

Michel Foucault

Ład

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 61/2, 371-380

1970

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.

MICHEL FOUCAULT

ŁAD

Nielatwo jest ustalić statut nieciągłości dla historii w ogóle. Na pewno jeszcze trudniej — dla historii myśli. Spróbujmy wprowadzić jakiś podział. Być może, każda granica przedstawi się jak arbitralne cięcie w nieuchwytnie zmiennej całości. Czy zdołamy wyodrębnić jakiś okres? Czy mamy prawo wyznaczać symetryczne przerwy w dwu punktach czasu, aby wydobyć jakiś jednolity i ciągły system? Jak to się dzieje, że najpierw ów system powstaje, a potem kontury jego zacierają się i stają się chwiejne? Jakiemu statusowi mogą podlegać równocześnie jego istnienie i zanik? Jeśli nosi w sobie własną zasadę spójności, skąd tu interwencja obcego elementu, który ją podważa? Jak to się dzieje, że myśl cofa się przed czymś innym niż ona sama? Co może znaczyć ogólnie: nie

[Michel Foucault (ur. 1926) — filozof francuski, profesor psychologii kolejno na uniwersytecie w Clermont-Ferrand oraz na Uniwersytecie Paryskim, dyrektor ośrodków kultury francuskiej w Polsce, Szwecji, Niemczech. Główne prace: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Les Mots et les Choses* (1966), *L'Archéologie du savoir* (1969).

Przekład według wyd.: M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966, s. 64—72 (rozdz. 3: *Représenter*, § 2: *L'Ordre*).

W *Les Mots et les Choses* Foucault zakłada istnienie pewnego zorganizowanego podłoża wiedzy, różnego dla każdej epoki. Jest to tzw. *episteme*, której wydobyciem na jaw ma się zajmować nowa nauka, archeologia myśli. Na pytanie o przyczyny braku ciągłości historii i kultury, które sobie stawia autor — nie może być odpowiedzi. Sugerując istnienie jakiegoś obszaru myśli, który wymyka się naszemu doświadczeniu, Foucault przyznaje, że problem nie dojrzał nawet do postawienia. Natomiast za możliwe uważa docieranie do podłoża myśli właściwego każdej epoce, zbadanie jego związków z kulturą danego okresu. Podstawową cechą klasycyzmu, który dla Foucaulta obejmuje drugą połowę XVII wieku i cały wiek XVIII, jest istnienie w nauce porządku, ładu. Charakterystyczne, że autor ilustrując ideę ładu tekstami Kartezjusza, nie wyprowadza jej z tych tekstów. Stanowisko Foucaulta wzbudza żywe dyskusje i należy choćby wymienić krytykę *Les Mots et les Choses* ogłoszoną przez F. Wahla w zbiorowej pracy: *Ou'est-ce que le structuralisme* (Paris 1968). Nie wchodzić w słuszne kwestionowanie podstawowej tezy Foucaulta: istnie-

móc już więcej pomyśleć jakiejś myśli? A co: zapoczątkować myśl nową?

Brak ciągłości — fakt, że czasem na przestrzeni paru lat kultura przestaje myśleć jak dotychczas i zaczyna myśleć coś innego i inaczej — wskazuje bez wątplenia na erozję z zewnątrz, na przestrzeni, która dla myśli jest „z drugiej strony”, ale w obrębie której nie przestała myśleć od początku. Ostatecznie problem, który się narzuca, jest problemem związków myśli z kulturą: jak to się dzieje, że myśl może mieć jakieś miejsce w przestrzeni świata, że ma tam coś w rodzaju początku i że nie przestaje, tu i tam, rozpoczynać ciągle od nowa? Ale może jeszcze nie czas na powstanie problemu; należy chyba poczekać, aż archeologia myśli stanie się bardziej pewna siebie, aż wymiennie oznaczy to, co mogłaby opisać bezpośrednio i pozytywnie, aż zdefiniuje poszczególne systemy i wewnętrzne powiązania, do których się zwraca, aby podjąć trud prześledzenia myśli i postawić jej pytanie w tym kierunku, w którym wymyka się ona samej sobie. Musimy się więc chwilowo zadowolić zebraniem owych nieciągłości w porządku empirycznym, zarazem oczywistym i niejasnym, w którym się narzucają.

