

Paweł Bytniewski¹

Wyobraźnia metodologiczna Michela Foucaulta

Michel Foucault nie respektował w swym myśleniu dyscyplinarnych granic nauk, w rezultacie czego jego analizy posiłkowały się wynalazkami pojęciowymi, które powstawały poza, a niekiedy wbrew tradycyjnym repertuariom pojęciowym nauk. Często zainicjowane tylko na próbę, a nawet z przypadku, były owe wynalazki „barbarzyńskimi” lub po prostu „okropnymi” wedle samego Foucaulta, a jednak niezbędnymi dla uformowania przestrzeni myślowej zajmowanej przez przedmioty, których istnienia nikt wcześniej nie podejrzewał. Z czasem tego rodzaju twory pojęciowe nabierały znaczenia ośrodków Foucaultowskiej wyobraźni intelektualnej, stając się swoistymi centrami produktywności jego myśli.

Słowa kluczowe: Foucault, wyobraźnia, metodologiczna poprawność, metodologiczna twórczość

Michel Foucault's methodological imagination

Michel Foucault does not respect in his thinking disciplinary borders. As a result, his analysis found inspiration in the conceptual inventions that were created outside of, and sometimes contrary to the traditional conceptual repertoires of sciences. Often initiated only on a trial basis and even by chance, were those inventions „barbarous” or just „obnoxious” according to Foucault himself, but yet necessary for the formation of a mental space occupied by items that no one previously suspected. Over time, this kind of conceptual creatures, which grew from Foucauldian imagination, become specific centres of productivity of his thoughts.

Key words: Foucault, imagination, methodological correctness, methodological creativity

¹ WFiS UMCS w Lublinie; pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl.

1. *Gouvernementalité* – i co dalej?

Nieporozumienia i konfuzje interpretacyjne związane ze sposobem tłumaczenia z języka francuskiego zaproponowanego przez Michela Foucaulta neologizmu *gouvernementalité* zostały, jak można sądzić, definitywnie zażegnane komentarzami polskiego tłumacza i francuskich wydawców jego wykładów, w których wprowadza on ten termin (Herer 2010: 13–14, także przypis CXXVI). Z jednej strony do nieporozumień przyczynił się styl myślowy Foucaulta. Wiele ze swych pojęć wprowadzał do swych tekstów na zasadzie rzutu kośćmi: zaproponowany termin o niezbyt jasnym na początku zarysie znaczenia nabierał w trakcie analiz bardziej sprecyzowanej formy i wagi. Z drugiej strony przyczyniła się do tego inercja sposobów myślenia komentatorów jego pism lokujących treści tam odnalezione w kontekstach skorelowanych z wyjściowym pojęciem niefortunnie.

Jak zatem należy odczytywać tego rodzaju sytuacje intelektualne? Czy rządzi nimi tylko przepadek, uruchamiający grę słów wpisujących się w niekompatybilności przekładów? Jaka jest rola pojęciowej, metodologicznej wynalazczości w dyskursach wiedzy?

2. Michel Foucault – twórca pojęć

Twórczość metodologiczna Foucaulta wyraża się najlepiej w jego archeologicznej epoce myśli. Wyraża się negatywnie w pewnych gestach, którymi dystansuje się on od stanowisk filozoficznych, jakich nie podzielał, i pozytywnie w konstruowaniu pojęć, których przynależność dyscyplinarna była na tyle nieokreślona, że redukcja ich znaczenia do znaczenia terminów dobrze już zdomowionych w istniejących dyscyplinach wiedzy mogła być atrakcyjna zarówno dla jego krytyków, jak i adherentów. Twórczość tę trzeba zatem lokować w dwóch wymiarach: wymiarze dystansu wobec tego, co stanowiło w jego pojęciu zastaną konfigurację pojęć określających język analityczny filozoficznej refleksji nad współczesną humanistyką i w wymiarze afirmacji dla nowych sposobów kategoryzowania pola epistemologicznego, jakie wyznacza miejsce dyscyplin nauk humanistycznych pośród innych nauk.

Patrząc na tę kwestię z perspektywy historycznej, można więc skonstatować, że wysiłki Foucaulta koncentrowały się na wypracowaniu aparatu analitycznego stosownego wobec przestrzeni teoretycznej, w której można by było identyfikować przedmioty, formy ich obecności, dla których nie było miejsca w typach analiz, jakie zastał. Potrzebę takich analiz motywował własną wrażliwością na współczesność i w niej dostrzegął zasadnicze wyzwanie dla myśli. Foucault chciał poszerzać szczelinę między fenomenologią a strukturalizmem do rozmiarów osobnego pola badań, w którym miejsce podmiotu będą zajmować figury myśli alternatyw-

ne względem pojęć fundujących rozwijającą się od początku XIX w. antropologię. Chodziło więc o fundamentalny zwrot, o wynalezienie punktu oparcia dla analiz, które przesunęłyby w nieodwracalną przeszłość filozoficzne próby ufundowania nauk humanistycznych, otwierając zarazem dostęp do obszarów ich problematyzacji wcześniej nieznanymi.

