

Tadeusz Komendant

System i różnica : (lektura odrzuconej przedmowy)

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (42), 66-90

1978

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.

Tadeusz Komendant

System i różnica
(Lektura odrzuconej przed-
mowy)

W każdym systemie otuchą napawa to wszystko, co zostaje z niego wyłączone.

Elisa Canetti.

1

W jednej z najwcześniejszych deklaracji metodologicznych, jakie wyszły spod pióra późniejszego autora *Słów i rzeczy*, czytamy: „Można by było stworzyć historię *granic* — tych niejasnych gestów, nieuniknienie zapominanych po ich spełnieniu, przez które kultura odrzuca coś, co będzie jej Zewnętrzem; w ciągu jej historii ta wydrażona pustka, ta czysta przestrzeń, przez którą się wydziela, określa ją równie jak wartości. Albowiem wartości przybiera i utrzymuje w ciągłości historycznej, tymczasem w regionie, o którym chcemy mówić, dokonuje esencjalnych wyborów, tworzy podział, który nada oblicze jej pozytywności; tam spoczywa źródłowa gęstość, w której powstaje. Wypytywać kulturę o jej doświadczenia — granice, to pytać ją w historii o rozdziarcie, będące jak gdyby historii tej narodzinami. Tak oto zostaje skonfrontowana w nieustannie rozprężającym się napięciu czasowa ciągłość analizy dialektycznej, z ujawnieniem, u wrót czasu, struktury tragicznej”¹.

*Granica i
rozdarcie*

¹ M. Foucault: *Folie et deraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paryż 1961 Plon, s. III—IV. Dalej podaję lokalizację

Tekst ów — przedmowa do *Historii szaleństwa w wieku klasycznym* — ma wagę szczególną. „Wspañale fragmenty” tej przedmowy pozwoliły Althusserowi ustalić „warunki możliwości widzialnego i niewidzialnego, wewnętrżności i zewnętrżności pola teoretycznego określającego widzialność”². Teoretyczny schemat „zerwania” i „granicy”, totalizującej ciągłości czasowej i fundującego ją, choć wyłączonego poza jej obręb, bezczasu przyjęty był za aksjomat w awangardowej krytyce literackiej „Tel Quelu”. Szczególnie zbieżne z zamiarami Foucaulta z pierwszego okresu jego działalności są sformułowania „Programu” Sollersa. Oto inna wersja — od poprzedniej różni ją apodyktyczny ton — cytowanego wyżej fragmentu przedmowy: „Teoria ta zakłada utworzenie pola historycznego, które zrywa z pseudociągłością wszelkiej „historii literatury”, opartej na myśleniu spekulatywnym, zapoznającym pisaną ekonomię jako determinację *a priori* każdego myślenia. To pole historyczne jest *nieciągłe* i ujawnia w pierwszym rzędzie wyłączenia, z których «historia literatury» ciągnęła i ciągnie w dalszym ciągu zysk ideologiczny, wyłączenia w sensie «stłumienia» czy «denegacji» (Freud). Punkty strategiczne, *brzegi*, określone są w nim przez słowa «mistyczny», «erotyzm», «szaleństwo», «literatura» (ta ostatnia pojmowana wyłącznie w sensie wprowadzonym przez zerwanie). Normalność dyskursu rozważana jest jako konieczność obrony (ideologia) wobec tych punktów, których funkcja jest określona i wyjaśniona historycznie”³.

Foucault i
Sollers

Sąsiedztwo to — nie jest przypadkiem, że oba kręgi wspólnoty są lub były szermierzami tak czy

zację cytatu bezpośrednio w tekście. Pozostałe wydania tego dzieła omawianej przedmowy nie zawierają.

² L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”*. Przeł. W. Dłuski. Warszawa 1975, s. 48.

³ P. Sollers: *Logiques*. Coll. „Tel Quel” aux Editions du Seuil. Paryż (br.)

Kryzys
systemu

inaczej rozumianego marksizmu — zdradza punkt oparcia Foucaultowskich rozważań. Niewątpliwie, w pierwszym rzędzie chodzi tu o historię, choć nie o chronologię myśli-zdarzeń, a raczej o samą praktykę myślenia; o kategorię rozwoju i zmiany (brzmi to paradoksalnie, gdy zważyć, że dzieła te opatrwane są stemplem strukturalizmu), która nie byłaby ani funkcją obiektywnego fatalizmu stawania się, ani pojęciowym sposobem opanowania empirycznych faktów. Krótko mówiąc, związane są z *kryzysem dialektyki*: dialektyki *a priori*, owego *perpetuum mobile*, metafizycznie zakorzonego w świecie mechanizmu napędowego zdarzeń, który przetwarzając to samo rozlewa je w czasie — i dialektyki *a posteriori*, metody opisu, pozwalającej ujednoczyć i powiązać zaistniałą zdarzeniową różnorodność. Związane są z *kryzysem systemu*.

Chciałbym rozumieć słowo „kryzys” bez jakichkolwiek pejoratywnych konotacji, zwykle mu przypisywanych. Chodzi mi jedynie o ów moment myślenia, w którym myślenie to w nieuchronnej samoidentyfikacji staje przed sobą jak przed nieprzekraczalną barierą, poza którą nie ma już nic; w którym wyczerpuje się w raz osiągniętej pełni. Najdoskonalszym ucieleśnieniem tak rozumianego kryzysu byłaby tedy filozofia Hegla. Marks i to, co pojawiło się dzięki niemu i obok niego — fakt ów tłumaczy „sąsiedztwo”, o którym wyżej — mieściłby się już w „*décentrement*” systemu, który „czas pojmuje (...) jako totalizację, a rewolucje nie są tu nigdy niczym innym jak wzrostem świadomości”⁴. W parę lat później, gdy Foucault odkryje większość swych kart, Georges Canguilhem westchnie znad *Słów i rzeczy*: „Umieściliśmy się wewnątrz dialektyki. Przekraczaliśmy wcześniejsze etapy (według jednych z koniecznością, swobodnie według dru-

⁴ M. Foucault: *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa 1977, s. 38.

gich), lecz pozostawaliśmy w przekonaniu, że przekraczając je jesteśmy w stanie je zrozumieć. Ale oto przychodzi ktoś i mówi nam o «esencjalnych zerwaniach», niepokoi się, że «nie można już myśleć jakiejś myśli»⁵.