Na początku XVII wieku, w okresie, który (słusznie czy nie) nazwano barokiem, myśl przestaje się poruszać w żywiole podobieństwa¹. Podobieństwo nie jest już formą wiedzy, ale raczej okazją do błędu, niebezpieczeństwem, na które się narażamy, nie badając kiepsko oświetlonego miejsca powstania nieładu.

nia *a priori* historycznego — pożytecznym wydaje się zwrócić uwagę na nowatorskie analizy klasycyzmu. Szczególnie ważną może się okazać dla historii literatury XVII i XVIII w. — jakkolwiek aluzje do dzieł literackich w pracy Foucaulta są niezmiernie rzadkie — teoria reprezentacji. Klasycyzm operuje obrazami, czyli układami wiadomości w ramach systemów, pozbawionych czynnika czasu. Obraz (*tableau*) znajduje się dla Foucaulta w centrum wiedzy klasycznej, która zaczyna się od porządku, ładu.]

¹ [Renesans jest dla Foucaulta epoką, w której myśl miesza słowa i rzeczy, gdyż „porusza się w elemencie podobieństwa”. W bogactwie podobieństw można się rozróżnić tylko dzięki znakom (*signatures*), które podpowiadają człowiekowi, co należy łączyć, co wykluczać. Cechy zewnętrzne zapowiadają uważnym oczom podobieństwa wewnętrzne (np. kształt roślin sugeruje, jakie organa ludzkie leczą). Aby człowiek Renesansu mógł poznać świat pełen herbów, godeł, cyfr, niejasnych słów, „hieroglifów”, musi odczytać przestrzeń bezpośrednich podobieństw, przeniknąć jej grafizm. Klasycyzm zrywa radykalnie z tą zasadą przechodząc do różnicowania. Odtąd słowa będą reprezentowały rzeczy, a sklasyfikowany świat rzeczy utworzy systemy układające się w obrazy. Foucault między Renesansem a klasycyzmem umieszcza barok (w pierwszym pięćdziesięcioleciu XVII wieku). Krótka charakterystyka tego okresu, w którym podobieństwo działa już tylko jako wspomnienie, ułuda czy świadoma gra — może się okazać bardzo ciekawa dla analiz literackich.]

Ludzie mają ten zwyczaj — mówi Kartezjusz w pierwszych liniijkach swoich *Prawideł* — że ilekroć zauważą jakieś podobieństwo między dwiema rzeczami, o obydwóch, jeśli nawet pod pewnym względem różnią się one między sobą, orzekają to, co odkryli jako prawdziwe w jednej tylko².

W tej chwili wiek „podobnego” sam za sobą zatrzaskuje drzwi. A za nimi już pozostawia tylko gry. Gry, których czarodziejskie moce rosną dzięki nowym związkom pokrewieństwa z podobieństwem i iluzją: wszędzie rysują się złudne postacie podobieństwa, lecz wiadomo, że to są chimery; nadchodzi uprzywilejowany czas złud wzrokowych, iluzji komicznej, teatru, który się rozdwa ja i przedstawia teatr, czas pomyłek, snów i wizji; to czas, gdzie zmysły kłamią; gdzie metafory, porównania i alegorie wyznaczają poetycką przestrzeń mowy. I przez sam fakt wie dza XVI wieku pozostawia zniekształcone wspomnienie jakiegoś poznania sple tanego i pozbawionego reguł, w obrębie którego wszelkie rzeczy świata mogły się zbliżać do siebie, jak je przypadkowo napotkały tra dycję, doświadczenia lub łatwowierność. Ale odtąd piękne figury podobieństwa, bezwzględne i zniewalające, pójdą w zapomnienie. A znaki, jak kie je odróżniały, będą uważane za mrzonki i urok pewnego rodzaju wie dzy, która nie stała się jeszcze rozumna.

