

Małgorzata Kwietniewska

Heidegger i Foucault - pytanie o fundament

Sztuka i Filozofia 7, 65-79

1993

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.

Małgorzata Kwietniewska

HEIDEGGER I FOUCAULT — PYTANIE O FUNDAMENT

*Tout mon devenir philosophique a été
déterminé par ma lecture de Heidegger.*

(Michel Foucault)

Uważa się powszechnie, że Michel Foucault pojawił się na scenie filozoficznej lat sześćdziesiątych jako ten, kto ponowił krytyczne odniesienie do problematyki wiedzy. W swoich poszukiwaniach musiał on przemyśleć jeszcze raz kwestię teoretycznonaukową stojącą także przed innymi badaczami, którzy szukali wyjaśnienia kolejnych nieciągłości w ewolucji nauk, tak aby możliwe stało się przedstawienie jedności leżącej u podstaw tego procesu. Zagadnienie sformułowane w ten sposób od dawna już wywierało wpływ na refleksję filozoficzną w obszarze dociekań epistemologicznych. Jedno z możliwych rozwiązań, które się tu nasuwały, przyjmowało istnienie jakiegoś paradygmatu strukturującego rzeczywistość przestrzeń nauk. Pojęcie paradygmatu, wprowadzone przez G. Ch. Lichtenberga (XVIII w.), początkowo odnosiło się jedynie do zjawisk fizycznych, również w myśli E. Macha spełniało podobną funkcję, aż do momentu, gdy za sprawą L. Wittgensteina jego zastosowanie rozciągnęło się na obszar filozofii nauki; ta sama koncepcja pobudzała też poszukiwania badawcze W. H. Watsona, N. R. Hansona oraz S. E. Toulmina, będących przedstawicielami współczesnej odmiany pozytywizmu¹. A jednak prawdziwa kariera terminu rozpoczęła się dopiero w latach sześćdziesiątych naszego stulecia, kiedy to Thomas Kuhn w swojej *Strukturze rewolucji naukowych* dał nowy obraz rozwoju nauk (w tym także humanistycznych), przyjmując własne pojęcie paradygmatu (rozumianego mniej więcej jako powszechnie akceptowany wzorzec praktyki naukowej), co pozwoliło mu wyjaśnić

¹ Por. *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987, s. 456.

jedność wspólnoty naukowej bez odwoływania się do koncepcji podmiotu indywidualnego, a także bez konieczności przyjmowania wspólnego zespołu przekonań przez naukowców, którzy uprawiają tę samą dyscyplinę. Według Kuhna, poza rzadkimi i krótkotrwałymi okresami rewolucji naukowej, obszar wiedzy pozostaje niezmienny i „wierny” swojemu paradygmatowi. Jedynym problemem, którego nie daje się wtedy uniknąć, jest niemożność zdefiniowania tak pomyślanego paradygmatu, co też ma miejsce u Kuhna. Ten brak definicji nabiera szczególnego znaczenia w momencie, gdy zestawimy Kuhnowską koncepcję paradygmatu oraz pojęcie *episteme* u Michela Foucaulta. Na pierwszy rzut oka nie widać między nimi wielkiej różnicy: obie kategorie odnoszą się do obszaru wiedzy i pozostają niewytłumaczalne co do swojej natury. A jednak nieprzypadkowo w dziele Foucaulta brak jakiegokolwiek odniesienia do paradygmatycznego opisu rozwoju nauki autorstwa Kuhna. Bez konieczności wchodzenia w szczegóły łatwo zauważyć, jak bardzo oba te pomysły oddalają się od siebie, gdy wziąć pod uwagę, że Kuhnowski paradygmat pozostaje zakorzeniony w tradycyjnej perspektywie historycznej (sukcesji etapów dziejowych), podczas gdy cały dramatyczny wysiłek Foucaulta zmierza do zerwania z tego rodzaju optyką. Czy nie lepiej więc byłoby poszukać gdzie indziej wyjaśnienia wspomnianego braku definicji *episteme* we wczesnych pismach Michela Foucaulta?

W tym miejscu należałoby jednak wyjaśnić, że kwestia, którą zamierzam rozstrzygnąć, dotyczy tylko pierwszego etapu jego myśli, a mianowicie tego, który otwiera się wraz z *Historią szaleństwa w dobie klasycyzmu* (1961), a kończy na *Les mots et les choses* (1966), ponieważ *Archeologia wiedzy* (1969) — gdzie *de facto* znajduje się definicja *episteme* — stanowi, moim zdaniem, jedynie epitafium dla okresu przemyśleń skoncentrowanych na problematyce wiedzy i zarysowuje nieodwracalny zwrot w zainteresowaniach filozoficznych Foucaulta².