Stąd radykalizm w określaniu roli, jaką jego zdaniem powinien brać na siebie współczesny intelektualista, filozof świadomy wagi wyborów teoretycznych, przed jakimi stoi. Pisał więc:

Marzę o intelektualistcie niszczycielu świadectw i uniwersaliów, o kimś, kto pośród inercji i ograniczeń współczesności umiejscawia i oznacza słabe punkty, luki, linie sił, kto nieustannie przemieszcza siebie, o kimś, kto nie wie dokładnie dokąd zmierza ani jak będzie myśleć jutro, ponieważ jest nadto zatroskany terażniejszością (...). (Foucault 1996: 225)

Stąd też niepewny i rwany ruch myśli Foucaulta. W *Archeologii wiedzy* nie bez powodu własny wywód charakteryzuje on w sposób, w którym nakładają się na siebie potrzeba radykalizmu myśli i niepewność co do jej praw. „Stąd ostrożna, kulejąca jakby linia niniejszego tekstu: w każdej chwili tworzy on dystanse, określa ze wszystkich stron swoje położenie, po omacku szuka swoich granic, potyka się o to, czego nie chce powiedzieć, kopie po obu stronach rowy, aby wytyczyć własną drogę; w każdej chwili ostrzega przed możliwą pomyłką. Wyjawia, czym jest, nie omieszkawszy przedtem powiedzieć: nie jestem ani tym, ani tym” (Foucault 1977: 42). Nie znajdziemy w jego twórczości jednego toru myśli, co dopełnia się stopniowo rozstrzygnięciami w kształt historii systemów myśli. Przeciwnie, Foucault faworyzuje we własnym ruchu myśli możliwość myślenia inaczej, przywilej twórczych umysłów:

Cóż to, wyobrażacie sobie, że wkładałbym w pisanie tyle wysiłku i czerpał zeń tyle przyjemności, że poświęciłbym mu się z takim uporem, gdyby nie było to budowanie – ręką nieco gorączkową – labiryntu, w który się zagłębiam, labiryntu, w którym mógłbym przesunąć miejsce mojej wypowiedzi, otworzyć przed nią podziemia, zepchnąć ją w dół daleko poza nią samą, znaleźć perspektywę, która by uogólniła i zniekształciła jej drogę – w którym mógłby zgubić się i ukazać w końcu oczom, których nigdy więcej nie spotkam? (Foucault 1977: 43)

3. Metodologiczna poprawność i metodologiczna twórczość

Metodologiczna poprawność sytuuje poznający podmiot względem układu odniesienia utworzonego z aktualnej wspólnoty uczonych i tradycji dyscyplinarnej. Z jednej strony zatem to wspólnota uczonych uprawiających jakąś dyscyplinę wywiera

swój wpływ na dzielenie przez uczonych norm, zasad i treści, jakie składają się na sposoby poznania, o których się sądzi, że są najbardziej efektywne poznawczo. Konsensus jest tu wartością, o którą warto zabiegać choćby tylko z uwagi na znaczenie więzów komunikacji, jakie są niezbędne dla podtrzymywania wspólnoty. Wymiana myśli, doświadczeń, rezultatów badań, wątpliwości i sposobów problematyzacji, a także dystrybucja wewnątrz społeczności uczonych prestiżu, zaufania i innych wartości zapewniających spójność wspólnocie, nie są możliwe bez odpowiedniego poziomu sprawności przepływów komunikacyjnych.