Już u Bacona znajdujemy krytykę podobieństwa. Krytykę empiryczn ą, która nie dotyczy relacji ładu i równości w świecie rzeczy, ale typów umysłowości i form iluzji, jakim mogą podlegać. Chodzi o tak zwaną dok trynę *quiproquo*. Bacon wcale nie eliminuje podobieństw poprzez oczy wistość i jej reguły. Ukazuje ich migocący blask, który zanika, gdy się doń zbliżamy, ale za chwilę pojawia się znowu, nieco dalej. Są to i d o l e³. Idole jaskini i idole teatru każą nam wierzyć, że rze czy są podobne do tego, czegośmy się nauczyli i do teorii przez nas sa mych wypracowanych; inne idole każą nam wierzyć, że jedne rzeczy przypominają drugie.

Rozum ludzki ma tę właściwość, że skłonny jest przyjmować większy po rząddek i większą prawidłowość w świecie, niż naprawdę znajduje, i jakkolwiek w przyrodzie istnieje wiele rzeczy jedynych w swoim rodzaju i całkiem od

² R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*. T. 1. Paris 1963, s. 77 [cyt. według wyd.: *Prawidła do kierowania umysłem*. Przełożył L. Chmaj. Warszawa 1937, s. 21.]

³ [Idole — to u Bacona fetysze umysłu ludzkiego, „ułudy czczone”, których rozróżnia cztery rodzaje: *idola tribus* — skłonności do wypaczania prawdy, wła ściwe ludziom w ogólności; *idola specus* — osobliwości indywidualne każdego czło wieka; *idola theatri* — uprzedzenia panujące tradycyjnie w danym środowisku; *idola fori* — czyli podszepty języka, który w życiu codziennym staje się źródłem jałowych sporów i wymysłów (zob. *Wielka encyklopedia powszechna* PWN. T. 1, Warszawa 1962, s. 541, artykuł T. Kotarbińskiego; zob. również: F. Bacon, *Novum organum*. Przełożył J. Wikariak, wstęp i przypisy K. Ajdukiewi cza. Warszawa 1955, s. 66—69).]

siebie różnych, to jednak rozum wymyśla między nimi paralele, odpowiedności i stosunki, które w rzeczywistości nie istnieją. Stąd owe fikcje, że wszystkie ciała niebieskie poruszają się po doskonałych kołach⁴.

— takie są idole plemienna, spontaniczne fikcje umysłu. Przyłączają się — jako ich skutki, a czasami przyczyny — niejasności języka: jedno i to samo miano nadajemy bez różnicy rzeczom odmiennej natury. Są to idole forum⁵. Tylko rozważa może je przepędzić, jeśli umysł wyrzeknie się przyrodzonego mu pośpiechu i lekkomyślności i stając się „dociekliwym” uchwyci wreszcie różnice właściwe naturze.