W ten sposób nawet pobieżne spojrzenie na koncepcję *episteme* ujawnia jej niejednorodność. Bardziej wnikliwa analiza pokazuje zaś, że w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* Foucault przyjmował istnienie czegoś, co różne formy kulturowe starały się uchwycić i opisać za pomocą własnego dyskursu jako szaleństwo, a co, będąc przedmio-

² Zagadnienie ewolucji filozoficznej Michela Foucaulta zostało obszernie omówione w: G. Deleuze: *Foucault*. Paris 1986.

tem ich zabiegów, ulegało tym samym obiektywizacji, czy też reifikacji. Ta perspektywa nie przetrwała jednak długo w badawczym odniesieniu Michela Foucaulta do rzeczywistości. *Naissance de la clinique*, studium spojrzenia lekarskiego na przestrzeni dziejów, przyniosło *novum* w postaci zaakcentowania strony podmiotowej rozważanej relacji podmiot-przedmiot w sytuacji poznawczej. Przedstawione w tym dziele analizy przybrały formę strukturalistyczną, która jednak także nie na długo zajęła miejsce w refleksji Foucaulta. A przecież w obu pracach można już zauważyć wspólne im dążenie do odnalezienia i określenia regionu „bardziej fundamentalnego” niż poziom rozszczepienia na podmiot i przedmiot wiedzy, to znaczy pewną „pozytywną podstawę” (*socle positif*) praktyk dyskursywnych, dzięki którym to rozszczepienie staje się zupełnie wyraźne. Chodzi tu o region, „gdzie słowa i rzeczy nie są jeszcze oddzielone”, co — zdaniem Foucaulta — pozwala mu nadać nazwę *fundamentu epistemologicznego*³. W ten sposób czytelnik *Naissance de la clinique* pierwszy raz styka się z czymś, co w *Les mots et les choses* zostanie nazwane po prostu *episteme*. Nadanie nazwy nie wyczerpuje jednak zagadnienia, tym bardziej, że *episteme* przedstawiona w *Les mots et les choses* przybiera z kolei trzy różne postaci.

Wewnętrzna jedność epoki renesansu zasadza się na tym, że wszystkie właściwe jej praktyki dyskursywne podporządkowane są zasadzie podobieństwa. *Episteme* jako Podobieństwo (*Ressemblance*) określana jest przez Foucaulta jako mroczna przestrzeń, w której praktyki poznawcze oscylują między słowami a rzeczami, „posuwając się bez końca zyzgakowatym torem od podobnego do tego, co jest mu podobne”⁴.

Na początku XVII wieku podobieństwo przestaje jednak kształtować wiedzę. *Episteme* klasycystyczna, pozostając miejscem pierwotnego porządku, dostosowuje swą przestrzeń do wymogów uniwersalnego rachunku, aby stać się poszukiwaniem tego, co elementarne w arbitralnie ustanowionym systemie⁵, tak że obraz wiedzy w wiekach XVII i XVIII przypomina skomplikowaną układankę. Oto dlaczego *episteme* klasycystyczna przybiera miano Reprezentacji. Ale jako taka wprowadza ona nieciągłość, niczym nieznaczny *hiatus*, do wnętrza własnej przestrzeni: „Tak oto pojawiają się znaki wyzwolone od tego całego skłębienia

³ M. Foucault: *Naissance de la clinique*. Paris 1963, s. 158.

⁴ M. Foucault: *Les mots et les choses*. Paris 1966, s. 45.

⁵ Ibidem, s. 76.

świata, w które renesans je niegdyś uwikłał. Teraz znajdują one swoje miejsce wewnątrz reprezentacji, w odstępnie idei, w tej wąskiej przestrzeni, gdzie reprezentacja igra sama ze sobą poprzez następujące po sobie kolejno: dekompozycję oraz akt ponownego złożenia”⁶.

Trzecia ze wspomnianych postaci *episteme* pojawia się, w sposób równie enigmatyczny, na początku XIX wieku. Cechuje ją przede wszystkim brak spójności wewnętrznej. Jej obszar należy sobie wyobrazić jako otwartą trójwymiarową przestrzeń, którą budują nauki ścisłe, nauki o języku, życiu i produkcji oraz refleksja filozoficzna, a której objętość wypełniają nauki o człowieku⁷. Tak więc przestrzeń *episteme* współczesnej jest rozbita, a nawet podwójnie rozbita: po pierwsze, jak już zostało powiedziane, jej fundamentalny porządek nie jest jednorodny, a po wtóre, nauki o człowieku ponoszą odpowiedzialność za rozdwojenie współczesnego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości, ponieważ uznają one prawo człowieka (takiego, jaki wyłania się podczas lektury *Les mots et les choses*) do bycia zarówno podmiotem, jak i przedmiotem poznania. Ten sposób bycia człowieka (rzekoma jedność, która w rzeczywistości ulega rozdwojeniu) oddziałuje na współczesną wiedzę, w obszarze której pojawiają się nowe zasady organizujące ją, a mianowicie *Sukcesja*, rozdzielająca elementarne dane doświadczenia, oraz *Analogia*, wiążąca je w fałszywą jedność. Proces ten pod nazwą *Historii* nadaje kształt współczesnej wiedzy, co ostatecznie sprowadza się do stwierdzenia, że *episteme* naszych czasów ufundowana jest na *Różnicy*. W ten sposób wyłania się główny problem organizujący treść *Les mots et les choses*: różnica, do tej pory spełniająca funkcję granicy dzielącej kolejne segmenty kultury („fakt, że czasem w przeciągu kilku lat w obrębie pewnej kultury przestaje się myśleć w utarty sposób, a zaczyna się myśleć co innego i zupełnie inaczej”⁸), przenika niepostřezenie do wewnętrznej przestrzeni pierwotnego porządku i podaje w wątpliwość pozornie nienaruszalną zależność tego, co jest zróżnicowane, od tego, do czego musi być ono podobne. Tak oto rola różnicy w filozofii Michela Foucaulta zyskuje z wolna na znaczeniu, aby wreszcie przyjąć rolę zasady organizującej całość jego myśli, co uwidacznia się wyraźnie już w *Archeologii wiedzy*. Skądinąd zrozumiały staje się fakt,