Z drugiej strony poprawność metodologiczna zależy od tego, w jaki sposób i jaka tradycja jest przejmowana przez tę wspólnotę. Tradycja dyscyplinarna kultury naukowej to zarówno treści poznawcze wytwarzane przez naukę minioną i usankcjonowane nauką obecną, jak i sposób przejmowania i propagacji tych treści. Status tradycji naukowej wcale nie jest jednoznaczny. Jest ona podtrzymywana i rewidowana nie tylko z uwagi na zmienny obszar wiedzy sankcjonowanej, ale także ze względów czysto społecznych, jak podtrzymywanie rangi „eponimów” społeczności akademickich i pielęgnacja statusu prekursorów istotnych dla nich, albo ze względu na rodzaj woli wiedzy, która hierarchizuje problemy, waloryzuje ich rozwiązania i szacuje znaczenie aktualnych przeszkód poznawczych. Ich znaczenie aktualne wyłania się właśnie z rozumienia tradycji dyscyplinarnej. Tak więc tradycje dyscyplinarne to nie tylko paradygmaty w sensie wąskim, pojmowane jako niewątpliwe osiągnięcia naukowe, które mają moc wzorca dla przyszłych badań, to także sposoby lokowania ich w czasie efektywnej historii nauk. Tak rozumiana tradycja dyscyplinarna pozwala zarówno oceniać znaczenie osiągniętej wiedzy dla przyszłych badań, jak i jej znaczenie dla oszacowania tego, jaką przeszłość wiedzy należy zrewaloryzować z uwagi na zmienność jej stanu aktualnego, a jaką zachować jako dobro przejęte.

Tak więc nauka w swym dyscyplinarnym kształcie, gdy lokuje się w czasie, pojmuje się jako proces ortohistoryczny, tj. waloryzujący efektywność upływu czasu dla oceny wartości wiedzy, jaka się temu upływowi oparła, i dla oceny jej możliwości kreatywnych.

Układ, który obejmuje metodologiczną poprawność ma zatem charakter bipolarny i składa się z ośrodka myśli ciężącego ku tradycji dyscypliny oraz vis-à-vis niego, ośrodka integracji aktywizmu poznania wokół spójności zapewnianej przez wspólnotę uczonych. Raz to tradycja, a innym razem wspólnota dyktuje sposoby, za pomocą których umysł naukowy określa swe wybory i preferencje w odniesieniu do metody.

Brak w tym układzie samego przedmiotu poznania jest jedynie konsekwencją uznania pierwszeństwa pewności jako wartości metody przed prawdą jako wartością wiedzy. Prawda bowiem rozpościera swe terytorium daleko poza granicami dyscypliny. Inaczej mówiąc, wiedza uznana za prawdziwą, choć być może wy-

tworzona poza granicami dyscypliny, zawsze może okazać się wiedzą użyteczną w granicach potrzeb dyscyplinarnych. Nie znaczy to oczywiście, że prawda przestaje być dla naukowców kierujących się metodologiczną poprawnością czymś istotnym. Jej miejsce jest ważne, ale poza bipolarnym układem. Dlatego obecność przedmiotu poznania zaznacza się w tym układzie w pozametodologicznych aspektach poznania: wyraża się w preferencjach wobec pytań, z których, jedne są bardziej interesujące od innych; w stosunku do przeszkód epistemologicznych, z których jedne są doniosłe poznawczo, a inne mają niewielkie znaczenie, w decyzjach dotyczących tego, jakie wyjaśnienie lub interpretacja są zadawalające itp.

Biegun tradycji, gdy z większą siłą aktywizuje umysł naukowy zarazem marginalizuje, wygasza oddziaływanie aktualnej wspólnoty. Znaczenie tej ostatniej określa wówczas konkurencyjność różnorodnych wątków tradycji wyrażana w zmienności przekonań co do doniosłości dla aktualnego poznania odróżnialnych od siebie nawiązań do niej. W retroaktywnym odniesieniu do osiągnięć nauki minionej kształtuje się pogląd na poprawny, interesujący, efektywny sposób korzystania z jej dorobku. Ponieważ przedmiot poznania na ogół opiera się silniej na poznaniu niż tradycja, to autorytet mistrza, celebrysa tradycji, może uczynić jakiś wątek tradycji dominującym. Może więc także znacząco wpłynąć na kierunek przyszłych badań. Autorytet czy też mistrz myśli, jest interpretatorem tradycji, którego zdolność panowania nad umysłami współmyślących opiera się na ich przekonaniu, że zbliżył on najbardziej tradycję do samego przedmiotu, a w związku z tym trzeba podążać za jego rozstrzygnięciami, ponieważ to one, nielosowo, zbliżają do prawdy. Wpływ ten jest jednak chwiejny, wspólnoty uczonych wciąż potrzebują nowych autorytetów, tj. wciąż nowych sposobów określenia się wobec tradycji. Podobnie jak przedmioty poznania, one też stawiają opór. Żaden bowiem wybór tradycji nie jest w stanie rozwiązać wszystkich wątpliwości umysłu naukowego, a nowe do niej nawiązanie pozwala zapomnieć o tych problemach, często uporczywych, w których odzywał się głos przeszkody epistemologicznej. Dlatego też tak funkcjonujący układ metodologicznej poprawności określa wspólnoty jako efemerydy wyborów tradycji rządzonych autorytetami. W tle tych wyborów dokonuje się dramat nieprzejrzystości przedmiotu dla poznania, ujawnia się siła wyzwania, jakim jest on dla tradycji w konfrontacji z wolą wiedzy, której siły nie da się oszacować wartością metody.