Innego typu jest kartezjańska krytyka podobieństwa. To już nie szesnastowieczna myśl, zaniepokojona sama sobą i zaczynająca pozbywać się najbardziej bliskich sobie kształtów; to myśl klasyczna, która wyłącza podobieństwa jako podstawowe doświadczenie i pierwszą formę wiedzy, myśl która zdradza, że nosi w sobie splątana mieszaninę, dającą się zanalizować jedynie w kategoriach identyczności i różnic, miary i ładu. Jeśli Kartezjusz odrzuca podobieństwo, nie wyklucza tym samym z racjonalnej myśli czynności porównywania ani go nie ogranicza — przeciwnie: uogólnia je i daje mu przez to najczystsza formę. W istocie, właśnie przez porównanie odnajdujemy „kształt, rozciągłość, ruch i inne podobne” — to jest natury proste — we wszelkich podmiotach, w których mogą występować. A z drugiej strony, z dedukcji typu: „każde A jest B, każde B jest C, a więc każde A jest C” jasno wynika, że umysł „porównuje między sobą termin poszukiwany i termin dany, czyli A i C, pod tym względem, że jeden i drugi są B”. Co za tym idzie, jeśli się pominie intuicję rzeczy wyizolowanej, można powiedzieć, że do wszelkiego poznania „dochodzi się dzięki porównaniu między sobą dwóch lub wielu rzeczy”⁶. Otóż jedyne prawdziwe poznanie osiąga się przez intuicję, to jest przez dedukcję wprowadzającą powiązania między oczywistościami. Jak tedy porównanie, wymagane dla wszystkich prawie dziedzin poznania, a nie będące z samej definicji ani wyizolowaną oczywistością, ani dedukcją, może nadać powagę prawdziwej myśli?

I zaiste cała prawie skrętność rozumu ludzkiego polega na przygotowaniu tej czynności⁷.

Istnieją dwie i tylko dwie formy porównania: porównanie miary i porównanie ładu. Można mierzyć wielkości czy wielokrotności, to jest wielkości ciągle lub nieciągle; ale tak w jednym, jak i w drugim przypadku

⁴ [Tekst polski według cyt. wyżej (przyp. 3) polskiego przekładu *Novum organum*, s. 69.]

⁵ F. Bacon, *Novum organum* (trad.). Paris 1847, ks. I, s. 111, 119, § 45, 55.

⁶ Descartes, *Regulae*, XIV. [W: *Oeuvres philosophiques*, t. 1], s. 168 [w cyt. wyd. polskim s. 98].

⁷ *Ibidem*, XIV, s. 168 [jw. s. 98].

zabieg mierzenia zakłada, że — odwrotnie niż w rachunku idącym od składników do całości — bierze się najpierw pod uwagę całość i dzieli się ją na części. Ten podział prowadzi do jednostek, z których jedne są jednostkami umownymi, lub „zapożyczonymi” (w wypadku wielkości ciągłych), natomiast inne (jeśli chodzi o wielokrotności lub wielkości nieciągłe) są jednostkami arytmetycznymi. Porównanie dwóch wielkości lub dwóch wielokrotności w każdym razie wymaga zastosowania i do jednej, i do drugiej analizy wspólnej im jednostki. W ten sposób porównanie dokonane za pomocą miary sprowadza się w każdym przypadku do arytmetycznych relacji równości i nierówności. Miara pozwala analizować rzeczy podobne według obliczalnej formy identyczności i różnicy⁸.

Ład zaś, ten wkracza bez odwołania się do jakiejś zewnętrznej jednostki: „Rozpoznaję rzeczywiście, jaki porządek łączy *A* i *B*, nie zwracając uwagi na nic innego poza tymi dwoma krańcowymi terminami”; nie można poznawać ładu rzeczy „w ich naturze, biorąc każdą z osobna”, ale odnajdując najprostszą, następnie tę, która jest jej najbliższa, tak aby można dojść stąd niezawodnie aż do rzeczy najbardziej złożonych. Podczas gdy porównanie za pomocą miary wymagało najpierw jakiegoś podziału, następnie zastosowania wspólnej jednostki, tutaj porównywać i porządkować znaczy jedno i to samo: porównanie według porządku jest czynnością prostą, pozwalającą przejść od jednego terminu do następnego, później do trzeciego itd. ruchem „absolutnie nieprzerwanym”⁹. Tak tworzą się serie, w których pierwszy termin jest naturą dającą się poznać intuicyjnie, niezależnie od każdej innej; i w których inne terminy układają się według wzrastających różnic.