⁶ Ibidem, s. 81.

⁷ Ibidem, s. 358.

⁸ Ibidem, s. 64.

że w obliczu tej ewolucji brak jednoznacznej definicji *episteme*: przecież jej pojęcie ulega ciągłym zmianom! Ale ów brak zasada się także, a nawet przede wszystkim, na fundamentalnym charakterze *episteme*. Ostatecznie można ją sobie przedstawić jako warunek możliwości pojawienia się czegokolwiek na poziomie dyskursu, ale wszelkie próby uchwycenia jej raz na zawsze spełzają na niczym i trzeba się zadowolić określeniami metaforycznymi typu przestrzennego, jak na przykład: powierzchnia stołu, trójwymiarowa objętość, pole epistemologiczne itp. Definicja podana w *Archeologii wiedzy* sytuuje się już w innej optyce filozoficznej: zróżnicowane dyskursy wypełniające sukcesywnie pole epistemologiczne zastępuje jeden jedyny *Dyskurs*, poza którym nic więcej nie istnieje, a dopiero co zdobyta dominująca pozycja różnicy w całości systemu wyklucza poszukiwania absolutnego fundamentu (gdyż pojęcie centrum nie ma już sensu). Tymczasem *episteme* opisana w *Les mots et les choses* spełniała wciąż rolę arche, będącej zasadą wszelkiego możliwego porządku, gdzie domniemana jedność wiedzy określana była przez pokrewieństwa⁹, a nie przez system rozproszenia¹⁰.

Ale uwagę moją w tak zarysowanym projekcie filozoficznym przyciągnął przede wszystkim fakt, że podobna konstrukcja *episteme* ukazuje powierzchowność zainteresowania Foucaulta problematyką wiedzy. Albowiem najważniejszą rzeczą w prowadzonych przez niego analizach pozostaje wysiłek mający na celu znalezienie sposobu wyjścia ze schematyzmu tradycyjnej metafizyki. Kiedy ustosunkowuje się on do wiedzy lub niewiedzy, do racjonalności lub szaleństwa, to w każdym z omawianych przypadków chodzi mu o znalezienie wspólnej płaszczyzny (w tym celu stworzył właśnie pojęcie *episteme*), której istnienie tłumaczyłoby pojawienie się różnorodnych form bytu: krótko mówiąc, miejsca, gdzie strona podmiotowa i przedmiotowa relacji kognitywnej znalazłyby swoje, jeszcze niezróżnicowane, zakorzenienie... A to odsyła wprost do innego programu antymetafizycznego, choćby na pierwszy rzut oka wydawał się on bardzo oddalony od rozważań epistemologicznych Foucaulta. Myślę tu o projekcie Heideggera...

Punktem wyjścia Heideggerowskich rozważań w *Sein und Zeit* jest pytanie o bycie. Autor stawia przed sobą zadanie odnowienia tego

⁹ Ibidem, s. 90.

¹⁰ M. Foucault: *Archeologia wiedzy*. Warszawa 1977, s. 64, tłum. A. Siemek.