Chciałbym rozumieć słowo „kryzys” neutralnie. Choć w parę lat później, gdy *Słowa i rzeczy* ujrzą światło dzienne, „kryzys” straci ową słodką nijakość. Przedstawiona tam sytuacja nauk humanistycznych będzie sytuacją kryzysową. Jej diagnoza w znacznej mierze przypomina tę, którą przedkłada nam ostatni etap myśli Husserla — „Filozofia stała się problemem sama dla siebie, i to na razie w sposób łatwo zrozumiały w formie zagadnienia możliwości metafizyki, przez co, wedle tego, co już wcześniej powiedziano, *implicite* ugodzony został sens i możliwość całkowitej problematyki rozumu”⁶ — choć próba jej przewyciężenia daleko wykracza poza „zagadkę podmiotowości” Husserla. Już bowiem i w tym dziele, w *Historii szaleństwa w wieku klasycznym* (a utarło się, że „wiek klasyczny” i „epoka rozumu” są synonimami), „możliwość całkowitej problematyki rozumu” została podważona. Ale póki co, Foucault ma nadzieję, że w świetle Nietzscheańskiego szaleństwa heglowska logika znajdzie wytłumaczenie. Póki co, Foucault chce „konfrontować”.

Kryzys
humanistyki

2

Kryzys dialektyki (znaczy to m. in. — konsekwentne obnażenie jej historyczności) domaga się postawienia czysto Nietzscheańskie-

⁵ G. Canguilhem: *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* „Critique” 1967 nr 242, s. 603.

⁶ E. Husserl: *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia*. Przeł. J. Szewczyk. „Studia Filozoficzne” 1976 nr 9, s. 98.

Archeologia i
genealogia

go pytania: skoro totalizująca historia nie jest historią jedyną, bo nie pokrywa obszaru możliwego doświadczenia, ale przeciwnie, przezeń jest zakładana, skoro rozpatrywana ze względu na wielość praktyk dyskursywnych odkrywa własną historyczność, należy zapytać, tak jak czynił to Nietzsche, kwestionując „wartość wartości”, o „historię historii”. Archeologia (tak zostanie nazwana później ta zmodyfikowana praktyka) byłaby więc inną maską, bliźniaczym konstruktem Nietzscheańskiej „genealogii”. I tak jak ona, początkowo miałyby walor czysto negatywny: jak tam rozważania co do „wartości wartości” pozostawały jeszcze nieuchronnie w obrębie etyki, tak tu przedmiotem, ale i miejscem namysłu są totalności kulturowe (całości historyczne). Polemika (konfrontacja) dokonuje się wewnątrz totalizującej historii, dopiero zakreślenie jej granic pozwoli określić miejsce, nadające rozważaniom ważność: „Tworzyć historię szaleństwa znaczyłoby więc: tworzyć studium strukturalne *całości historycznej* — mniemań, instytucji, miar sądowych i policyjnych, pojęć naukowych — ujarzmiającej szaleństwo, którego pierwotny stan nie będzie mógł być nigdy odtworzony; z braku tej niedostępnej, prymitywnej czystości studium strukturalne może natomiast dotrzeć do decyzji wiążącej i oddzielającej zarazem rozum i szaleństwo, może dążyć do wykrycia stałej wymiany, mrocznego wspólnego rdzenia, początkowego rozgraniczenia, które równie dobrze nadaje sens jedności i opozycji sensu i bezsensowności. Tak oto ponownie objawić się może oślepiająca decyzja, heterogenna wobec czasu historii, *choć poza nim nieuchwytna*, która oddziela od języka rozumu i przyrzeczeń czasu ów szmer podziemnych owadów” (s. VII, podkr. — T. K.). Niewystarczalność dialektyki — złudzenie pełni, jakie tworzy, jest ideologiczne, ponieważ jest „organizacją w stłoczonej jedni terażniejszości” — domaga się więc uzupełnienia: horyzontalnemu stawia-

Konfrontacja
rozumu i
szaleństwa

niu się rozumowi należy przeciwstawić inny wymiar — „stałą wertykalność, która przez całą kulturę europejską konfrontuje ją z tym, czym ta nie jest: miarą jej własnej bezmiary” (s. III). Dlatego pierwotnym zamierzeniem Foucaulta jest *konfrontacja*: „Przedkładane studium byłoby tedy pierwszym jedynie i najłatwiejszym bez wątpienia spośród tych rozległych badań, które chciałyby, pod słońcem wielkich Nietzscheańskich poszukiwań, konfrontować dialektyki historii z nieruchomymi strukturami tragiczności” (s. V).

3

Zrozumiałe jest, że naturalnym sprzymierzeńcem okazuje się w tym przedsięwzięciu Nietzsche. Przywoływany jest jawnie w tekście przedmowy jako autor *Narodzin tragedii*. Dokonany w dziele tym osąd sokratejskiego człowieka teoretycznego współgra bowiem z wyjściowym założeniem Foucaulta. Tożsama jest również struktura rozważań: pierwotną wymianę szaleństwa i nie-szaleństwa, rozumu i nie-rozumu (czytaj: pierwiastka apollińskiego i dionizyjskiego) przerywa gest zerwania, rozdział Szaleństwa i Rozumu; ostre przeciwieństwo dionizyjskości i sokratyzmu — czytamy w *Narodzinach tragedii* — zgubiło tragedię grecką. Ale analogia nie kończy się na zewnętrznych podobieństwach (nawet jeśli uznamy, że wykorzystanie czyjegoś schematu, uznawanego za prawdziwy, przestaje być pożyczką): Nietzsche pojawia się w tym tekście jako myśliciel *pierwotnej różnicy* przeciwstawionej niezróżnicowanej jedności początku. Obok jawnych odwołań do Nietzschego w obrębie przedmowy dokonuje się ukryta lektura jego dzieł. Jej zamiarem jest włączenie w obieg antydialektycznego ostrza pism Zaratustry. Zdaniem Gillesa Deleuze'a ono stanowi ich wymiar