Takie więc są dwa typy porównywania: jedno analizuje ze względu na jednostki ustalając stosunki równości i nierówności, drugie ustala możliwie najprostsze elementy i stopniuje różnice, poczynając od najmniej uchwytnych. Otóż miarę wielkości i wielokrotności możemy sprowadzić do ustanowienia pewnego ładu; wartości arytmetyczne dają się uporządkować w serie; a więc mnogość jednostek może się zawsze

ułożyć w takim porządku, że trudność, która się odnosiła do poznania miary, zależy ostatecznie od zbadania samego porządku¹⁰.

Właśnie na tym polega metoda i jej „postęp”, że wszelką miarę (każde określenie przez równość i samą równość) sprowadza się do ułożenia w serie, która wychodząc od najprostszego pozwala wystąpić różnicom jako stopniom złożoności. Dokonawszy analizy „podobnego” według kryteriów jedności oraz stosunków równości lub nierówności, analizuje się

⁸ *Ibidem*, XIV, s. 182 [jw. s. 96—110].

⁹ *Ibidem*, VI, s. 102; VII, s. 109 [jw. s. 47].

¹⁰ *Ibidem*, XIV, s. 182 [jw. s. 110].

je z kolei według oczywistej identyczności i różnic: *d y f e r e n c j i*, które mogą być pomyślane jako *i n f e r e n c j e*. Jednakże ten ład czy uogólnione porównanie ustala się tylko podług powiązań w obrębie poznania; absolutny charakter przyznawany temu, co proste, nie dotyczy samego bytu rzeczy, ale sposobu w który mogą być rozpoznawane. Do tego stopnia, że jakaś rzecz może być absolutna w pewnym układzie, a względna w innym¹¹; ład może być zarazem konieczny i naturalny (w odniesieniu do myśli) i arbitralny (w odniesieniu do rzeczy), gdyż ta sama rzecz może być umieszczona w tym czy innym punkcie porządku, zależnie od sposobu ujęcia.

Wszystko to miało poważne konsekwencje dla myśli zachodniej. „Podobne”, będące przez długi czas podstawową kategorią wiedzy — formą i treścią poznania jednocześnie — zostaje rozczłonkowane w analizie operującej pojęciem identyczności i różnicy; co więcej, czy to pośrednio przez miarę, czy też wprost i jakby na jednym poziomie, porównanie zostaje przypisane do ładu; wreszcie rolą porównania przestaje być odkrycie układu świata; tworzy się je według porządku myśli i przechodząc zwyczajnie od prostego do złożonego. Wskutek tego cała *episteme* zachodniej kultury zostaje zmodyfikowana w swych podstawowych dyspozycjach. A w szczególności dziedzina empiryczna, w której człowiek XVI wieku widział jeszcze zawiązujące się pokrewieństwa, podobieństwa i zbliżenia i gdzie bez końca krzyżowały się język i rzeczy — całe to olbrzymie pole przybierze nową konfigurację. Można z powodzeniem, jeśli chcemy, nazwać ją mianem „racjonalizmu”, można równie dobrze powiedzieć, jeśli się ma w głowie jedynie gotowe formułki, że wiek XVII zwiastuje koniec starych wierzeń, zabobonnych czy magicznych i włączenie (nareszcie!) natury w porządek naukowy. Ale to, co trzeba uchwycić i próbować odtworzyć, to modyfikacje, które zakłóciły samą wiedzę na tym poziomie archaicznym, który umożliwia wiedzę i sposób bycia tego, co ma być poznane.

Owe modyfikacje dają się streścić następująco. W pierwszej kolejności — zastąpienie analizą hierarchii analogicznej: w XVI wieku przyjmowano najpierw globalny system korespondencji [*correspondances*]¹² (ziemia i niebo, planety i twarz, mikrokosmos i makrokosmos), a każde poszczególne podobieństwo lokowało się wewnątrz tego całościowego układu; teraz natomiast wszelkie podobieństwo będzie poddane próbie porównania, to znaczy będzie dopiero wówczas zaakceptowane, gdy zostanie wykryta — za pomocą miary lub, jeszcze lepiej, za pomocą ładu,

¹¹ *Ibidem*, VI, s. 103 [jw. s. 42—43].