pytania. Wysiłki zmierzające w tym celu mogą się wydawać niezrozumiałe dla kogoś, kto pojmuje filozofię jako zestaw rozwiązań różnych problemów: wtedy rzeczywiście główna trudność sprowadzałaby się do znalezienia odpowiedzi, a nie do sproblematyzowania samej struktury pytania. Ale forma pytająca intryguje Heideggera o wiele bardziej, niż różne sposoby orzekania o rzeczywistości; a co najważniejsze żywi on głębokie przekonanie, że w wyniku ponownego rozpatrzenia zagadnienia bycia perspektywa filozoficzna ulegnie rozszerzeniu, co umożliwi wyjaśnienie sensu tegoż bycia, które samo w sobie (jak to już stwierdzono przed Heideggerem) jest niedefiniowalne: „Bycie rzeczywiście nie może być pojmovane jako byt; *enti non additur aliqua natura*, *bycie* nie może uzyskać takiego określenia, by można je było uznać za byt. Bycia nie można definicyjnie wywieść z pojęć wyższego rzędu ani przedstawić za pomocą pojęć rzędu niższego. Czy jednak wynika z tego, że *bycie* nie może już stanowić żadnego problemu? W żadnym wypadku nie; można wywieść tylko tyle, że *bycie* nie ma charakteru bytu. Stąd, uzasadniony w pewnych granicach, sposób określania bytu — *definicja* w sensie tradycyjnej logiki, która ze swej strony ma podstawy w starożytnej ontologii — nie daje się stosować do bycia. Niedefiniowalność bycia nie zwalnia od obowiązku pytania o jego sens, lecz właśnie do tego wzywa”¹¹. Każde bowiem pytanie zawiera w sobie intencję zmierzającą w stronę możliwej odpowiedzi, tak samo pytanie odnoszące się do bycia zakłada fakt uprzedniego rozumienia tego, do czego się ono odnosi, choćby rozumienie to było niewyraźne. A więc to pozornie jasna część pytania o bycie naprawdę przykuwa uwagę Heideggera: „co to jest bycie?” — i nieprzypadkowo tak sformułowane pytanie narzuca byciu formę tego, co jest (*das Seiende*): „Bycie nigdy nie jawi się bez bytu”¹². Z drugiej strony jednak pytanie nie tylko otwiera się na jakiś byt, ale równocześnie ukrywa coś przed pytającym. Nie wolno zapominać, że *das Sein* (*Bycie*) różni się od *das Seiende* (*Bytu*) i w tym sensie „jest” ono niebytem. Jedyna droga, jaka prowadzi poprzez poziom rozbicia podmiotowo-przedmiotowego, kończy się w miejscu, którego nie da się nawet ująć w przejrzystej terminologii, a

¹¹ M. Heidegger: *Bycie a czas*. Kraków 1984 (w maszynopisie), s. 43–44, tłum. B. Baran.

¹² M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* W: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 51, tłum. K. Pomian.

które powinno spełniać rolę „podstawy” bytów. Analogiczną funkcję spełnia *episteme* u Foucaulta: z tych samych powodów jest ona nie-definiowalna, a uchwycić ją można tylko poprzez dyskursy (posiadające już stronę podmiotową i przedmiotową), choć te nie powstałyby nigdy bez jej udziału. Prawdą jest, że gdyby skupić się na szczegółach, Heideggerowska droga okazałaby się różna od szlaku obranego przez Foucaulta. Nie zapominajmy jednak, że w *Sein und Zeit* znajduje się fragment bardzo znamieny w tym kontekście: „Źródła i możliwości *idei* bycia w ogóle nie da się badać środkami formalno-logicznej *abstrakcji*, tzn. bez ustalonego horyzontu pytania i odpowiedzi. Trzeba poszukiwać *drogi* ku rozjaśnieniu ontologicznego pytania fundamentalnego i drogą tą *pójść*. Czy jest to *jedyna* droga i czy w ogóle jest ona *trafna*, można rozstrzygnąć dopiero *po wejściu na nią*”¹³.

Z tej przyczyny uwagę moją przyciągnęła nie tyle analityka *Dasein*, co raczej cel, do którego ona wiezie. Najważniejsze — jak uważam — jest to, co Heidegger zamierza uzyskać dzięki analityce *Dasein* i co służyło mu za bodziec w wysiłkach badawczych: „Ta *relacja podmiot-obiekt* musi zostać założona. Mimo że w swej faktyczności bez zarzutu, jest ona jednak właśnie założeniem, i to fatalnym, jeśli jej ontologiczna konieczność, a przede wszystkim jej ontologiczny sens, pozostaną w mroku”¹⁴. Tak oto powtórnie znaleźliśmy się w przestrzeni stanowiącej fundament wszelkiego poznania, gdzie nie dokonało się jeszcze rozszczepienie podmiotowo-przedmiotowe charakterystyczne dla relacji poznawczej: „w poznawaniu ani nie jest *tworzone* pierwszy raz *commercium* podmiotu ze światem, ani nie *powstaje* ono z oddziaływania świata na podmiot. Poznawanie to ufundowany w byciu-w-świecie modus jestestwa. Stąd bycie-w-świecie jako ukonstytuowanie podstawowe wymaga interpretacji *wcześniejszej* (niż poznawanie)”¹⁵. Tego rodzaju interpretacja dosięga bycie jako polaryzację na byt i niebyt. W ten sposób okazuje się ono dziejowe: niedokonane, ale ograniczane przez konieczność stania się czymś. Można by nawet przyrównać je do stawania się, gdyby wziąć pod uwagę zmienność i niedokonaność, kryjące się w obu tych pojęciach. Ale całkowita identyfikacja bycia i stawania się nie jest możliwa, ponieważ to ostatnie odsyła do realizacji

¹³ M. Heidegger: *Bycie a czas*, op. cit., s. 648.

¹⁴ Ibidem, s. 117.