Powrót do
Nietzschego

Anti —
Hegel

najważniejszy: „Całość filozofii Nietzschego pozostaje abstrakcyjna i mało zrozumiała, póki nie odkryje się, przeciw komu została skierowana. Pytanie «przeciw komu?» odnosi się wszakże do wielu odpowiedzi. Ale jedna pośród nich, szczególnie ważna, powiada, że nadczłowiek jest skierowany przeciw dialektycznej koncepcji człowieka, zaś przemiana wartości przeciw dialektyce zawłaszczenia czy zniesienia alienacji. Antyheglizm przebiega dzieło Nietzschego jako wątek agresywności”⁷. I dodaje w innym miejscu: „*Il n'est pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche*”. Tymczasem Foucault chce konfrontować dialektyki i tragiczność, włączyć w obieg antydialektyczną sprzeczność. Ma zamiar „tworzyć studium strukturalne *całości historycznej*”, przeto umieścić musi swe rozważania w obrębie podległej dialektyce historii; ale, ponieważ tworzy „studium *strukturalne*”, pozostaje mu do dyspozycji inny wymiar — „stała wertykalność”, synchroniczna różnica Rozumu i Szaleństwa: nie musi cedować jej praw na diachroniczne przewroty dialektyki. Partnerem Rozumu może przestać być obszar możliwego doświadczenia, zmysłowa naoczność, przedmiot czy pojęcie jako rozwinięte człony skrajne początkowej tożsamości; analiza strukturalna przywraca Rozumowi w synchronii jego bliższą figurę — Szaleństwo. Nierównie ważniejsza od dialektycznej opozycji przedmiotu i podmiotu okazuje się źródłowa różnica sensu i non-sensu, niepodległa prawom diachronicznego stawania się. Tak określony zamysł rehabilitacji różnicy ma dwie poważne konsekwencje. Po pierwsze, zdaje sprawę z subiektywnej determinacji historii przez rozum; ponieważ historia jest (była) historią rozumu, różnica musi być przezeń opanowana i sprowadzona do jego zwierzchniej przezroczystości. Źródłowa róż-

Rehabilitacja
różnicy

⁷ G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. Paryż 1973 P. U. F. (I wyd. 1962 r.), s. 9.

nica — sprzeczność niedialektyczna — nie mieści się w tym projekcie. Toteż, ponieważ miejsce rozważań zostało określone w czasie historii, ta różnica, ta sprzeczność musi być umieszczona w rodzaju przed-czasu, który powoduje czasem historii jako jego warunek możliwości. (Dlatego pierwotny stan Szaleństwa „nie będzie mógł być nigdy odtworzony” — Rozum i Szaleństwo są operacyjnymi pojęciami, których ważność ogranicza się do mitycznego przed-czasu, rzeczywistej analizie dostępne jest jedynie „zawładnięcie, jakiego rozum dokonuje na nie-rozumie” (s. II) w obrębie czasu historii; dlatego po odrzuceniu teoretycznej przedmowy empiryczne analizy nadal zachowują ważność). Po drugie, możliwe, że ów mityczny przed-czas jest tylko wynikiem złudzenia optycznego, skutkiem takiego, a nie innego miejsca rozważań. Ale możliwe jest również — zobaczymy to dalej — że dialektyka sama domaga się uzupełnienia. Możliwe, że jej miejsce we współczesnej *episteme* — a ta powstała równocześnie z Kantowskim pytaniem o możliwość metafizyki — choć chce być triumfalnym hymnem na cześć rozumu, *implicite* godzi w sens i możliwość całkowitej problematyki rozumu. Wówczas konfrontacja byłaby pozorna. Z jednej strony byłaby (koniecznym) uzupełnieniem dialektyki. Z drugiej — pozostawałaby we władzy transcendentalnej konstytucji historii: czymże innym bowiem jest „oślepiająca decyzja, heterogenna wobec czasu historii, choć poza nim nieuchwytna, która oddziela od języka rozumu i przyrzeczeń czasu ów szmer podziemnych owadów”?

4

Różnica pojawia się w *Fenomenologii ducha* w związku z postrzeżeniem: „albowiem tylko postrzeżenie zawiera w swojej istocie

Hegel
o różnicy

negację, różnicę, czyli różnorodność”⁸. Moment to bardzo ważny: to, że właśnie tu, w tym miejscu analizy pojawia się różnica („albowiem *tylko* postrzeżenie...”) ma związek z „zagadką podmiotowości”, z antropologicznym podłożem, na którym od Kanta do naszych dni spoczywa myśl europejska. *Słowa i rzeczy* poświęcone zostaną opisowi tego podłoża: homogenizującej utopii współczesności, która zmierza w kierunku, gdzie Inny człowieka stanie się Tym Samym co on. Tu, u Hegla, idea ta tkwi w pełnym rozwinięciu — i w zarodku, bo jeszcze nieświadoma własnej mocy.

Dialektyka
świadomości

Dialektyka świadomości jako pewności zmysłowej i postrzeżenia doprowadza do powstania bezwarunkowej ogólności, która w sobie samej jest pojęciem. Ponieważ jednak świadomość założyła swój efekt jako przedmiotowy, powstała bezwarunkowa ogólność musi mieć ważność przedmiotową. Różnicę dostrzeżoną w przedmiocie — a więc to, że jest bytem dla siebie, absolutną negacją wszystkiego innobytu, ale znaczy to także: i siebie samego, ale oznacza to zniesienie samego siebie, umieszczenie swej istoty w czymś innym, a więc i to, że jest bytem dla kogoś innego („zagadka podmiotowości”...) — wiąże z siłą, operacyjnym pojęciem rozsądku, która byłaby ruchem zwijania i rozwijania tych różnic. „Siła jest jednak w istocie rzeczy bezwarunkową ogólnością, która *dla kogoś innego* jest tym samym, czym jest sama w sobie, tzn. jest ogólnością, która różnicę — a różnica nie oznacza nic innego, jak tylko byt *dla kogoś innego* — ma w sobie samej”⁹. Bezwarunkowa ogólność jest pojęciem rozsądku. Choć jest jeszcze też rzeczywistym przedmiotem świadomości — a to znaczy, że musi być założona

⁸ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Landman. T. I. Warszawa 1963, s. 132.

⁹ *Ibidem*, s. 156.

jako coś realnego, jako siła, która jest czymś dla siebie. Dialektyka gry sił, zbieżna z ruchem postrzegania (bo byt dla siebie to także przez logiczną konieczność byt dla kogoś innego), każe ujmować te zsubstancjalizowane strony siły jako zanikające momenty, gdzie jedność byłaby terminem średnim. Ich różnica jest tylko konsekwencją ich jedności: „istota tych momentów polega na tym, iż każdy z nich istnieje tylko dzięki drugiemu, oraz na tym, że każdy z nich — kiedy dzięki drugiemu jest tym, czym jest — bezpośrednio przestaje tym być”¹⁰. Żaden z członów skrajnych nie jest czymś samym w sobie. I, choć dzięki rozszczepieniu siły na dwa momenty jej pojęcie stało się czymś rzeczywistym, to różnica formy (siła pobudzająca — byt dla siebie i siła pobudzana — byt dla kogoś innego) okazuje się tożsama z różnicą treści (siła zepchnięta z powrotem w siebie i medium wielu materii). Tak oto różnica jest tylko uzewnętrznianiem się siły, jej momenty zaś posiadają znaczenie czystego zanikania, które rozsądek ujmuje jako zjawisko. Siła — jako ruch powstawania i znoszenia różnic — stała się przedmiotem rozsądku: pojęciem, bytem w sobie i dla siebie. Przez nią może dotrzeć do wewnętrznej strony rzeczy, która jest identyczna z pojęciem jako pojęciem. „Ta gra sił jest więc rozwiniętą negatywnością; ale jej prawdą jest to, co pozytywne, mianowicie *ogólność*, przedmiot istniejący *sam w sobie*”¹¹.