¹² [Chodzi tu o zasadę podobieństwa, będącą podstawą myśli renesansowej, która doszukuje się między wszystkim związków opartych na podobieństwie, analogii, sympatii itp.]

identyczności i serii różnic — wspólna jednostka. Co więcej, niegdyś gra podobieństw była nieskończona; zawsze można było wynaleźć nowe, a samo ograniczenie wynikało z dyspozycji rzeczy, ze skończoności świata wciśniętego między makro- i mikrokosmos. Teraz stanie się możliwe całkowite wyliczenie: już to pod postacią wyczerpującego spisu wszystkich elementów składających się na rozpatrywaną całość; już to pod postacią kategorii charakterystycznych dla całokształtu studiowanej dziedziny; już to wreszcie pod postacią analizy pewnej ilości punktów, wybranych wzdłuż całej serii w wystarczającej ilości. Porównanie może więc osiągnąć doskonałą pewność, podczas gdy stary system podobieństw, nigdy nie zamknięty, zawsze przygotowany na nowe możliwości, mógł wskutek następujących po sobie potwierdzeń stawać się tylko coraz bardziej prawdopodobny; nigdy jednak pewny. Całkowite wyliczenie i możliwość przerzucenia w każdym punkcie niezbędnej kładki do następnego punktu pozwala na absolutnie pewne poznanie identyczności i różnic:

bo gdy inne przepisy służą nam, zaiste, do rozwiązywania bardzo wielu zagadnień, to jedynie enumeracji zawdzięczamy, że jakkolwiek zajmujemy się kwestią, zawsze o niej wydamy sąd prawdziwy i pewny¹³.

Działalność umysłu — i to jest czwarty punkt — nie będzie więc polegała na zbliżaniu rzeczy do siebie, na gorliwym poszukiwaniu wszystkiego, co można w nich odkryć jako pokrewieństwo, wzajemne przyciąganie czy tajemnie podzielaną naturę, lecz odwrotnie: na rozróżnianiu: to jest na ustalaniu identyczności, a następnie na rygorze przekroczenia jej na wszystkich dalszych od niej stopniach. W tym znaczeniu rozróżnianie narzuca porównaniu zasadnicze i podstawowe docho-dzenie różnicy: należy wytworzyć sobie intuicyjnie wyraźną reprezentację rzeczy i jasno określić konieczne przejście od jednego elementu serii do następującego po nim bezpośrednio. Wreszcie ostatnia konsekwencja, gdyż znać znaczy odróżniać: historia i nauka zostaną nagle rozłączone. Z jednej strony znajdzie się erudycja, lektura autorów, gra ich opinii; czasami może ona posiadać wartość wskazówki, nie tyle dzięki opracowanym zgodnościom zdań, ile na skutek ich niezgodności:

gdy chodzi o jakieś trudne zagadnienie, jest bardziej prawdopodobne, że znajdzie się mniejsza, a nie większa ilość tych, co odkryją prawdziwe rozwiązanie.

Naprzeciw tej historii i z nią niewspółmierne, wyrastają sądy niezawodne, które możemy formułować dzięki intuicjom oraz ich powiązaniom. To one właśnie i jedynie one stanowią naukę i gdybyśmy nawet

¹³ Descartes, *Regulae*, VII, s. 110 [w cyt. wyd. polskim s. 48].

wszystkie przeczytali wywody Platona i Arystotelesa (...) okazałoby się, iż nauczyliśmy się nie nauki, lecz powiastek¹⁴.