¹⁵ Ibidem, s. 121–122.

bytu, czyli wyznacza swój kres, podczas gdy bycie pozostaje otwarte na wiele możliwości: wobec tej polaryzacji, która ma za podstawę różnicę ontologiczną, bycie nie może „dokonać się” raz na zawsze. Wyłaniając się z różnicy ontologicznej, bycie stanowi jedynie horyzont tego, co jest, inaczej mówiąc: warunek możliwości tego wszystkiego, co ujawnia się po stronie podmiotowej lub przedmiotowej w procesie poznania¹⁶. Horyzont nigdy nie jest *sensu stricto*. Termin ten nie może funkcjonować poza jakimś kontekstem: wewnątrz przestrzeni ograniczonej linią horyzontu można zobaczyć coś, co nie jest dostępne poza tą linią. Tak samo z byciem: stanowi ono horyzont umożliwiający dostęp do bytu, ponieważ ten ostatni sytuuje się właśnie „w horyzoncie” rozumienia terminu „jest”. W obszarze wiedzy sytuacja jest analogiczna: nie można uchwycić sensu terminu naukowego bez dostępu do kontekstu, w którym on funkcjonuje. Aby zrozumieć cokolwiek, trzeba najpierw zobaczyć całość, której jest ono elementem. Heidegger rozciąga tę zasadę na tzw. koło hermeneutyczne: znaczenie poszczególnych części składowych staje się dla nas dostępne na tle całości, ale równocześnie całość tę możemy zrozumieć tylko dzięki budującym ją składnikom. Horyzont bycia rozjaśnia się w wewnętrznym odstępnie różnicy ontologicznej, choć tak naprawdę go tam nie ma. Bycie jest brakiem bytu, nie-bytem, który może być wskazany jedynie za pomocą przestrzennych terminów metaforycznych: „Nicość nie jest przedmiotem, nie jest ona w ogóle bytem. Nicość nie nadchodzi ani sama dla siebie, ani obok bytu, do którego by miała niejako przystawać. Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego. Nicość nie tworzy po prostu pojęcia przeciwstawnego do pojęcia bytu, ale leży u źródła samej istoty. W byciu bytu dokonuje się nicościowanie nicości”¹⁷. Jeśli spróbujemy teraz podstawić termin „episteme” w miejsce „nicości”, sens myśli Foucaulta pokryje się ze znaczeniem zdania wyjętego z rozprawy Heideggera: „Wyłącznie dlatego, że nicość (episteme) jest nam ujawniona, nauka może z samego bytu (dyskursu) uczynić przedmiot badań”¹⁸.

¹⁶ Pomysł przenośnego określenia bycia mianem *horyzontu* (nie bez bezpośrednich odniesień do sformułowań Heideggera w *Sein und Zeit*) pochodzi od K. Michalskiego, por. *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 31 oraz 142–143.

¹⁷ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*, op. cit., s. 39.

¹⁸ *Ibidem*, s. 45.

Podsumowując rozważania o tym, co wydaje się pokrewne w projekcie filozoficznym Heideggera i koncepcji episteme u Foucaulta, należy podkreślić trzy sprawy.

Po pierwsze: obaj myśliciele starają się „ufundować” to, co jest (*das Seiende* u Heideggera oraz *dyskursy* u Foucaulta) na tym, co wyprzedza wszelkie możliwe poznanie (*das Sein / episteme*) i co stanowi ostatecznie jedynie *warunek możliwości* pojawienia się wymienionych form bytu.

Po drugie: oba w ten sposób ustalone „fundamenty” okazują się w równym stopniu pozbawione bytu i wymykają się wszelkiej próbie ich ścisłego zdefiniowania. Ostatecznie Heideggerowskie *bycie* stoi na równi z *nicością*, a *episteme* — znana z *Les mots et les choses* — stapia się z pojęciem *różnicy*, co podkopuje jej roszczenia do stania się pozytywną podstawą dyskursywnych warstw bytu. Najwygodniej więc, w obu przypadkach, zrezygnować z definicji na korzyść metaforycznych określeń przestrzennych takich, jak *horyzont* (*das Sein*) u Heideggera lub *pole epistemologiczne* (*episteme*) u Foucaulta.

Po trzecie: ogólnie rzecz biorąc, oba projekty filozoficzne zarysowują ważny zwrot w obszarze filozofii współczesnej. Polega on na zerwaniu z przyzwyczajeniem do ujmowania rzeczywistości jako szeregu następstw (w porządku ontologicznym bądź epistemologicznym) wpływających ze wspólnego źródła. Pojawienie się *różnicy ontologicznej* w systemie Heideggera oraz wzrastające znaczenie *różnicy* w filozofii Foucaulta osłabiają ten schemat myślowy, który od czasów Platona przyznawał pierwszoplanową rolę stosunkowi podobieństwa w obszarze całej refleksji filozoficznej. Wielu współczesnych filozofów francuskich (Deleuze, Derrida...) uznało, że warto ten nowatorski wątek kontynuować.