Prawdą gry sił jest ogólność; ale jej treścią — jako że jest „rozwiniętą negatywnością” — jest właśnie ta negatywność: absolutna wymiana właściwości i absolutna przemienność, w której znika różnica między poszczególnymi siłami, a forma okazuje się tożsama z treścią. Jej treścią jest więc — twierdzi Hegel — różnica ogólna jako różnica, do której

Siła i
różnica

¹⁰ *Ibidem*, s. 162.

¹¹ *Ibidem*, s. 165.

Ogólność i
różnica

sprowadzają się wszystkie przeciwieństwa. „Absolutnie zmienne zjawisko staje się *różnicą prostą* przez odniesienie go do prostej niezłożoności strony wewnętrznej, czyli rozsądku. Strona wewnętrzna jest po pierwsze, tylko czymś, co jest ogólne samo w sobie. Ale sama w sobie prosta *ogólność* jest w istocie swej również absolutnie *ogólną różnicą*: jest ona bowiem rezultatem przemienności, to zaś oznacza, że istotą ogólności jest przemienność, ale taka, która jako założona w stronie wewnętrznej, jest taką, jaką jest naprawdę; dzięki temu zaś ogólność zostaje przyjęta również przez stronę wewnętrzną jako absolutnie ogólna różnica, jako różnica uspokojona, sobie samej równa. Inaczej mówiąc: istotnym momentem ogólności jest negacja; toteż negacja albo zapośredniczenie dokonujące się w obrębie ogólności jest *różnicą ogólną*”¹².

Negacja i
różnica

Jaki jest sens tak prowadzonej analizy? Przecież nie jej ostateczny wynik — różnica jest negacją — bo ten był znany już na początku, zawarty w padających od niechcienia słowach, które cytowałem: „negację, różnicę, czyli różnorodność”. Dlatego trzeba zdać sobie sprawę z wagi słów: „istotą ogólności jest przemienność, ale taka, która jako założona w stronie wewnętrznej, jest taką, jaką jest naprawdę”, bo chodzi tu o pokazanie, że różnica jest *niczym więcej* niż negacją, że forma (negatywność) jest tożsama z treścią (różnorodnością), że jest pojęciem, czyli prawem. Jest to moment decydujący: dopiero gdy świadomość upora się z materialną różnorodnością świata, gdy podporządkuje ją prawu — stałemu obrazowi niestałego zjawiska, gdy pod maską zmysłowej różnicy dostrzeże sprzeczność zawartą w rzeczy samej, wkracza w nieskończoność, gdzie sama staje się swym przedmiotem. Osiąga szczybel samowiedzy. Wówczas pojmuje, że

¹² *Ibidem*, s. 171.

jej ruch, kolejne szczeble, jakie przebywała, są ciągle inaczej rozczłonkowaną identycznością. Tu natomiast, właśnie tu, jeszcze różnica istnieje: ale w swej formie ułomnej, tylko jako negatywność, ruch, który świadomość bierze na swe konto. I to „nic więcej” jest rozgrzeszeniem: związane jest samymi podstawami funkcjonowania systemu, który wszystko chce podporządkować wszechwładztwu rozumu, który absolutną różnicę utożsamia z identycznością¹³.

Kwestionować miejsce różnicy w systemie heglowskim — to kwestionować cały ów system. Czynić różnicę pierwszym terminem — to podważać zasadę, na której system ten się opiera. „Jeśli dialektyka odnajduje swój element spekulatywny w opozycji i sprzeczności, to dlatego przede wszystkim, że odbija fałszywy obraz różnicy. Odbija różnicę na odwrót, jak wole oko. Dialektyka heglowska jest oczywiście refleksją o różnicy, ale odwraca jej obraz. W miejsce afirmacji różnicy jako takiej podstawi negację tego, co się różni; w miejsce afirmacji siebie negację innego; w miejsce afirmacji afirmacji sławną negację negacji” — czytamy u Deleuze’a¹⁴.

Teraz może pojawić się pytanie Foucaulta: na ile dialektyka pozostaje *negatywną prawdą* o różnicy? I czy konfrontacja dialektyk z „nieruchomymi strukturami tragiczności” może zdać sprawę z przygód, na jakie została wystawiona nasza historia?

Negatywna
prawda

5

Stosunek sił nie jest podporządkowany u Nietzschego logice Heglowskiej: w konfrontacji z inną siłą nie dąży do jej negatywi-

¹³ Por. G. W. F. Hegel: *Nauka logiki*. Przeł. i objaśnieniami opatrzył A. Landman. T. II, rozdz. II.

¹⁴ Deleuze: *op. cit.*, s. 224.

Dialektyka
pana i
niewolnika

zacji, ale afirmuje własną różnicę; negatywność nie jest zawarta w jej istocie jako to, z czego czerpie aktywność, ale sama jest tej aktywności wynikiem. Co więcej — ściśle historyczna, a to znaczy „genealogiczna” analiza, jako że „filozofowie moralności myślą niehistorycznie”¹⁵, pod maską moralnych wartościowań odkrywa pierwotną różnicę: sprzeczność pana i niewolnika, która nie podlega władzy dialektyki. U Hegla były to dwie pierwsze formy przejawiania się samowiedzy, obie podporządkowane prawom dialektycznego rozwoju. W jego wyniku okazywało się, że świadomość służebna dzięki pracy, która jest „hamowanym pożądaniem”, osiąga samoistność większą niż świadomość pana, uległa przemijającej grze pożądań. Ale obie jeszcze nie osiągnęły szczybla wolności — prawdą świadomości pańskiej jest świadomość niewolnicza, prawdą świadomości służebnej jest kształtowanie przedmiotu, w którym dopiero odnajduje własny sens. Obie są ulotnym momentem, krokiem — nie najważniejszym być może — na drodze ku wolnemu królestwu myśli.