Inną dynamikę poznania realizuje zaś ta postać bipolarnego układu, w którym to wspólnota podporządkowuje rygorami metody umysł naukowy i marginalizuje znaczenie tradycji. Ośrodek dynamiki procesu orto-historycznego nauki przesuwają się w stronę bieguna wspólnoty. Metodologiczną poprawność wyraża wówczas zdolność umysłu naukowego do uczestnictwa w zbiorowym wysiłku poznawczym, który pozwala metodę uczynić pewniejszą, mniej zawodną, obejmującą

większą klasę przedmiotów. Zasadniczo metoda jest dostępna w równym stopniu dla wszystkich członków społeczności. Nie limituje tego dostępu tradycja, lecz biegłość i pomysłowość w jej zastosowaniu. Dyspozycyjność metody polega tu głównie na jej dwóch cechach. Po pierwsze, dobra metoda nadaje się do zastosowania nawet w najbardziej cząstkowych ujęciach przedmiotu, co pozwala skupiać wspólnotę wokół tego samego horyzontu problemów, a wyniki jej zastosowania, przynajmniej *de iure*, dają się łączyć we wspólny korpus wiedzy. Po drugie, metoda jest elementem podtrzymującym spójność wspólnoty uczonych, ponieważ jest komunikacyjnie eufunkcjonalna, daje się stosunkowo łatwo przenosić z jednej wspólnoty do drugiej, nawet wówczas, gdy ich tradycje są odmienne. To zróżnicowanie sprzyja zresztą uniwersalizacji metody i zacieraniu w umyśle naukowym elementów nieaktywnych w metodzie, a pochodzących z tradycji. W społeczności tak określonej lepszy dostęp do przedmiotu poznania zyskuje się nie przez zbliżenie do niego poprzez tradycję dyscyplinarną, ale dzięki sprawności, efektywności metody. Autorytatywna jest tu sama metoda, a nie najbardziej obeznany w celebrowaniu tradycji mistrz. Anonimowość, zdepersonalizowana forma przekazywanych w społeczności uczonych treści z zasady zrównuje wszystkich. To tradycje są tu najłatwiej rozpoznawalnymi przeszkodami epistemologicznymi i wokół prób ich pokonania skupia się wysiłek aktualnej wspólnoty.

Stąd też – przy takim właśnie rozumieniu zróżnicowania przebiegu ortohistorycznego procesu nauk – można dostrzec także bipolarny układ dyscyplin naukowych: na jednym krańcu są te, w których tradycja jest wyzwaniem do jej przekroczenia, w których wola wiedzy lokuje się, kosztem tradycji dyscypliny, w zbiorowym wysiłku aktualnej wspólnoty uczonych w poszukiwaniu najbardziej efektywnych dla pozyskania wiedzy form konfrontacji metody z przedmiotem poznania. Wola ta zawsze dominuje nad kompetencjami oceny przeszłości wiedzy dyscyplinarnej i zdolności przysposobienia jej minionych osiągnięć do rozwiązywania aktualnych problemów. Na drugim krańcu tego układu znaczenie metody dla wspólnotowego charakteru pracy badawczej zaznacza się mniej wyraźnie. Dominują tu mistrzowie interpretacji, a biegłość w nawiązywaniu do tradycji dyscypliny, umiejętność odkrywania prekursorów, stanowią pierwszorzędne składniki kompetencji podmiotu poznania. Zmiana sposobu, w jaki postrzega się i waloryzuje tradycję dyscyplinarną zmienia bowiem także aktualną konfigurację hierarchii problemów i przekształca horyzont oczekiwań wobec oszacowanych już co do swej wartości poznawczej wyników badań.

Metodologiczna poprawność to efekt reaktywnej postawy myślowej wobec tradycji lub przejaw konformizmu wobec wspólnoty uczonych, o ile jej spójność zapewnia metoda. W obydwu przypadkach rola twórczości metodologicznej jest znacznie ograniczona. „Reżim tradycji” działa jednak inaczej niż „reżim aktualnej wspólnoty”.