Z drugiej strony nietrudno znaleźć w *Les mots et les choses* takie fragmenty tekstu, gdzie zapożyczenia z Heideggera wydają się oczywiste, choć w rzeczywistości idee tam przedstawione są oryginalne, a ich związek z filozofią autora *Sein und Zeit* wyczerpuje się w zbieżności używanych terminów. Przykładem mogą tu być rozważania na temat człowieka jako istoty skończonej zawarte w rozdziale IX, gdzie czytamy, że: „skończoność człowieka, odsłaniająca się zrazu jako pozytywna, paradoksalnie przybiera kształt nieskończoności, zamiast dokładnie określonych granic charakteryzuje ją raczej monotonia wędrówki: bezkresnej, choć być może nie całkiem beznadziejnej. A jednak

wszystkim wspomnianym wyżej treściom — wraz z tym, co jest w nich utajone oraz tym, co ulega przesunięciu do granic przyszłości — brak pozytywności w obszarze wiedzy, tak że możliwość ich poznania wyłania się ostatecznie tylko na tle skończoności¹⁹. W wierszach tych pobrzmiewa echo sformułowań użytych przez Heideggera w *Sein und Zeit*: „W takim byciu ku swemu kresowi jestestwo egzystuje właściwie całe jako byt, którym, *zruczone w śmierć*, może być. Nie ma ono kresu, na którym by się jedynie zatrzymywało, lecz *egzystuje skończenie*. Właściwa przyszłość, prymarnie czasująca tę czasowość, która udostępnia sens przedbieżnego zdecydowania, sama się przez to odstania *jako skończona*”²⁰. W głębi swej istoty *Dasein* jest „*zu seinem Ende*”, a przez fakt bycia skończonym „każda pozytywna forma, dzięki której człowiek dowiadyuje się, że jest skończony, dana jest mu na tle jego własnej skończoności”²¹. Mimo tych zbieżności rola, jaką Heidegger wyznacza skończoności *Dasein*, przekracza zdecydowanie ramy analiz Foucaulta. W sposób paradoksalny tam, gdzie wydaje się, że obaj mówią to samo, ich poglądy na temat statusu człowieka jako istoty czasowej i historycznej różnią się wyraźnie (problem ten wymaga jednak bardziej dokładnego rozpatrzenia).

W ten sposób okazuje się, że po dokonaniu zestawienia wszystkiego, co zbliża do siebie Heideggera oraz jego francuskiego spadkobiercę, nie da się utożsamić całkowicie wypracowanych przez nich koncepcji filozoficznych, ani zatrzeć dzielących ich różnic.

W pracy zatytułowanej *Michel Foucault — un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité* H. Dreyfus i P. Rabinow zwracają uwagę, że nawet „jeśli Heidegger i Foucault starają się w jednakowym stopniu o wydobywanie i powtórne rozpatrzenie faktycznych zasad organizujących przestrzeń, wewnątrz której dokonuje się rozbitcie podmiotowo-przedmiotowe, to Heidegger wykorzystuje w tym celu metodę hermeneutyczną (czyli wewnętrzną), a Foucault — metodę archeologiczną (czyli zewnętrzną)”²².

Poza tym, choć — moim zdaniem — nie jest to różnica szczególnie ważna, inaczej przebiegała ewolucja filozoficzna obu myślicieli. Jak

¹⁹ M. Foucault: *Les mots et les choses*, op. cit., s. 325.

²⁰ M. Heidegger: *Bycie a czas*, op. cit., s. 505.

²¹ M. Foucault: *Les mots et les choses*, op. cit., s. 325.

²² H. L. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault, un parcours philosophique au delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Paris 1984, s. 88.

zauważyłam wcześniej, obaj przyczynili się do zwrotu w dziedzinie filozofii współczesnej, zwanego czasem „obaleniem platonizmu”, zwrotu, którego istotą jest niezgoda na myślenie świata jako łańcucha istności i pozorów, to znaczy takiego świata, gdzie najwyższa jedność Idei ustanawia prawomocność kopii²³. Odwrót od tak rozumianego platonizmu dokonał się jednak w innych momentach filozoficznej biografii obu myślicieli: Foucault dostrzegł mianowicie znaczenie źródłowego zróżnicowania (zamiast jedności) dla całokształtu filozofii już na początku swej drogi, podczas gdy Heidegger pozostawał dość długo „więźniem” tradycji platońskiej i dopiero w roku 1955 (pomimo wcześniejszego sformułowania idei różnicy ontologicznej) uznał konieczność *prymarnego rozdwojenia* i porzucenia dotychczasowej typologii bytów. Na moment ten zwraca uwagę współczesny francuski filozof Philippe Lacoue-Labarthe, analizując późny Heideggerowski tekst *Zur Seinsfrage* w pracy, która sytuuje się jednak w nieco innym kontekście²⁴. Ujmując zwięźle dotychczasowe spostrzeżenia, należałoby powiedzieć, że to, co stanowiło punkt wyjścia filozofii u Foucaulta, w przypadku Heideggera było jej zwieńczeniem. Rozbieżność ta nie powinna bynajmniej zaciemnić zasadniczej sprawy wyłaniającej się z ich tekstów: porównując zworniki systemowe u obu interesujących nas filozofów trzeba stwierdzić, że w globalnym ujęciu różnica ta maleje prawie do zera²⁵.