... i pierwotna
różnica

Nietzsche unieruchamia ten moment pod postacią absolutnej, nieredukowalnej różnicy. A jeśli coś z analizy Hegłowskiej zachowuje, to tylko podświadomą intencję, zmierzającą do wywyższenia świadomości służebnej. Sama dialektyka jest bowiem — twierdzi — wynikiem buntu niewolników na polu moralności, plebejską spekulacją, „*ressentiment* takich istot, którym właściwa reakcja, reakcja czynu, jest wzbroniona i które wynagradzają ją sobie tylko zemstą w imaginacji”¹⁶. Twórczy czyn *ressentiment* polega na mówieniu „nie” wszystkiemu, co inne. Istnieje w *już* zaistniałym świecie i świata tego potrzebuje do istnienia: ale tylko po to, by

¹⁵ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1905—1906, I, 2

¹⁶ *Ibidem*, I, 10.

zniwelować różnice, uczynić indywiduum przeliczalnym, podporządkować prawu. Tam, gdzie pierwotnie istniała swobodna afirmacja siły, właściwej sobie różności, niewolnik wszystko chce uczynić na własny obraz i podobieństwo, przez negację osiągnąć potwierdzenie siebie.

Ten schemat, schemat pierwotnej różnicy, niedialektycznej sprzeczności, wykorzysta Foucault w swych rozważaniach: „Źródłowa jest cezura, ustalająca odległość między rozumem a nie-rozumem; zawładnięcie, którego rozum dokonuje na nie-rozumie, by wyrwać mu prawdę szaleństwa, błędu, czy choroby, pochodzi stamtąd, z daleka” (s. II). Projektowana analiza nie zamierza być analizą stroniczą: dlatego odrzucić musi wszelkie ujęcia rozumu, jakie ten w swym stawaniu się wypracował. Nie może opowiedzieć się po żadnej ze stron: ale znaczy to tyle, że musi przyjąć istnienie momentu (nieważne w historii czy w micie; w czym przed-czas może być gorszy od Heglowskiego Początku?), gdy strony te były *równoprawne*, stanowiąc absolutną, nieredukowalną różnicę. Dlatego odpowiednikiem Nietzscheańskich etymologicznych dociekań staje się w *Historii szaleństwa...* „miejsce, jakie pozostawiłem w niej samemu tekstowi archiwum” (s. IX). Nie w hermeneutycznym sensie, chociaż użyta słowna stylizacja mogłaby takie rozumienie dopuszczać¹⁷, bo nie chodzi tu o ciągle produktywną nadwyżkę sensu szaleństwa w jego pierwotnej, czystej, rezydującej poza granicą czasu formie, ani nawet o źródłową różnicę sensu i non-sensu jako początek wszelkiego ruchu (jest to złudzenie optyczne, wynikłe z umieszczenia rozważań w przedziale historii) — chodzi o wyznaczenie przestrzeni, w której różnica ta byłaby produktywna,

Nadmiar
czy brak

¹⁷ Przez zbytek skwapliwości przed takim rozumieniem zastrzega się Foucault w późniejszych refutacjach z *Archeologii wiedzy* — por. *op. cit.*, s. 74.

odnalezienie w obrębie historii nadwyżki, bezładnego nagromadzenia słów i tekstów, wymykającego się zwykłemu obiegowi sensu, a podlegającego raczej prawu *zatrąty* ekonomii generalnej Bataille'a. Dokonuje się przez to dwojaki odwrócenie problemu („dialektyka heglowska jest oczywiście refleksją o różnicy, ale odwraca jej obraz” — pisał Deleuze): tam, gdzie rozumiejąca historia totalna chciałaby widzieć nadmiar, źródło wszelkiego ruchu i ciągle ściganą, zawsze nieosiągalną tajemnicę, dostrzega się brak i różnicę; tu natomiast, gdzie różnicujące wszechwładztwo rozumu przykrawa wszystko do własnych wymiarów, ujawnia się bezproduktywne trwonienie zaistniałego nadmiaru. Zamierzeniem jest analiza historyczna, ale taka, która przyswoiła lekcję *Genealogii moralności*: „Wszystkie pojęcia, w których się cały proces semiotycznie streszcza, uchylają się od definicji. Definiować się daje tylko to, co nie ma żadnych dziejów”¹⁸. Inaczej mówiąc: mylące jest stosowanie zastanych pojęć — utartych przyzwyczajęń — w analizie historycznej i przypisywanie im ponadczasowej trwałości. Pojęć tych nie przejmuję się bowiem, wbrew językowi, „z dobrodziejstwem inwentarza”, ale absolutyzuje pewien etap ich rozwoju, wedle którego przykrawa się pozostałe. Znaczy to, że pojęcie nie zachowuje — „zniesionej” — w swej istocie drogi, jaką przebyło. Znaczy to, że historia nie jest mozolnym wypełnianiem raz zarysowanego obrazu, różnicującym potwierdzaniem przedustawnej identyczności, ale pełnym luk i zerwań procesem, którego nie sposób wyrazić w żadnym meta-języku. Już dawno przestała być uznawana za rozumną; to zaś znaczy w ostatecznej instancji, że historia wymyka się spod władzy rozumu. Ostateczne konsekwencje z tego wniosku wyciągnie Foucault w *Archeologii wiedzy*.

Nierozumna
historia

¹⁸ Nietzsche: *Z genealogii...*, II, 13.

6

Konfrontacja Hegel — Nietzsche nie jest spekulatywnym konceptem, jałowym pomysłem strukturalistycznych *bricolage'ów*. W jakiś sposób jej konieczność przeczuwał sam Nietzsche, pisząc w *Narodzinach tragedii* o metafizycznym urojeniu Sokratesa: „To wzniosłe urojenie metafizyczne jest przydane wiedzy jako instynkt i wiedzy ją ciągle na nowo do jej granic, na których musi przedzierznąć się w *sztukę, którą to właściwie mechanizm ten ma na celu*”¹⁹. Mit — mówi tam — byłby ostateczną konsekwencją, ostatecznym celem wiedzy. Na jej pewnym etapie, gdy więźnie w narzuconych sobie granicach i jałowo przemierza wyznaczony obszar, sztuka dostarcza lekarstwa w postaci tragicznego poznania.

Pisze Foucault: „Wielkie dzieło historii świata jest nierozłącznie związane z nieobecnością dzieła, która się każdorazowo odnawia, choć biegnie niezmiennie w nieuniknionej pustce w ciągu historii”. I to samo, mocniej: „*Konieczność szaleństwa* w ciągu historii Zachodu związana jest z gestem decyzji, odłączającej od zgiełku podłoża i jego ciągłej monotonii znaczący język, który rozbiega się i doskonali w czasie; krótko mówiąc, związana jest z *możliwością historii*” (s. VI).

