej kultury sposób myślenia nie pozwala ujmować naraz bytu człowieka i bytu języka i „trzeba zaliczyć do urojeń wszelką antropologię, w której problemem byłby byt języka, wszelkie koncepcje języka czy znaczenia, które chciałyby osiągnąć, objawić i wyzwolić właściwy człowiekowi byt”²⁶. Analityka skończoności, to znaczy ludzkiego sposobu bycia, staje się możliwa jedynie w obliczu niemożliwości analizy dyskursu przedstawiającego. Dlatego można przewidzieć „jaką groźbę stanowi dla tak określonego i ujętego bytu człowieka obecny powrót języka w zagadce jedności i bytu”²⁷.

Pytanie o mowę luzuje w jakimś sensie, twierdzi Foucault, pytania stawiane w XIX wieku związane z życiem i pracą i należałoby się spodziewać powrotu mowy, której utraconą jedność pragniemy odzyskać. Dzięki Nietzschemu język staje się przedmiotem rozmyślań filozoficznych, toczących się przecież w języku. Oddany władzy dyskursu człowiek nowej *episteme* zaciera indywidualne piętno własnych wypowiedzi i staje się jedynie „głosem” mówiącego języka. Hermeneutyka uprawiana w duchu heideggerowskim wyzwala język z niewolniczej roli narzędzia komunikacji, przypisując mu możliwość zakwestionowania podstaw, na których opiera się humanistyka, zakwestionowania suwerenności człowieka jako podmiotu i przedmiotu, ponieważ to sam język jest w stanie grać obydwie role. W *Archeologii wiedzy* Foucault zaproponuje taką teorię dyskursu, która pozbawiona będzie odniesienia zarówno przedmiotowego, jak i podmiotowego. W ten sposób język zyskuje własne pozytywne istnienie, nie jest jedynie sposobem ekspresji człowieka, częścią ludzkiej kultury i nie potrzebuje podmiotu jako czynnika pośredniczącego. Dyskurs nie jest tylko zbiorem znaków, chociaż ze znaków się składa, jest czymś więcej, ponieważ jego działanie nie ogranicza się do oznaczania rzeczy. Dyskurs jest praktyką formującą przedmioty. W swojej książce o Foucaulcie Komendant pisze:

„Kiedy ten proces dobiegnie końca, człowiek XIX-wiecznej antropologii — pewien etap historii języka, hipostaza znaku — zniknie bez reszty. Pozostanie «milczące, zapobiegliwe składanie słów na bieli papieru». Pisanie, *écriture*”²⁸.

Z tego punktu widzenia można by raczej mówić o toczących się dziejach języka niż człowieka, wtedy jednak powoływałyby się do istnienia nową totalność, na gruncie której możliwa byłaby ciągła historia, historia dyskursu jako nauka pozytywna, o czym Foucault będzie pisał w *Archeologii wiedzy*. Przy takim ujęciu dyskursu nie sposób nie mówić o jego władzy. Już w *Historii szaleństwa* jej autor, doświadczając problematyczności wypowiedzenia, będzie tę władzę odczuwał. Władzę, która powoduje, iż to ludzki podmiot jest tworem dyskursu, a nie odwrotnie. Dlatego Foucault dojdzie do wniosku, że podmiot nie

²⁶ M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, dz. cyt., s. 230.

²⁷ Tamże, s. 229 i n.

²⁸ T. Komendant, *Władze dyskursu*, dz. cyt., s. 131.

musi być personifikowany. Z tego względu nie można, jak to się niekiedy czyni, traktować w jego koncepcji zamiennie wyrażen: „śmierć człowieka” i „śmierć podmiotu”. Podmiot to dla Foucaulta pozycja przyjmowana każdorazowo przez inny skorelowany z nią element. Foucault wyrzuca tradycyjny, antropomorficzny podmiot, nie będąc w stanie wyrzucić podmiotu w ogóle.

Pytanie o warunki możliwości wiedzy nadal pozostaje aktualne. Tym razem czynnikiem wiedzytwórczym nie może już być kartezjańskie refleksyjne *ego* ani nowoczesny Człowiek. Podłożem staje się sam dyskurs, a transformacje w nim zachodzące uniemożliwiają uczynienie go podstawą trwałą i niewzruszoną. W ten sposób pytanie o transcendentálny rodowódzie odnosi się samo do siebie, ponieważ chce zbadać, jak możliwy był dyskurs, w którym sformułowało się takie pytanie. Tym samym odniesienie do antropomorficznego podmiotu staje się zbędne i nową *episteme* charakteryzować będzie jego nieobecność.

„Tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwalaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swej istocie, tym wszystkim, którzy wychodząc od niego liczą na przystęp do prawdy, a i tym także, którzy każde poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demistyfikowania, którzy nie mogą myśleć nie myśląc zarazem, czym jest człowiek, który myśli, tym wszystkim lewicowym i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech — to znaczy, po części przynajmniej milczący”²⁹.

Starałam się tutaj podkreślić Foucaultiańską krytykę właśnie kartezjanizmu nie tylko dlatego, że współczesna filozofia świadomości z niego się wywodzi, ale ze względu na charakter nadchodzącej *episteme*. W myśli klasycznej jeszcze nieobecny jest człowiek, dzisiaj zaczyna być już nieobecny. Obydwie te epoki osaczające współczesny humanizm łączy brak perspektywy antropologicznej. Kiedy więc umiera człowiek i powraca mowa, powstaje niebezpieczeństwo pokusy sięgnięcia ku starym wzorcom. Foucault jednak nie wierzy w możliwość uprawiania jednocześnie ontologii człowieka i języka. Analityka skończoności zastąpiła i wyparła klasyczną teorię dyskursu. Byt człowieka i byt języka są niewspółmierne. Z tego punktu widzenia język nie może po prostu pełnić dzisiaj funkcji nowego *cogito*, nie może się stać fundamentem pewnego poznania. Aby wymknąć się tradycyjnym sposobom myślenia język musi być grą. Dlatego uprawnione wydaje się stwierdzenie, że w *Les Mots et les choses* znajduje się zapowiedź postmodernizmu.