Można by wreszcie zakwestionować pokrewieństwo myślowe między obu filozofami, eksponując fakt, że pola przedmiotowe ich dociekań nie pokrywają się. Z tego punktu widzenia Foucault przedstawiałby się jako badacz problematyki wiedzy i łączących się z nią zagadnień poznawczych, Heidegger natomiast byłby metafizykiem, dla którego kwestie epistemologiczne i metodologiczne nie stanowią sedna refleksji filozoficznej, uważa on bowiem, że: „ustanowienie podstaw dla nauk jest z gruntu różne od wlokącej się z tyłu *logiki*, która bada przypadkowo

²³ Por. G. Deleuze: *Logique du sens*. Paris 1969, s. 292–295.

²⁴ Por. Ph. Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique*. Paris 1987, s. 114–133.

²⁵ Nie ja pierwsza postawiłam kwestię roli, jaką filozofia Heideggera odegrała w ewolucji filozoficznej Michela Foucaulta. W pracy G. Deleuze’a znajduje się analiza problemu rosnącego znaczenia czasowości w późnych pismach Foucaulta, określana jako „ostateczne odkrycie Heideggera przez Foucaulta”. Podzielając w zasadzie tę opinię, uważam jednak, że spotkanie na gruncie filozoficznym obu myślicieli miało miejsce dużo wcześniej; por. G. Deleuze: *Foucault*, op. cit., s. 115–122.

ukształtowany stan jakiejś nauki co do jej *metody*. Stanowi ono logikę wytwórczą w tym sensie, że niejako wskakuje w określoną dziedzinę bycia, otwiera ją pierwszy raz w jej ukonstytuowaniu co do bycia, a naukom pozytywnym udostępnia uzyskane struktury w postaci przejrzystych wskazań służących do zapytywania. Tak więc np. filozoficznie pierwotną nie jest teoria tworzenia pojęć w naukach historycznych, czy teoria poznania historycznego, ale też nie teoria dziejów jako przedmiotu historii, lecz interpretacja bytu, który we właściwy sposób jest dziejowo, interpretacja co do jego dziejowości. Podobnie pozytywnym wynikiem Kantowskiej krytyki czystego rozumu jest wkład w opracowanie tego, co należy do przyrody w ogóle — a nie jakaś *teoria poznania*²⁶.

Jednakże, jak to już zaznaczyłam, myśl Foucaulta ześrodkowana na problematyce wiedzy jest tylko jednym z etapów jego ewolucji filozoficznej, której ciągłość zapewniało raczej stosowanie podobnych procedur (lub „chwytów”) badawczych, niż jednorodność pola zainteresowań. Specyfika eksperymentalnej działalności Foucaulta nie tyle więc oddala go od Heideggera, co uwypukla podobieństwo zamierzeń obu filozofów: myślę tu o nieustannie ponawianym wysiłku, żeby znaleźć słabe punkty *tradycyjnej metafizyki*.

Czyż zawężenie myśli Foucaulta do problematyki epistemologicznej nie byłoby zafaszowaniem jego intencji? Ostatnie wątpliwości muszą zniknąć w momencie, gdy tego rodzaju interpretację spróbuje się rozszerzyć na całość jego dzieła: optyka epistemologiczna zafaszowała jedynie rzeczywisty wymiar refleksji Foucaulta, której głównym celem było zawsze stawianie zagadnień najbardziej fundamentalnych, a przez to bliższych metafizyce, niż jakiegokolwiek innej dziedzinie filozofii. Analogiczne zafaszowanie miało miejsce, kiedy destrukcyjne zamiary Hansa Georga Gadamera względem metafizyki obecności próbowano sprowadzić do kwestii li tylko teoriopoznawczych, widząc w nich przede wszystkim nowe zastosowanie procedur językowych w rozumieniu rzeczywistości. Ponieważ zwolennicy takiej interpretacji zatrzymali się na poziomie zewnętrznej terminologii, prawdziwe znaczenie roli języka, jak i treści kryjące się w pojęciu rozumienia nie zostały przez nich należycie ocenione. Przykład ten nie służy zestawieniu koncepcji Gadamera i Foucaulta, ale ma na celu pokazanie, że omawiany błąd jest dość

²⁶ M. Heidegger: *Bycie a czas*, op. cit., s. 52–53.

częsty i że równie mylne jest uznanie pierwszej z tych koncepcji za próbę zgrupowania efektywnych narzędzi oraz metod w obrębie poznania, co zawężenie drugiej z nich do studium metod poznawczych, które pod postacią różnych dyskursów następowały po sobie w historii kultury zachodnioeuropejskiej. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że obaj myśliciele — niezależnie od siebie i każdy na swój sposób — są spadkobiercami destrukcyjnego projektu ontologicznego Martina Heideggera, który polega na przekroczeniu poziomu bytów w stronę tego, co „leży u ich podstaw”²⁷.

Przynajmniej w tej kwestii wpływ Heideggera na Foucaulta nie może być podawany w wątpliwość, co zmusza do głębszego przemyślenia dzieł autora *Sein und Zeit* nie tyle wśród jego rodaków, ile we Francji. Oczywiście wiąże się to z ryzykiem uproszczenia, które grozi zresztą wszystkim pracom porównawczym, ale z drugiej strony można postawić pytanie, czy w tego rodzaju zbliżeniach między różnymi kulturami nie nawiązuje się twórczy dialog pozytywnie pojętych różnic?