Konieczność
szaleństwa

Dialektyka Hegłowska ponosi swą ostateczną druzgocącą klęskę w momencie, gdy chce swej władzy podporządkować czas. Najpierw w zupełnie dosłownym sensie: powstała, by uporządkować empiryczny natłok niezbieżnych doświadczeń współczesnego Hegłowi świata, stworzona, by rozumowo zawiązać tym, co się wymyka spod władzy rozumu, zawrzeć świat w pojęciu — mylnie ocenia stan faktyczny, daje fałszywy obraz i rozpoznanie. „Załamanie he-

¹⁹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1924, s. 107

Dialektyka
i czas

glowskiej dialektyki, jej dość rozpaczliwe zaokrąglenie wyrasta więc z niezdolności do uchwycenia sensu przyszłości, na co później wskazywał Marks, a więc także z niezdolności do zrozumienia istoty sprzeczności świata współczesnego”²⁰. Dialektyka wyrasta ze swego czasu i swój czas czyni kresem wędrówki — ale to już znaczy, że czas rzeczywisty wymyka się jej, bo moment staje się wiecznością jedynie w wolnym królestwie myśli, bo przejście od szczegółowego do ogólnego dokonuje się tylko za cenę zawieszenia czasu.

Czas bowiem jest tu tylko lokalnym fenomenem, rozziwem, na jaki nieuchronnie skazana jest świadomość, nim zostanie pojednana z samowiedzą. „Czas jest zewnętrzną, oglądaną, przez jaźń *nie uchwyconą* czystą jaźnią — tylko oglądanym pojęciem”²¹. A z drugiej strony „wiedza polega raczej na owej pozornej beczynności, która tylko przegląda się, jak to, co zostało rozróżnione, porusza się w sobie samym i wraca do swojej jedności”²². Znaczy to po pierwsze, że wiedza absolutna znosi czas — jest bowiem „pozorną beczynnością”: jego bezładne perypetie są tylko wędrówką pojęcia, zanim ujmie samo siebie, nim „wewnętrznie objawiona wieczność” przybierze kształt zawieszenia

²⁰ A. Óchocki: *O roli przemocy — dialektyka i historia* (I). „Studia Filozoficzne” 1973 nr 11—12, s. 59. Miejsce tu na postawienie paru pytań: — czy punkt wyjścia Marksa, „prosty fakt ekonomiczny”, może być ujmowany tylko w kategoriach sprzeczności? — czy jego punkt odniesienia, stan komunizmu, jest równoznaczny z zawieszeniem czasu? To znaczy: czy istotą wkładu Marksa jest przedłużenie ważności dialektyki heglowskiej, prolongata terminu spłaty jej obietnic? Inaczej formułując to samo pytanie: czy pełna dezalienacja jest możliwa? Odpowiedź na nie mieści się poza granicami niniejszych rozważań.

²¹ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. II. Przeł. i objaśnieniami opatrzył A. Landman. Warszawa 1965, s. 418.

²² *Ibidem*, s. 424.

czasu. Po drugie, droga „przyglądania się” jest drogą Fenomenologii; „oglądane pojęcie” jest czasem — Fenomenologia tedy odwzorowuje czas, zamierza pojąć jego istotę. Fenomenologia *jest* czasem, tak jak projektowany System *jest* wiecznością. Ale Fenomenologia zawiera w sobie System, podobnie jak System zawiera Fenomenologię jako rozwinięty byt dla siebie. Możliwością czasowego przemijania jest wieczność, istotą wieczności zaś jest czas. („Ruch ten — to ruch powracającego do siebie koła, które początek swój zakłada jako coś, co je poprzedza i co zarazem osiąga ono dopiero na końcu”). To dialektyka *chwili* — chwili, która chce osiągnąć najdoskonalszą pełnię i ostateczną identyczność z sobą samą, chwili, której nie maćilby żaden rozziw, żadna formalna choćby różnica orzeczników, która po prostu *jest* — tzn.: chce trwać... — ale zanim *jest*, przestaje być, *jest* i nie *jest*, staje się chwilą inną, powtórzeniem, ale różnicującym powtórzeniem, powtórzeniem różnicy, *wiecznym powrotem chwili*. „Nietzsche jest szaleństwem Hegla, powrotem zniesienia heglowskiego. Brak wszystkiego, powodujący pączkujące mnożenie się, po którym, przez narcystyczną identyczność, pozostaje tylko pokawałkowany korpus. Hegel nie jest Heglem i to «nie jest» jest Nietzschem”²³.

Wyjściowy zamiar Foucaulta — konfrontacja dialektyk z Nietzscheańską strukturą tragiczności — ma więc w zamyśle właściwe odwzorowanie istoty czasu, a tzn. stworzenie takiej historii, która byłaby wolna od ideologicznych partykularyzmów Rozumu. Dlatego tytuł *Historia szaleństwa* jest jawnie pro-

Dialektyka
chwili

²³ D. Holier, „l'Arc” nr 38. Cyt. za J. Chatain: *Georges Bataille*. Paryż 1973 Seghers. Poètes d'Aujourd'hui. „Pokawałkowany korpus” — to aluzja do Dionizosa, Nietzscheańskiego boga, jedynego, w którego uwierzyć by mógł, bo tańczy. Czyż trzeba przypominać, że Nietzsche w ostatnim okresie życia podpisywał się tym imieniem?

Historia
wobec
Fenomenologii

wokacyjny. Przeciwstawiony bowiem zostaje *Fenomenologii ducha*. Stawaniu się rozumu przeciwstawione zostaje coś, co rozumem nie jest, choć trwa, a równocześnie fenomenologii, a więc nauce o pozorze, przeciwstawiona zostaje *historia*, która, przez to konieczne odwrócenie, staje się historią *tout court*. *Fenomenologia ducha* i *Historia szaleństwa*: między nimi, jak konieczny zwornik, tkwi *Genealogia moralności* — tam bowiem pierwszy raz z taką mocą rozum uświadomił sobie własną niewystarczalność.

7

Uporządkowana władza dyskursu — system — celem swym czyni potwierdzenie identyczności, zapoznając pierwotną różnicę. Nicość nie może być ujęta właściwie w systemie Heglowskim: o ile nawet jest pierwszym krokiem, w każdym następnym jest już coś. Tymczasem „wielkie dzieło historii świata jest nierozłącznie związane z nieobecnością dzieła, która się każdorazowo odnawia, choć biegnie niezmiennie w nieuniknionej pustce w ciągu historii”. System chce zawrzeć świat w pojęciu, ustalić poza obwodem pierwotność „ja myślę” („ja mówię”), narzucić światu przeliczalny język rozumu. Tymczasem „pełnia historii możliwa jest jedynie w pustej i zaludnionej równocześnie przestrzeni słów bez języka, gdzie ten, kto ma uszy, usłyszy głuchy hałas poniżej historii, upoczywy szmer języka, który mówiłby *całkiem sam* — bez mówiącego podmiotu i słuchacza, stłoczony w sobie, ze zdławionym gardłem, rozpadający się nim cokolwiek sformułuje, bezgłośnie powracający w milczenie, od którego się nigdy nie oddziela” (s. VI). System jest figurą Jedności, dlatego wielorakość (wielorakość nie przeciw-

stawia się jedności na zasadzie jedno — wiele) zostaje w nim pominięta...²⁴.