Powrót mowy, o którym pisze Foucault, będzie dla Derridy oznaczał nadejście pisma (*écriture*) i jego wyzwolenie od fonocentrycznej metafizyki Zachodu. Pisma, które jest niezależne od wypowiadanego słowa, od rozbrzmiewającego dźwięku i które uważane było za wtórną wobec mowy formę wyrazu.

²⁹ M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, dz. cyt., s. 233.

Pisma, które jest „trasowaniem”, zostawianiem śladu, ruchem wytwarzania różnic, grą znaczących bez odniesienia do znaczonego. Dla Kartezjusza prawda osadzała się w myśli, słowo było jedynie jej reprezentantem, pismo zaś reprezentantem słowa. Derrida twierdzi, że nie istnieje „prawda tekstu” i nie ma myśli poza tekstem. Strategią obcowania z tekstem jest dekonstrukcja. Konieczne jest pismo eliptyczne, pełne nawiasów, skreśleń, przeinaczeń i neologizmów, unikające pułapek mowy i rządzącego nią wymogu rozumienia. Tekst rozrasta się wytwarzając i rozpleniając własne, nowe „sensy”, a pleni się sensu to gra podstawień, ponieważ wszystko już zostało powiedziane i możliwa jest tylko *ré-pétition*. Zamiast książki, będącej opowieścią „o czymś”, mamy nie kończący się tekst, który odnosi się tylko do siebie samego. Można powiedzieć, że świat ma charakter tekstualny, ponieważ jest materialnym zapisem i na pytanie: zapisem czego? można odpowiedzieć tylko: innym zapisu.

Za pisanem nie kryje się żadna obecność, żaden podmiot. Można by widzieć tutaj realizację Foucaultowskiej „śmierci człowieka”, czy jednak, z punktu widzenia dążeń Foucaulta, nie jest to realizacja zbyt radykalna? Rzeczywiście, chociaż niektórzy nazywają go Ojcem postmodernizmu, Foucault postmodernistą nie jest. Świadczy o tym jego zwrot ku genealogii „podmiotu pragnienia” w ostatniej jego książce — *Historii seksualności*, gdzie będzie się starał przedstawić propozycje pozytywne, uważając, w zgodzie z Nietzschem, że pustynia jest etapem przejściowym. Dominująca u Foucaulta potrzeba autokreacji i osobistej autonomii, każe mu postrzegać wszelki rodzaj dyskursu jako pole realizacji władzy. Okaze się, że będący autorem *Les Mots et les choses* dyskurs — Michel Foucault, nie przestanie odczuwać całkiem ludzkiego niepokoju i odkrycie władzy dyskursu przyjmie ze śmiertelną powagą. Dlatego, mimo ponowoczesnych konkluzji, jego pisarstwo nie jest jedynie *la question du style*. Transgresja, o której pisze, nie jest Derridańską dekonstrukcją.

Cel, do którego zmierzał Michel Foucault w swoich potyczkach z problematyką podmiotu, daje się wyrazić za pomocą pytania: jak żyć pełnią życia? Jak odkryć własne możliwości i jak je realizować w zastanej rzeczywistości? Jak przełamać poczucie samotności wywołane własną oryginalnością i wzrokiem kierującym się poza codzienność? Dlatego Foucault raz jest poetą, mistykiem, wróżbitą, raz historykiem, naukowcem. Przebywa długą drogę od zachwytów nad ciemną, nieokiełznaną i szaleńczą stroną życia, przez odniesienie do sytuacji kulturowych za pomocą stworzonej przez siebie metody, do afirmacji dyskursu naukowego, do teorii władzy i wreszcie do własnej pozytywnej koncepcji kreatywnej moralności bez etyki.

Ambiwalencja postaw Foucaulta daje dyskurs oparty na paradoksie. Z jednej strony, chce się otworzyć na własną pomysłowość i przyjąć pozycję bezzałożeńową, z drugiej, założenia te samoistnie się konstytuują. Odrzuca transcendentizm jednocześnie nieustannie poszukując obszaru *a priori*, pytając o warunki możliwości. Krytykuje traktowanie człowieka w roli podmiotu, a jedno-

cześnie nie widzi możliwości, by roli tej nie pełnił. Epistemy, które wyróżnia, oddzielone są barierą zmiany perspektywy i równocześnie w jakiś sposób przenikają się wzajemnie. Mówienie za pomocą paradoksów ma jednak tę zaletę, że wytrąca z równowagi i wymusza uwagę. Dzieło Foucaulta jest w tym względzie oryginalną i ciekawą propozycją pobudzającą myśl czytelnika, a nie filozoficznym monumentem, na którym oszołomiona myśl się zatrzymuje.

Foucault and the vicissitudes of subject

Foucault's interpretation of changes that have occurred in the humanities offer a conceptual framework in which the Cartesian paradigm of rationality can be presented and criticized. *Cogito* is no longer an acceptable reference point for a contemporary man, and it is even an untenable vintage point, if all epistemological advancements in Western culture are taken into account. "Man is dead", says Foucault, and his demise must be announced as a result of the discovery that the Cartesian subject can longer be identified with contemporary human subject.