Umysł naukowy, gdy staje się więźniem tradycji dyscyplinarnej, stawia ją zawsze przed tym celem badania, jakim jest zwiększanie efektywności metody w przyswajaniu coraz to bardziej zróżnicowanego zakresu przedmiotów poznania. Jego aktywność zbliża się do formy opisanej przez Thomasa Kuhna jako „rozwiązywanie łamigłówek”. Ma też wiele wspólnego z działalnością *bricoleura* w sensie wskazywanym przez Claude’a Lévi-Straussa. Ograniczenie środków metody pozostających do dyspozycji nie jest tu nigdy traktowane jako przeszkoda poznawcza. Okazać się więc może, iż inercja umysłu naukowego wpisana w posłuszeństwo wobec tradycji dyscypliny nadaje jego aktywności twórczej postać ograniczoną w taki sposób, że umysł ten uwalnia się od wyzwań związanych z powiększaniem zakresu przedmiotów wiedzy na rzecz zagwarantowania jej możliwie największych stopni spójności. Taka strategia chroni granice dyscypliny i wzmacnia możliwości uszczegółowienia badania. Tym niemniej poświęcanie możliwości poznawczych, jakie tkwią w ryzyku związanym z eksperymentowaniem z metodą w imię zachowania związków z tradycjami badawczymi dyscypliny, w obronie ładu wiedzy podtrzymywanego przez tych, których biegłość w interpretacji tej przeszłości, jest największa pułapką dla twórczych możliwości umysłu naukowego właśnie tam, gdzie warunkiem dostępu do nowej sfery przedmiotowej jest innowacja metodologiczna. Funkcje poznawcze użytku z teleskopu można przekształcić tak, by znosić ograniczenia jego optyki poprzez innowacje technologiczne, można też sprawić, by nie odróżniał się on istotnie w swych zastosowaniach od kalejdoskopu.

„Reżim aktualnej wspólnoty” narzuca zaś odmienny rodzaj ograniczenia. Tu metodologiczny instrument, świadectwo przynależności do wspólnoty uczonych, kieruje świadomością poznającą w taki sposób, że zachowanie sprawności i poszerzanie granic stosowalności metody wspólnota stawia zawsze przed wrażliwością na zróżnicowanie przedmiotów badania i historyczną tożsamość dyscypliny. Siłą atrakcji takiego podejścia jest oczywiście rysująca się w praktykowaniu metody możliwość poszerzania jej zastosowań przy jednoczesnym zachowaniu efektywności poznania. Gdy zakres przedmiotów podatnych na oddziaływanie metody się powiększa, rośnie zaufanie do jej efektywności. Łączenie tych zdolności ma jednak ograniczenia. Słabość tego rodzaju strategii badawczej polega na ryzyku, że poznanie będzie odzwierciedlać w większym stopniu możliwości instrumentu niż własności przedmiotu. Dzieje się tak wtedy, gdy postulowany uniwersalizm metody przesłania spójność celów badawczych, gdy ulegają one rozproszeniu i zanika świadomość hierarchii problemów, a doświadczenie porażek w ich rozwiązywaniu przestaje uczestniczyć w procesie selekcji zastosowań metody. Gdy retrospektywne spojrzenie w przeszłość dyscypliny nie stanowi pouczenia dla aktualnego stosowania metody, w umyśle naukowym zacierają się cele poznania.

Warto zwrócić uwagę na to, że w obydwu modelach inaczej waloryzuje się temporalną nieciągłość procesu ortohistorycznego nauki. W „reżimie aktualnej

wspólnoty” owa nieciągłość jest wymuszana przez potrzebę rewaloryzacji osiągniętych w przeszłości wyników badań z uwagi na aktualne zastosowania metody. Natomiast w „reżimie tradycji dyscyplinarnej” zachowanie ciągłości temporalnej jest przedmiotem troski społeczności uczonych z uwagi na znaczenie tej przeszłości (prekursorzy!) dla określenia stopnia sprecyzowania problemów, jaki można ustalić w dystansie do ich formuł minionych.

W nauce dominacja metodologicznej poprawności jest zrozumiała zarówno w świetle historii nauki, jak i socjologii wiedzy – jest ona źródłem inspiracji strategii bycia w świecie uczonych i strategii poznawczych określających się przez stosunek do tradycji nauki dyscyplinarnej. Strategie te są nie tylko w miarę bezpieczne, ale dopełniają się i w synergetycznym związku wzmacniają nawzajem. A przez to są także efektywne w stopniu zależnym od samej metody i od zalet kolektywnej pracy uczonego. Ich efektywność ma sens nie tylko adaptacyjny względem zastanego porządku społeczności uczonych – przysposabiają one do tradycji i do społeczności uczonych w sposób, który wymaga ciągłego, choć często trudnego do oceny postępu w wiedzy.

Od czasu do czasu pojawiają się kontestatorzy – społeczności i metody – i wówczas twórczość, także w zakresie metody, jest stawką wartości osiągniętych rezultatów poznawczych i pozycji w świecie uczonych. Walka o własną wybitność zawsze jest samotna. Uznanie i rezultat poznawczy przychodzą niespiesznie.