A równocześnie dialektyka sama domaga się uzupełnienia, bo jest tylko negatywną prawdą o różnicy. Stronniczą prawdą, którą trzeba przekroczyć. „Potrzebny jest system i potrzebne są wyjątki” — dewiza Georges’a Bataille’a (*Somme athéologique* to przecież zapis równoczesnej lektury Nietzschego i Hegla) być może tworzy załączek przedmowy do *Historii szaleństwa*: każdorazowy wyjątek jest gwarantem systemu, uniemożliwia mu rozplynięcie się w pustce nieznaczącego — konieczność wyjątku stanowi o możliwości systemu²⁵.

Gdzie indziej wszakże spoczywa jej punkt ciężkości. W przedmowie zapowiadana jest historia szaleństwa, historia *tout court*, ale nieustannie, w różnych sformułowaniach, słowo „historia” pojawia się w odniesieniu do tego jej kształtu, który zaczął obowiązywać w XIX w., w przestrzeni którego dotąd rozczłonkowujemy nasze myślenie. „Percepcja przestrzeni i czasu przez człowieka zachodniego umożliwia pojawienie się struktury odrzucenia, dzięki której możliwe jest ujawnianie mowy, nie będącej językiem, gestu, który nie jest dziełem, figury, nie mającej prawa zajmować miejsca w historii. (...) *Konieczność szaleństwa* w ciągu historii Zachodu

System i
wyjątki

²⁴ Termin *multiplicité* jest własnością Deleuze’a: z pożytkiem stosował go w analizie *Archeologii wiedzy* — por. *Un nouvel archiviste*. „Critique” 1970 nr 274. Wątki „różnorodności i „systemu” we współczesnej myśli francuskiej pobieźnie sygnalizowałem w szkicu *Charakter pisma*. „Nowy Wyrzaz” 1977 nr 7, s. 78—84.

²⁵ Foucault złożył hołd Bataille’owi w okolicznościowym numerze „Critique” nr 195—196. Znajdziemy tam sformułowania zbieżne z wyżej omawianymi, sformułowania, które w istocie przecież mają za zadanie przedstawić doświadczenie Bataille’a: „Śmierć Boga nie zwraca nas światu ograniczonemu i pozytywnemu, lecz światu, który rozpręga się w doświadczeniu granic, stając się i odstając od siebie w przekraczającym je wyjątku”.

Możliwość
historii

związana jest z gestem decyzji, odłączającej od zgiełku podłoża i jego ciągłej monotonii znaczący język, który rozbiega się i doskonali w czasie; krótko mówiąc związana jest z *możliwością historii*” (s. VI). „Możliwość historii” — obowiązujący wymiar naszego myślenia; Foucault umieszcza przecież swe rozważania w obrębie *tej historii* — związana jest z „percepcją przestrzeni i czasu” („żeby oglądanie wyprzedzało rzeczywistość przedmiotu i było poznaniem *a priori*, musi zawierać tylko formę zmysłowości wyprzedzającą w podmiocie wszelkie rzeczywiste przedmiotowe podniety” — pisał Kant); związana jest z „gestem decyzji” („ująć rozum w jego przeznaczeniu, oto istota rzeczy; wszystko inne, jeśli zatrzymujemy się tylko przy rozumie w ogóle, to tylko czcze słowa” — tłumaczył Hegel). *Transcendentalna konstytucja historii*, ustanowienie historii jako warunku możliwości myśli europejskiej, tła, na którym się artykułuje i jej przeznaczenia, odpowiada za pojawienie się w spekulacji dwu bliźniaczych figur — Rozumu i jego sobowtóra: Szaleństwa.

Lekcja
Nietzschego

Jest to optyka *Słów i rzeczy*. W przedmowie, o której mówię, kierunek wynikania jest odwrotny: istnienie szaleństwa i rozumu, prymitywnego sporu, który podskórnie draży nasze dzieje, zezwala na „gest decyzji”, odłączającej od otchłani sensu powierzchniowy sens rozumu, rozpisywany w partyturze czasu. Jednakże pozostaje w mocy pytanie, które parokrotnie podnosiłem: czy nie jest to złudzenie optyczne, czy takie, a nie inne miejsce rozważań (w obrębie *tej historii*) nie rozszerza bezprawnie pewnego epizodu myśli na całe dzieje, czy lekcja *Genealogii moralności* rzeczywiście została przerebiona do końca? „Definiować się daje tylko to, co nie ma żadnych dziejów”. Twierdzenie to znaczy przecież: historia, która chce rozumieć siebie („definiować”), wspiera się paradoksalnie na braku historii („nie ma żadnych dziejów”) — i tyle wynika

z przedmowy; ale znaczy również: oprócz tej historii mogą istnieć historie *inne* („tylko” ogranicza przestrzeń logicznego rozumienia i dopuszcza możliwość innego pojmowania: to, co ma dzieje, nie daje się definiować), przezroczyść historii, wędrówka pojęcia, nim ujmie samo siebie („definiowanie”), dotyczy tylko jej jednego, historycznie określonego, kształtu — ujmowanie innych form z tej perspektywy jest fałszywe. Historia bowiem jest pełnym luk i zerwań procesem, a nie potwierdzaniem przedustawnej identyczności, w ciągu paru lat myśl może przestać myśleć siebie, a zacząć myśleć inaczej i w innej przestrzeni. Dlatego należy porzucić „historię”, bezpieczny wymiar utartych przyzwyczajień, ustawicznie wypełniany ciągłym wątkiem potwierdzających słów; należy dostrzec *różnicę* w obrębie historii, a nie tylko na jej rubieżach, nie tylko poza jej granicami. Różnica — to ślepa plamka w polu widzenia ciągłej historii: należy skierować wzrok poza jej granice, by zdać sobie sprawę z istnienia różnicy. *Słowa i rzeczy* będą bogatsze o to nowe widzenie. Jeden z rozdziałów *Słów i rzeczy*, poświęcony opisowi współczesnej *episteme* (to ona powoduje ciągłą historią), nosi tytuł „Cogito i niemyślne”. Zostały w nim podjęte — przetworzone — te wątki przedmowy, które dotyczą Rozumu i jego niebezpiecznego dublera. Choć mają inne imiona, problem jest ten sam: „Człowiek i niemyślne na płaszczyźnie archeologicznej są sobie współcześni. Człowiek nie mógł zarysować się jako konfiguracja *episteme* bez równoczesnego odkrycia przez myślenie, naraz w sobie i poza sobą, na swych krańcach, ale i we własnym wątku, części nocy, związanej z nim pozornie nieruchomej gęstości, niemyślanego, które myślenie od krańca do krańca zawiera, choć równie dobrze jest przezeń ujęte. Niemyślne (mniejsza o nazwę, jaką mu się nadaje) nie spoczywa w człowieku jako splekana natura czy nawarstwiająca się historia; to — wobec człowieka — Inny: braterski i bliźniaczy

