

Michel Foucault
Porządek dyskursu



słowo/obraz terytoria

Minerwa. Biblioteka Filozofii i Historii Filozofii
pod redakcją Leszka Brogowskiego

MICHEL FOUCAULT

Porządek dyskursu

Wykład inauguracyjny wygłoszony
w Collège de France 2 grudnia 1970



Przełożył Michał Kozłowski

słowo/obraz terytoria

W wykład, który mam dzisiaj wygłosić i który będę musiał, być może, kontynuować przez lata, chciałbym móc wśliznąć się bezszelestnie. Zamiast zabierać głos, wolałbym raczej być objęty przez mowę i niesiony poza wszelki możliwy początek. Pragnąłbym zobaczyć się dopiero w chwili, gdy mówię głosem bez imienia poprzedzającego mnie od dawna. Wystarczyłoby mi wtedy powiązać, podążyć za zdaniem, usadowić się, nie zdając sobie z tego sprawy, w jego szczelinach, tak jakby ono samo dawało mi znak, utrzymując się, w danej chwili, w zawieszeniu. Nie byłoby wtedy początku, a ja sam, zamiast być tym, od którego pochodzi dyskurs, byłbym raczej zdany na przypadkowość jego biegu, niczym niewielkie niedopełnienie, punkt jego możliwego zaniku.

Chciałbym mieć za sobą (jako że dawno już zacząłem mówić, powielając z góry to, co powiem teraz) głos mówiący tak oto: „Trzeba kontynuować, nie mogę kontynuować, trzeba kontynuować, trzeba wypowiadać słowa takie, jakie są; trzeba je wypowiadać, aż do momentu kiedy^ś mnie odnajdą, kiedy to one mnie wypowiedzą. Dziwne to cierpienie, dziwny brak. Trzeba iść dalej. Być może to już się stało, być może słowa już mnie wypowiedziały, być może przywiodły mnie do progu mojej historii, przed bramę, która otwiera tę historię. Zdziwiłoby mnie, gdyby miała się ona otworzyć”.

Wielu, jak sadzę, ma podobne pragnienie, żeby nie musieć zaczynać. Podobne pragnienie, by się odnaleźć, wejść do gry od drugiej strony dyskursu; nie musieć z zewnątrz brać pod uwagę tego, co może on nieść jednostkowego, niepokojącego, być może złowrogiego. Temu tak powszechnemu życzeniu instytucja odpowiada ironicznie, nadając tym początkom charakter uroczysty, otaczając je kręgiem uwagi i milczenia, narzucając im, jakby z oddali, zrytualizowane formy.

Pragnienie mówi: „Nie chcę musieć wchodzić samo w ten przypadkowy porządek dyskursu; nie chcę mieć z nim do czynienia w tym, w czym jest rozstrzygający i decydujący. Chciałbym, żeby był wszędzie wokół mnie, cichy, przezroczysty, głęboki i nieokreślenie otwarty. Tam, gdzie inni odpowiadaliby na moje oczekiwanie i skąd prawdy wyrzucałyby się jedna po drugiej. Mnie pozostałoby tylko pozwolić się nieść, w nim i przez niego, w beztroskim dryfowaniu”. Instytucja zaś odpowiada: „Nie masz się czego obawiać, zaczynaj. Wszyscy jesteśmy tu po to, by ci pokazać, że dyskurs jest zgodny z prawem; że od dawna już troszczymy się o jego publiczne przejawy. Miejsce dla niego zostało przygotowane; miejsce, które go uczy, ale i rozbroi. A nawet jeśli zdarzy mu się zachować jeszcze jakąś moc, to zachowa ją właśnie dzięki nam i tylko dzięki nam”.

Być może jednak ta instytucja i to pragnienie nie są niczym innym, jak tylko dwiema przeciwstawnymi reakcjami na tę samą obawę: obawę o to, czym jest dyskurs w swej materialnej rzeczywistości rzeczy wypowiedzianej i zapi-

sanej. Jest to obawa o tę przejściową formę istnienia, skazaną niewątpliwie na wymazanie w biegu czasu, który do nas nie należy. Obawa odczucia w tej czynności, tak codziennej i szartej, mocy i niebezpieczeństw trudnych do wyobrażenia. Obawa dostrzeżenia walk, zwycięstw, ran, panowania i niewoli we wszystkich tych słowach, których chropowatość wygładziło długotrwałe używanie.