4. Twórczość metodologiczna Foucaulta

Jak zatem może reagować wspólnota uczonych zdeterminowana zajmowanym miejscem w bipolarnym układzie reżimów procesu ortohistorycznego nauk na twórczość w metodzie, która przekracza zakładane przez nie standardy? W perspektywie wyznaczonej przez „reżim tradycji dyscyplinarnej” wykroczenie poza standardowe rozwiązania rozpoczyna ryzykowną grę: rodzi potępienie „uzurpatora” naruszającego obyczaje terminologiczne wspólnoty albo, z czasem, gdy nowe osiągnięcia nauki wiążą się nierozzerwalnie z nową metodą, prowadzi do akceptacji innowatora jako mistrza-celebransa innej niż do tej pory obowiązującej tradycji. Tu dobrym przykładem byłaby oferta metodologiczna Lévi-Straussa na terenie antropologii kulturowej. Istnieje też inna możliwość uczestnictwa w tej grze, związana bardziej z interesami poznawczymi aktualnej wspólnoty – innowacja metodologiczna może prowadzić do odkrycia nowych celów poznania dyscyplinarnego. Dobrym tego przykładem było wystąpienie Noama Chomsky’ego zainicjowane jego słynną recenzją z *Verbal Behavior* Burrhusa Frederica Skinnera.

Jak sam Foucault lokował się wobec alternatywy presji wywieranej przez „reżimy dyscyplinarnej tradycji” lub „reżimy aktualnej wspólnoty” uczonych? W jaki sposób określał się wobec reżimów wiedzy, w jakich, chcąc nie chcąc, sam uczestniczył?

Główne źródło metodologicznej inicjatywy Foucaulta to niezgodność odziedziczonej tradycji francuskiej filozofii nauk – w postaci Bachelarda epistemologii historycznej i Canguilhema historii epistemologicznej nauk – z wymogami adekwatnej metody wobec przedmiotu, jakiego tradycja ta do tej pory nie obejmowała. Przedmiot ten, dyskursy nauk humanistycznych, nie leżał jednak odłogiem, poza zainteresowaniami filozofii, czekając na inicjatywę Foucaulta, lecz był intensywnie eksplorowany przez nurty myślowe inspirowane bądź fenomenologią, bądź strukturalizmem. Trzeba było zatem konfrontować się nie tylko z pewnym przedmiotem w ramach tradycji badawczej jakoś już przejętej, ale także z aktualnymi wspólnotami badawczymi dysponującymi własnym zapleczem metodologicznym. Konfrontacja tych różnorodnych pozycji badawczych łatwo prowadziła do konstatacji, że żadna z nich samodzielnie nie stanowi zadowalającego programu analizy dyskursów nauk humanistycznych, a główne odmiany ich analizy nie dają się ze sobą uzgodnić.

Po jednej stronie mamy zatem rozstrzygnięcia Bachelarda i Canguilhema.

Ten pierwszy oddziela starannie dwa sposoby analizy rezultatów intelektualnej pracy umysłu – epistemologie przeznaczone są do krytyki nauk, poetyki natomiast udzielają swego krytycyzmu analizie twórczości słownej. Choć obydwa typy analizy łączy podejście, które Bachelard nazwał fenomenologią, to różnice w sposobach epistemologicznego i poetycznego fenomenologicznego ujmowania przedmiotów są nieprzekraczalne. Przedmiot epistemologii ujmowany jest historycznie, przedmiot poetyki jest zaś traktowany jako „przedmiot natychmiastowy”.

Wystarczy mówić o przedmiotach, aby żywić przekonanie, że jest się obiektywnym. Przy pierwszym jednak zbliżeniu przedmiot bardziej nas wybiera niż my jego, a to, co uważamy za nasze najgłębsze sądy o rzeczywistości, to często tylko świadectwo niedojrzałości naszego myślenia. (...) W rzeczywistości obiektywizm naukowy jest możliwy tylko wtedy, kiedy zrywamy więź z przedmiotem natychmiastowym, kiedy opieramy się pokusie pierwszego wyboru, kiedy zatrzymujemy myśli i tym myśлом, myśłem zrodzonym z pierwszej obserwacji, zaprzeczamy. Wszelki obiektywizm, należycie zweryfikowany, odrzuca pierwszy kontakt z przedmiotem. (...) Poezja i nauka znajdują się w zasadzie na przeciwległych biegunach. Filozofia może co najwyżej marzyć o tym, by stworzyć między poezją i nauką komplementarność, połączyć je jako dwa odpowiadające sobie przeciwieństwa. Należy więc przeciwstawić ekspansywnemu duchowi poetyckiemu milczący duch naukowy, u którego antypatia jako punkt wyjścia jest przejawem zdrowej ostrożności. (Bachelard 1975: 27–28)