Odtąd tekst przestaje stanowić część znaków i form prawdy; język nie jest już jedną z postaci świata czy sygnaturą narzuconą rzeczom od niepamiętnych czasów. Prawda znajduje swą obecność i swój znak w oczywistym i wyraźnym postrzeganiu. Słowom przypada w udziale tłumaczenie jej, o ile to potrafią; nie mają już prawa być cechą prawdy. Język wycofuje się ze środowiska bytów, aby wkroczyć w epokę przejrzystości i neutralności.

To właśnie jest ogólnym objawem w kulturze XVII w. — ogólniejszym niż osobliwa kariera kartezjanizmu.

Należy, istotnie, odróżnić trzy rzeczy. Z jednej strony był mechanizm, który dla dość krótkiego w sumie okresu (zaledwie drugiej połowy XVII w.) zaproponował model teoretyczny pewnym dziedzinom wiedzy, na przykład medycynie czy fizjologii. Istniało również usiłowanie, dość różnorodne w swych formach, zmatematyzowania tego, co doświadczalne; stałe i ciągle w astronomii i części fizyki, ujawniało się sporadycznie w innych dziedzinach — czasem zamierzone realnie (jak u Condorceta), czasem proponowane jako powszechny ideał i badawczy horyzont (jak u Condillaca i Destutta), czasem także odrzucane jako sama możliwość (na przykład przez Buffona). Ale ani tego wysiłku, ani prób mechanizmu nie powinno mylić się ze stosunkiem, jaki cała wiedza klasyczna, w swej najogólniejszej postaci, utrzymuje z *mathesis*, rozumianą jako powszechna nauka miary i ładu. Pod szyldem pustych słów, magicznych w swej niejasności, jako „wpływ kartezjański” lub „model newtonowski” historycy idei mieszają zazwyczaj te trzy rzeczy i tłumaczą racjonalizm klasyczny przez pokusę uczynienia natury mechaniczną i dającą się obliczyć. Drudzy — ci nie dość zręczni — usiłują odkryć pod owym racjonalizmem grę „sprzecznych sił”: sił jakiejś natury i jakiegoś życia, nie dających się sprowadzić ani do algebry, ani do fizyki ruchu, a podtrzymujących w ten sposób w głębi klasycyzmu rezerwę tego, co nie da się zracjonalizować. Zarówno jedna, jak i druga forma analizy są niewystarczające. Bowiern sprawą podstawową dla *episteme* klasycznej nie jest ani sukces, ani porażka mechanizmu, ale jedynie pewien związek z *mathesis*, który pozostanie trwały i nie zakłócony aż do końca XVIII w. Związek ten przedstawia dwie istotne cechy. Pierwsza oznacza, że relacje między bytami zostaną przemyślane w kategorii ładu i miary, ale przy podstawowym skrzywieniu, które pozwala sprowadzać zawsze problemy miary do problemów ładu. Stąd stosunek każdego poznania do *mathesis* przedstawia się jak możliwość ustanowienia między rzeczami, nawet niewy-

¹⁴ *Ibidem*, III, s. 86 [jw. s. 28].

miernymi, pewnego uporządkowanego następstwa. W tym znaczeniu analiza bardzo szybko osiągnie wartość metody uniwersalnej; a leibnizowski zamiar stworzenia jakiejś matematyki dla kategorii jakościowych znajduje się w samym sercu myśli klasycznej; właśnie wokół niego krąży ona bez reszty. Ale z drugiej strony ów stosunek do *mathesis* jako do ogólnej nauki ładu nie oznacza pochłonięcia wiedzy przez nauki matematyczne ani zrobienia z nich fundamentu wszelkiego możliwego poznania. Wprost przeciwnie: w ścisłym związku z poszukiwaniem *mathesis* ukazują się teraz pewna ilość empirycznych dziedzin, które aż dotąd nie były ani ukształtowane, ani określone. W żadnej albo prawie żadnej z owych dziedzin nie sposób wykryć śladu jakiegoś mechanizmu albo matematyzacji; a przecież wszystkie one powstały na podłożu jakiejś nauki ładu. Choć na pewno zależały ogólnie od analizy, ich osobistym narzędziem nie była metoda algebraiczna, lecz system znaków. Tak powstały gramatyka ogólna, historia naturalna, analiza bogactw — nauki ładu w dziedzinie słów, bytów i potrzeb; i wszystkie owe dziedziny doświadczalne, nowe w epoce klasycznej i związane w czasie z jej trwaniem (mają jako wyznaczniki chronologiczne Lancelota i Boppa, Raya i Cuviera, Petty'ego i Riccarda, z których pierwsi piszą około 1660, drudzy około lat 1800—1810¹⁵), nie mogły się ukonstytuować bez stosunku, jaki cała *episteme* kultury zachodniej utrzymywała wówczas z jakąś uniwersalną wiedzą ładu.