Cóż jednak jest tak niebezpieczne w fakcie, że ludzie mówią, że ich dyskurs mnoży się w nieskończoność? Gdzie właściwie tkwi zagrożenie?

*

Oto hipoteza, którą chcę wysunąć dzisiejszego wieczoru, aby ustalić miejsce - lub raczej bardzo prowizoryczny teatr - pracy, którą wykonuję: podejrzewam mianowicie, że w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności.

Spółeczeństwo takie jak nasze zna, rzecz jasna, procedury wykluczenia. Najbardziej oczywista, najbliższa nam, to zakaz. Dobrze wiemy, że nie mamy prawa powiedzieć wszystkiego, że nie możemy mówić o wszystkim w każdej sytuacji, wreszcie - że byle kto nie może mówić o byle czym. Tabu przedmiotowe, rytuał okolicz-

ności, uprzywilejowane lub wyłączne prawo podmiotu mówiącego – oto gra trzech typów zakazu, które przecinają się, wzmacniają i kompensują, tworząc złożoną sieć, nieustannie ulegającą modyfikacjom. Chcę jedynie zauważyć, że w naszych czasach obszary, gdzie sieć jest najrzadsza, gdzie mnożą się wolne przestrzenie, to właśnie obszary seksualności i polityki. Zupełnie tak, jakby dyskurs, daleki od bycia żywiołem przezroczystym i neutralnym, w którym seksualność się rozbraja, a polityka pacyfikuje, był jednym z miejsc, gdzie realizują one w sposób uprzywilejowany niektóre ze swych budzących lęk mocy. Dyskurs z trudem da się sprowadzić do czegoś nieznaczącego; zakazy, które go dotyczą, ukazują bardzo wcześnie i szybko jego związek z pożądaniem i władzą. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro dyskurs – jak pokazała nam psychoanaliza – nie jest wyłącznie tym, co ujawnia (lub ukrywa) pożądanie, lecz także samym jego przedmiotem. Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć.

W naszym społeczeństwie istnieje jeszcze inna zasada wykluczenia, nieoparta tym razem na zakazie, lecz na podziale i odrzuceniu. Myślę tu o opozycji rozumu i szaleństwa. Od głębokiego średniowiecza dyskurs szaleńca nie może cyrkulować tak jak inne dyskursy. Zdarza się, że jego mowa traktowana jest jak niebyła. A pozbawiona prawdy i ważności, nie może domagać się sprawiedliwo-

ści, nie może uwiarygodnić się w akcie kontraktu, nie może nawet dokonać transsubstancjacji, przemieniając chleb w ciało podczas ofiary mszalnej. Zdarza się jednak, że w opozycji do wszelkiej innej mowy przyznaje się jej szczególne zdolności: zdolność wypowiedzania prawdy ukrytej, zdolność przepowiadania przyszłości lub zdolność widzenia w całej naiwności tego, czego mądrość innych nie jest w stanie dostrzec. Interesująca jest konstatacja, że w ciągu wieków w Europie mowa szaleńca nie była rozumiana; albo jeśli była, to właśnie jako mowa prawdy. Opadała w nicość – odrzucana, gdy tylko ją wypowiedziano; albo przeciwnie – odkrywano w niej rozum naiwny lub przebiegły, rozum bardziej racjonalny niż ten, który należał do ludzi racjonalnych. W każdym razie, wykluczona czy też tajemnie przepelniona rozumem, mowa szaleńca, w sensie ścisłym, nie istniała. To przez jej słowa rozpoznawano szaleństwo szaleńca. Właśnie ona była miejscem, gdzie dokonywał się podział, choć sama nie była odbierana ani słuchana. Nigdy jednak, przed końcem XVIII wieku, lekarzowi nie przychodziło na myśl dowiadywać się, co właściwie zostało powiedziane (jak powiedziane, dlaczego powiedziane) w tej mowie, która przecież ustanawiała różnicę. Cały ten gigantyczny dyskurs szaleńca sprowadzał się do hałasu. Przyznawano mu głos tylko symbolicznie, na scenie teatru, gdzie występował bezbronny i pojednany, jako że grał rolę prawdy w masce.