Na zakończenie chciałabym jeszcze powrócić do przedstawionej na wstępie konfrontacji myśli Foucaulta z filozofią analityczną. To nie przypadek zdecydował o tym, że poruszyłam tę kwestię. Istnieje przecież spora liczba opracowań, które umieszczają — i komentują — dzieło Foucaulta w tej właśnie optyce. Trudno byłoby uznać je za bezzasadne, skoro bardziej szczegółowa analiza wykazuje, że teksty tego filozofa są wewnątrznie niespójne. Ten brak spójności — zrazu niewidoczny, gdyż utajony bardziej, niż rozważania dotyczące różnicy zamaskowanej w fałszywym centrum — umożliwia dwa różne sposoby podejścia do poglądów Foucaulta²⁸.

²⁷ W dyskusji na temat ontycznej podstawy bytu u Heideggera, prof. Jean-Luc Nancy zwrócił moją uwagę na fakt, że myśliciel ten — świadomie rezygnując z próby ufundowania bytu — stara się przede wszystkim „podkopać” wszelki narzucający się w myśleniu o bycie pozytywny dla niego fundament. Z pewnością bycie, jako zamienne z nicością, nie może spełniać takiej fundującej roli. Problem, czy ten pozbawiony źródłowej jedności poziom nie stanowi ostatecznego, choć niejednolitego, oparcia dla pojawiających się bytów, jest — moim zdaniem — kwestią otwartą, do rozwiązania której może przyczynić się powyższy artykuł, w którym starałam się wykazać związek między koncepcją Heideggera a francuską odmianą „filozofii różnicy”.

²⁸ Podobnie Tadeusz Komendant rozważa możliwość podwójnej lektury Foucaulta, koncentrując się jednak na innym aspekcie tego rozdwojenia; por. T. Komendant: *Różnica systemów*. „Człowiek i Światopogląd”, 1979, nr 1.

Jedno z nich bierze pod uwagę francuską tradycję pozytywistyczną i akcentuje zainteresowania autora faktualną stroną opracowywanego materiału w stopniu czyniącym zadość wymogom naukowości, której ideał pielęgnowany jest w racjonalistycznych nurtach analitycznych, począwszy od Augusta Comte'a, a skończywszy na współczesnym neopozytywizmie. Zwolennicy takiej lektury będą podkreślali z pewnością ogromną liczbę zgromadzonych przez Foucaulta dokumentów i ich bezstronną prezentację, sytuując jego działalność filozoficzną gdzieś między teorią poznania a metodologią nauk.

Istnieje jednak zupełnie inna, obok wspomnianej, możliwość odczytania wczesnych pism Foucaulta, do której kluczem byłaby filozofia Heideggera. Według takiego odczytania istotą koncepcji Foucaulta byłby protest przeciw panowaniu metafizyki obecności oraz uwypuklenie funkcji, jaką w systemie filozoficznym może — i powinna — spełniać różnica. To drugie podejście stało się inspiracją dla wielu obecnie działających myślicieli francuskich.

Les mots et les choses, książka nie możliwa: „zbudowana z samych przedwczesnych, arcyzielonych wydarzeń osobiście przeżytych, z których wszystkie leżały tuż na progu tego, co da się wyrazić, oparta na gruncie sztuki — bo problematu wiedzy na gruncie wiedzy poznać nie można — książka może dla artystów z ubocznym ciężeniem ku zdolnościom analitycznym i retrospektywnym (to znaczy dla wyjątkowego rodzaju artystów, których by szukać trzeba i których by nawet szukać się nie chciało...), pełna nowinek psychologicznych i artystycznych tajemniczości, z artystyczną w tle metafizyką, dzieło młodzieńczej śmiałości i melancholii młodzieńczej, niezależne, przekornie samoistne tam nawet, gdzie przed autorytetem lub ciężą własną klonić się zdaje, słowem dzieło pierworodne także w każdym złem tego słowa znaczeniu, obarczone mimo swój starczy problemat każdym błędem młodości, przede wszystkim swą zadłużonością, swą burzą i naporem: z drugiej strony, ze względu na powodzenie, które miała (...) książka d o w i e d z i o n a, to znaczy taka, która najlepszym swego czasu uczyniła zadość”²⁹. Cytowany fragment z *Narodzin tragedii* Nietzschego dziwnie trafnie oddaje „schizofreniczne” dążenie Foucaulta do pogodzenia w jednym utworze obie-

²⁹ F. Nietzsche: *Narodziny Tragedii*. Warszawa 1907, s. 3–4, tłum. L. Staff.

ktywnego dyskursu nauki oraz wolnej inwencji filozoficznej, co nadaje *Les mots et les choses* niepowtarzalny literacki klimat, współtworzony przez prowokacyjną poetykę, zupełnie nie do pogodzenia z pozytywistycznym wymogiem ścisłości.