Toteż „akt epistemologiczny” ma zupełnie odmienną naturę niż „akt poetycki”. W rezultacie filozofia nauk Bachelarda blokuje możliwość ujęcia swymi środkami dyskursów wiedzy nauk humanistycznych. Poznanie humanistyczne w ujęciu Bachelarda jest bowiem praktyką, a nie teorią. Dlatego epistemologia historyczna

nie ma adekwatnych narzędzi analitycznych wobec „przedmiotu natychmiastowego”, rezultatu „aktu poetyckiego”.

Canguilhem natomiast, pragnąc uniknąć naturalizmu w rozumieniu przedmiotu historii epistemologicznej, uznaje, że jest nim historyczność dyskursów nauk. Autonomia refleksji epistemologicznej zasadza się właśnie na różnicy między przedmiotami nauk – te istnieją w naturze – a przedmiotami historii epistemologicznej – te są obiektami kulturowymi. (Canguilhem 2005: 198–207). Problem, jaki Foucaultowi przedkłada historia epistemologiczna Canguilhema leży w tym, że przedmioty nauk humanistycznych nie są przedmiotami naturalnymi, są one tak samo jak przedmioty historii epistemologicznej dyskursami. W ten sposób, paradoksalnie, antynaturalizm Canguilhema blokuje drogę do kontynuacji historii epistemologicznej na terenie nauk humanistycznych.

Po drugiej stronie trzeba było skonfrontować się ze strukturalizmem i fenomenologią, lecz w sposób, który zakłada uprzednią ich wzajemną konfrontację. Akceptowane przez Foucaulta podejście Bachelarda i Canguilhema łączące krytykę epistemologiczną nauk z ich historią nakazuje zachowanie dystansu zarówno względem fenomenologicznego konstruktów „podmiotu założycielskiego” (Foucault 2002: 34), jak i względem strukturalistycznej idei „uniwersalnego zapośredniczenia” przez logos, „który podnosi to, co jednostkowe do rangi pojęć i pozwala ostatecznie rozwijać niezapośredniczonej świadomości całą racjonalność świata” (Foucault 2002: 35).

W rezultacie jako pozytywna propozycja wyłania się Foucaulta archeologia, w swych licznych odmianach, ze swymi alternatywnymi wobec ujęć tradycyjnych środkami analityki wiedzy, jakimi są pojęcia *episteme*, dyskursu, archiwum i historycznego *a priori*. Konkurują one z ustalonymi wcześniej kategoriami – archeologia nie jest po prostu historią, jaką znają historycy, nie jest też psychoanalizą w sensie Bachelarda, choć odkrywa ona „pozytywną nieświadomość wiedzy”; dyskurs to nie „język” w sensie, jaki stworzyli językoznawcy i przejęli antropologowie kultury, w abstrakcji od zdarzeniowej postaci „wypowiedzi”, archiwum zaś to „ogólny system formowania się i przekształcania wypowiedzi” (Foucault 1977: 165), a nie ich zbiór, ale też *episteme* to ani mentalność, w sensie znanym francuskiej historii idei, ani jedność kulturowa. Historyczne *a priori* nie ma nic wspólnego z funkcjami podmiotu transcendentalnego.

Trzeba więc zgodzić się z komentarzem Gaara Gilliana:

Pisma Michela Foucaulta stanowią osobiwe wyzwanie dla następczych ich interpretacji, ponieważ interpretacje te nie mogą ominąć warunków, które on sam dla nich ustanowił. Ani autor, ani *oeuvre*, ani intencjonalność, ani konstytuująca subiektywność, ani doświadczenie, ani linearna historia nie mogą, zgodnie z Foucaultowską krytyką historii intelektualnej i fenomenologicznej teorii języka, dostarczyć kategorii, wokół których można by formować interpretacje. (Gilian 1994: 34)

Nie wszyscy chcą lub potrafią sprostać takiemu wyzwaniu. Tradycja dyscyplinarna lub konsensus obowiązujący w danej społeczności uczonych mogą prowadzić i często prowadzą do odczytań, które wcale nie uczestniczą w ruchu twórczej myśli, ale przeciwnie, są wyrazem nietwórczego konformizmu.