Rozum i
„niemyślne”

Inny, narodzony ani z niego, ani przez niego, lecz obok i równocześnie, w identycznej nowości, w nieodwołalnym dualizmie. (...) Niemyślane służyło człowiekowi nieczułym i ustawicznym towarzystwem od XIX wieku. A ponieważ w sumie było tylko natarczywym sobowtórem, nigdy nie było rozważane samo dla siebie w sposób niezależny; od tego, czego było Innym i cieniem, przyjmowało uzupełniającą formę i odwróconą nazwę”²⁶. *Słowa i rzeczy* minimalizują zamysł przedmowy: jej uniwersalistyczne rojenia o prawdziwej historii bez reszty mieszczą się — okazuje się — w tej historii, która od Kanta do naszych dni rządzi naszym myśleniem.

Przedmowa
wobec
dzieła

8

Z wyżyn, na które wspiął się w *Archeologii wiedzy*, Foucault obwieszcza: „Przedstawić historię powiedzianego znaczy wówczas tyle, co przebyć w odwrotnym kierunku drogę ekspresji: cofnąć się od wypowiedzi zachowanych w czasie i rozproszonych w przestrzeni do tajemniczego wnętrza, które je poprzedziło, osadziło się w nich i zostaje w nich (w każdym znaczeniu tego słowa) zdradzone. W ten sposób wyzwolone zostaje jądro założycielskiej subiektywności. Subiektywność ta pozostaje zawsze wcześniejsza od historii widocznej i tworzy pod zdarzeniami drugą historię, poważniejszą, bardziej tajemną i fundamentalną, bliższą początku, dokładniej związaną ze swym ostatecznym horyzontem (a zatem lepiej panującą nad swymi wszystkimi oddziaływaniami). Owa druga historia, która biegnie pod historią, która wyprzedza ją

²⁶ M. Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paryż Gallimard, s. 338—339. Bibliothèque des Sciences Humaines.

nieustannie i nieustannie zbiera przeszłość, może być opisana — w trybie socjologicznym lub psychologicznym — jako ewolucja mentalności; można jej nadać filozoficzny status skupiającego się logosu czy teleologii rozumu; można wreszcie podjąć próbę oczyszczenia jej, stawiając problem śladu, co byłoby — przed jakimkolwiek wysłowieniem — jedynie załącznikiem zapisu i różnicą czasu. Zawsze jednak włącza się tu wątek historyczno-transcendentalny”²⁷. Wówczas, gdy porzucona została ciągła historia jako nieuchronne miejsce rozważań, gdy teoria formacji dyskursywnych stworzyła możliwość analizy historycznej bez odwołań do założycielskiej subiektywności, bez wątku historyczno-transcendentalnego, wczesne sformułowania z przedmowy musiały się spotykać z samokrytyką.

Dlatego ostatnie wydania *Historii szaleństwa* omawianej przedmowy nie zawierają. Została zarzucona: jako coś, co się nieuchronnie z biegiem lat zdezaktualizowało, jako coś, co było tylko i wyłącznie *przedmową*. Woltyżerka słowna, która zajęła jej miejsce, ma ten gest uzasadnić. Sądzę jednak, że gest ten jest sam w sobie znaczący, że ta nieobecność waży na ocenie myśli autora *Historii...* równie mocno, jak poprzednia obecność. Wskazuje bowiem na zwrot, który dokonał się wewnątrz niej, na zerwanie, którego miejscem są — jak sądzę — *Słowa i rzeczy*. Tam bowiem analiza różnych systemów myślenia (a z innego, późniejszego punktu widzenia, formacji dyskursywnych) dowodzi ograniczoności dziedziczonego po wieku poprzednim modelu historii, tam różnica systemów (formacji dyskursywnych) zmusza do rezygnacji z ciągłej historii. Trzeba o tym pamiętać, czytając *Archeologię wiedzy*, gdzie Foucault wyjaśnia, co było jego celem na poprzednich etapach, gdzie pióro ześlizgnęło się mu ku niebezpiecznym sformułowaniom. *Archeo-*

Historia jako
ewolucja
mentalności

Dwie
przedmowy

²⁷ Foucault: *Archeologia wiedzy*, s. 155.

Tożsamość
myśli
Foucaulta

logia wiedzy jest przede wszystkim reinterpretacją poprzednich dokonań, proponuje lekturę od końca — chce być wprowadzeniem do już napisanych dzieł. Przedmową. Ale przecież najpierw była inna przedmowa.

Trzeba więc będzie — nie sugerując się autokomentarzem z *Archeologii wiedzy*, który tyleż wyjaśnia, co ukrywa — ustalić ten punkt, to miejsce, w którym myśl Foucaulta odkrywa własną ważność: punkt osiągniętej tożsamości, pozwalający odrzucić jako rzecz zbędną wcześniejszą diagnozę sytuacji. Trzeba zrezygnować z pewności członów skrajnych, a odnaleźć miejsce, które odczytywać można i tak, i tak, miejsce, gdzie tyle samo waży analiza w kategoriach totalności kulturowych, powodowana ciągłą historią, jak i późniejsza analiza formacji dyskursywnych. Miejsce stałej wymiany między nimi, w którym żywa materia empirii nie okrzepła jeszcze w bezbrzeżnej lawie dyskursu. Od strony „co?” to problem słów i rzeczy, od strony „jak?” to problem produktywności założonej praktyki teoretycznej.

Trzeba więc będzie sięgnąć do *Słów i rzeczy*²⁸.

9

„Nie wychodzi się z drzewa
środkami drzewa” (Ponge).

²⁸ Druga część tych rozważań pt. *Różnica systemów (dwie lektury «Słów i rzeczy»)* drukowana jest w „Człowieku i Światopoglądzie” 1979 nr 1.