Odpowiedzcie mi zapewne, że wszystko to dzisiaj już się skończyło lub właśnie dobiega końca, że mowa szaleńca

nie znajduje się po drugiej stronie tego podziału, że nie jest już niebyła; przeciwnie – śledzimy ją uważnie, poszukujemy w niej sensu, zarysów lub ruin dzieła. Udaje nam się nawet przyłapać tę mowę szaleńca w naszych własnych artykułacjach, w tym maleńkim rozdarciu, przez które umyka nam to, co mówimy. Jednak tak wielkie zainteresowanie nie dowodzi, że stary podział nie ma już znaczenia. Wystarczy pomyśleć o całym arsenale wiedzy, poprzez którą odszyfrowujemy tę mowę; wziąć pod uwagę całą sieć instytucji, które pozwalają komuś – lekarzowi, psychoanalitykowi – słuchać tej mowy i jednocześnie umożliwiają pacjentowi wnoszenie lub powstrzymywanie w beznaściejnym wysiłku swoich nieszczęsnych słów. Wystarczy pomyśleć o tym wszystkim, by podejrzewać, że ów podział daleki jest od wymazania. Zaznacza się on inaczej, według innych linii, poprzez inne instytucje; jego efekty również nie są takie same. Nawet gdyby rola lekarza ograniczała się do nadstawiania ucha na wreszcie wolne słowa, samo słuchanie odbywa się zawsze poprzez utrzymanie cezury. Jest to słuchanie dyskursu przenikniętego pożądaniem, który dla większej egzaltacji, czy większej trwogi, uważa się sam za obciążony strasznymi mocami. Jeśli trzeba milczenia rozumu, by pokonać potwory, to wystarczy, żeby milczenie stało w pogotowiu. Oto, gdzie utrzymuje się podział.

Uznanie opozycji prawdy i fałszu za trzeci system wykluczenia, obok dwóch pozostałych, o których mówiłem przed chwilą, jest być może posunięciem ryzykownym.

W jaki bowiem sposób możemy rozumnie porównywać przymus prawdy z podziałami takimi jak wspomniane - arbitralnymi w punkcie wyjścia lub przynajmniej zorganizowanymi wokół przygodności historycznych. Z podziałami nie tylko potencjalnie zmiennymi, lecz podlegającymi nieustannym przesunięciom, podtrzymywanymi przez cały system instytucji, które je narzucają i sterują nimi. Wszystko to odbywa się nie bez przymusu i - ostatecznie - nie bez przemocy.

Zapewne, jeśli spojrzymy nań z perspektywy zdania wewnątrz dyskursu, podział między prawdą i fałszem nie jest arbitralny ani zmienny, nie jest instytucjonalny ani oparty na przemocy. Jeśli jednak umieścimy się na innym poziomie i zadamy sobie pytanie o to, jaką była i jaką wciąż pozostaje w obrębie naszych dyskursów owa wola prawdy w ciągu wieków naszej historii, a także o to, na czym polega, w bardzo ogólnej formie, typ podziału, który wyznacza naszą wolę wiedzy, to może się zdarzyć, że ukaże się nam coś w rodzaju systemu wykluczenia (systemu historycznego, zmiennego, opartego na instytucjonalnym przymusie).

Podział ten jest niewątpliwie ukonstytuowany historycznie. Jeszcze u poetów greckich VI wieku prawdziwy dyskurs, w pełnym, wartościującym sensie tego słowa - dyskurs prawdziwy, dla którego żywiono szacunek i którego się lękano, taki, któremu trzeba było się podporządkować jako panującemu - był to dyskurs głoszony według przyjętego rytuału, w dodatku przez tego, który miał do niego

prawo. Był to dyskurs orzekający sprawiedliwość, przyznający każdemu jego część. Dyskurs, który przepowiadając przyszłość, nie tylko ogłaszał to, co miało się zdarzyć, lecz uczestniczył także w tego realizacji. Wymagał przy tym udziału ludzi i sekretnie współdziałał z przeznaczeniem. Tymczasem sto lat później najwyższa prawda nie przebywała już w tym, czy m był dyskurs, ani w tym, co robił, lecz zamieszkała w tym, co mówił. Nadszedł dzień, w którym prawda przesunęła się ze skutecznego, sprawiedliwego i zrytualizowanego aktu wypowiedzi w kierunku tego tylko, co wypowiedziane. W kierunku jego znaczenia, jego formy, jego przedmiotu i referencji. Pomiędzy Hezjodem a Platonem ustanawia się pewien podział. Odgranicza on dyskurs prawdziwy od dyskursu fałszywego. Jest to podział nowy, albowiem dyskurs prawdziwy nie jest już szlachetny ani pożądany i nie wiąże się z wykonywaniem władzy. Sofista zostaje wypędzony.