Dobrym tego przykładem jest wymiana między komentatorami i krytykami pism Foucaulta a nim samym, jakiej echo można odnaleźć w dwóch jego krótkich tekstach opublikowanych w „Diacritics”, czasopiśmie wydawanym przez John Hopkins University Press (Foucault 1971a; 1971b). Polemikę wywołał tekst George’a Steinera zatytułowany *The Mandarin of the Hour. Michel Foucault* (1971: 8). Autorska swada Foucaulta należy już do historii kontekstu publikacji jego książek, lecz enumeracja zabiegów adaptacyjnej krytyki, która redukuje oryginalne efekty zastosowania metodologicznej twórczości do wyobrażeń na temat warunków metodologicznej poprawności, jest i dziś pouczająca. Pośród nieporozumień i przeinaczeń warto zwrócić uwagę na dwa typy zabiegów. Pierwszy to lokowanie tekstu w kontekście teoretycznym, do którego się on nie odnosi. To głównie efekt reaktywnej lektury, która poszukuje najpierw kontekstu wypowiedzi, a dopiero później przedmiotu, do którego się on odnosi. Tu dobrym przykładem – niestety, jednym z wielu tego rodzaju – jest umiejscowienie przez jednego z polemistów, Steinera, Foucaultowskiej „archeologii” w kontekście jego rzekomych freudowskich źródeł. Rozległość pola parafrazy pojęcia „archeologii” na terenie humanistyki może być rzeczywiście zastanawiająca (Bytniewski 2013: 81–114), Foucault korzysta jednak z Kantowskiego sposobu użycia terminu, dostosowując jego znaczenie do celów, jakich Freud w ogóle nie stawiał. Inny zabieg, także użyty wobec tekstów Foucaulta i przez niego wskazany, to swego rodzaju intelektualny dekupez polegający na tworzeniu swobodnej kompozycji intelektualnej z fragmentów rozumowań, które oczyszczone z tych, które umykają rozumieniu interpretatora, uzupełniane są fragmentami rozumowań własnych, lecz bez troski o przedmiot, który jest stawką wartości wszystkich tych rozumowań.

Między publikacją *Historii szaleństwa* a publikacją *Słów i rzeczy* pozycja Foucaulta w społeczności uczonych zmienia się diametralnie. *Słowa i rzeczy* wywołały komentarze, które już nie milkły, ale wzmagały się chóralnie po każdej publikacji za życia, a także po śmierci ich autora. Świadczenia recepcji tych głosów, które z zewnątrz dobiegały do Foucaulta, obok świadectw szacunku i podziwu pozwoliły doświadczyć mu samotności właściwej dla myśli przecierających bezdroża, pozbawionych kolein, w jakie chętnie podążają zwykle komentatorzy cudzych dokonań intelektualnych. Myśl, gdy nawiązuje więź ze swym przedmiotem i tak zmierza do prawdy, jest słaba. Opór może jej stawić wszystko, także inna myśl i im bardziej będzie ona stereotypowa, tym łatwiej się będzie powielać. Gorzko brzmią słowa Foucaulta, jakie padają w wywiadzie udzielonym *Esprit*: *Mon étrangeté si peu légitime* [„Moja obcość jest tak mało uprawniona”] (Foucault 1994: 673). Możemy

odczytać je w kontrapunkcie do frazy poezji René Chara: *Développez votre étrangeté légitimé* [„Rozwijajcie prawowitą swą niezwykłość”] (Eribon, 2005: 9).

Literatura

- Bachelard G., 1975, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, przedm. J. Błoński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bytniewski P., 2013, *Dyskursy wiedzy. Michaela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Canguilhem G., 2005, *The Object of the History of Science* [w:] *Continental Philosophy of Science*, G. Gutting (ed.), Malden–Oxford–Victoria: Blackwell Publishing.
- Eribon D., 2005, *Michel Foucault. Biografia*, tłum. J. Levin, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault M., 1971a, *Monstrosities in Criticism*, *Diacritics*, vol. 1, no 1.
- Foucault M., 1971b, *Foucault responds 2*, *Diacritics*, vol. 1, no 2.
- Foucault M., 1977, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault M., 1994, *Réponse à une question* [*Esprit*, nr 371, maj 1968] [w:] *idem, Dits et Écrits*, vol. 1, Paris: Gallimard.
- Foucault M., 1996, *End of Monarchy of Sex* [w:] *idem, Foucault Live (Interviews 1961–1984)*, S. Lotringer (ed.), trans. L. Hochroth, J. Johnston, New York: Semiotext(e).
- Foucault M., 2002, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M., 2010, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gilian G., 1994, *Foucault's Philosophy* [w:] J. Bernauer, D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*, Cambridge–London: MIT Press.
- Herer M., 2010, *Od tłumacza* [w:] M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Steiner G., 1971, *The Mandarin of the Hour. Michel Foucault*, *The New York Times Review of Books*.