To odniesienie do Ładu jest równie istotne dla wieku klasycznego, jak dla Renesansu było odniesienie do Interpretacji¹⁶. I tak jak interpretacja XVI wieku, nakładająca semiologię na hermeneutykę, była

¹⁵ [Claude Lancelot (1615—1695) — francuski gramatyk, jansenista, leksykolog, autor *Ogródu greckich pni* i *Gramatyki Port-Royal* — wspólnie z Arnouldem. — Franz Bopp (1791—1867) — językoznawca niemiecki, autor *Gramatyki porównawczej języków indoeuropejskich*. — John Ray (1627—1705) — angielski przyrodnik, jeden z pionierów nauki o roślinach. — Georges Cuvier (1769—1832) — przyrodnik francuski, twórca anatomii porównawczej i paleontologii, sformułował zasadę podrzędności i nadrzędności narządów i ich układów; główne dzieło: *Historia nauk przyrodzonych*. — William Petty (1623—1687) — angielski ekonomista, przedstawiciel ekonomii klasycznej, jeden z twórców statystyki ekonomicznej. — David Riccardo (1772—1823) — angielski ekonomista, jeden z pierwszych teoretyków klasycznej ekonomii politycznej, sformułował prawo renty gruntowej w *Zasadach ekonomii politycznej*.]

¹⁶ [Foucault charakteryzując wiedzę XVI wieku stwierdza, że poznanie odpowiada wówczas interpretacji, czyli: „przechodzeniu od widocznej cechy do tego, co przez nią przemawia, a bez niej byłoby słowem niemym, uśpionym w rzeczach” (*Les Mots et les Choses*, s. 17). W epoce Renesansu pewna doza poznania racjonalnego miesza się z pojęciami przejętymi z praktyk magicznych i spadkiem kulturalnym starożytności. Teksty greckie i rzymskie interpretują erudyci widząc w czynności tłumaczenia języków starożytnych ożywianie słów na nowo i docieranie przez nie do rzeczy.]

w samej swej istocie poznawaniem podobieństwa, tak też zaprowadzenie ładu przy pomocy znaków ustanawia wszelkie rodzaje wiedzy empirycznej jako wiedzy o tożsamości i różnicy. Świat podobieństwa, zarazem nie określony i zamknięty, pełny i tautologiczny, zostaje rozkojarzony i jakby od środka rozwarty. Na jednym krańcu znajdują się znaki, które stały się narzędziami analizy, cechami tożsamości i różnicy, zasadami wprowadzania ładu, kluczami do taksonomii; na drugim — empiryczne i nie rzucające się w oczy podobieństwo rzeczy, owo przyciszone podobieństwo, które czerpie spod myśli nieskończoną materię dla cięć i rozgraniczeń. Z jednej strony ogólna teoria znaków, podziałów i klasyfikacji; z drugiej — problem bezpośrednich podobieństw, spontanicznego działania wyobraźni, powtarzania natury. Między nimi — nowe nauki znajdujące własną przestrzeń w tej rozwartej bruździe.

Przełożyła i uzupełniła komentarzem *Ewa Rządowska*