Ten historyczny podział nadał bez wątpienia naszej woli wiedzy formę ogólną. Nie przestał zarazem się przemieszczać. Wielkie przemiany naukowe mogą być czasem odczytywane jako konsekwencje odkryć, lecz mogą być także rozumiane jako przynależące do nowych form woli prawdy. W XIX wieku istniała niewątpliwie wola prawdy niewspółmierna do woli prawdy charakteryzującej kulturę klasyczną. Niewspółmierna pod względem form, które wprowadzała do gry, zakresu przedmiotów, do których się odnosiła, jak też pod względem technik, na których się

opierała. Jeśli cofnąć się nieco: na przełomie XVI i XVII wieku pojawiła się (przede wszystkim w Anglii) wola wiedzy antycypująca jej obecne treści. Kreśliła ona plany przedmiotów możliwych, obserwowalnych, mierzalnych, klasyfikowalnych. Wola wiedzy narzucała podmiotowi poznającemu (w jakimś sensie przed wszelkim doświadczeniem) pewną pozycję, pewien sposób patrzenia i pewną funkcję (raczej patrzeć niż czytać, raczej weryfikować niż komentować). Wola wiedzy narzucała (w sposób bardziej ogólny niż jakiegokolwiek określone narzędzie) poziom techniczny, który utrzymać powinny akty poznania, aby były weryfikowalne i użyteczne. Wszystko dzieje się tak, jakby od początku wielkiego podziału platońskiego wola prawdy miała własną historię, która nie jest historią przymuszania do prawdy. Przeciwnie, są to dzieje planów przedmiotów przeznaczonych do poznania, dzieje funkcji i pozycji podmiotu poznającego, dzieje materialnych, technicznych i instrumentalnych praktyk poznania.

Tak więc owa wola prawdy, podobnie jak inne systemy wykluczenia, opiera się na podstawie instytucjonalnej. Jest ona jednocześnie wzmocniana i przeprowadzana przez cały zespół praktyk, takich, rzecz jasna, jak pedagogika, jak systemy książek, wydawnictw, bibliotek, jak niegdyś towarzystwa nauk, a obecnie laboratoria. Bez wątplenia przeprowadza się ją jednak bardziej dogłębniej przez to, jak wiedza jest stosowana w społeczeństwie, jak jest waloryzowana, rozprzestrzeniana, rozdzielana i w pewien sposób przyznawana. Przypomnijmy tutaj, tylko

w sensie symbolicznym, starą grecką zasadę, głoszącą, że arytmetyka może, co prawda, być sprawą państw demokratycznych, jako że uczy stosunków równości, lecz to geometria powinna być nauczana w oligarchiach, albowiem ukazuje proporcje w nierówności.

Ostatecznie sędzę, że owa wola prawdy, oparta w ten sposób na fundamencie dystrybucji instytucjonalnej (mówię wciąż o naszym społeczeństwie), ma tendencję do wywierania na inne dyskursy swego rodzaju nacisku i jakby egzekwowania władzy przymusu. Myślę o sposobie, w jaki literatura zachodnia zmuszana była od wieków do poszukiwania oparcia w tym, co naturalne, co prawdopodobne, w szczerości, a także w nauce – mówiąc krótko, w dyskursie prawdziwym. Myślę także o sposobie, w jaki praktyki ekonomiczne, skodyfikowane jako przykazania i recepty, czasem jako moralność, dążyły od początku XVI wieku do założenia samych siebie, do własnej racjonalizacji i uzasadnienia poprzez teorię bogactwa i produkcji. Myślę ponadto o sposobie, w jaki system tak nakazowy jak system karny poszukiwał swoich podstaw lub swego uzasadnienia najpierw, rzecz jasna, w teorii prawa, a następnie, począwszy od XIX wieku, w wiedzy socjologicznej, psychologicznej i medycznej – tak jakby sama litera prawa nie mogła już być autoryzowana w naszym społeczeństwie inaczej jak tylko przez dyskurs prawdy.

Spośród trzech wielkich systemów wykluczenia, które dotyczą dyskursu: zakazanego słowa, podziału szaleństwa oraz woli prawdy, najdłużej mówiłem o tym trzecim. To

do niego właśnie przez wieki usiłowano sprowadzić dwa pierwsze. Stopniowo próbuje on zagarniać je na swój rachunek, by zarazem przekształcić je i ufundować. W czasie gdy dwa pierwsze systemy stają się coraz bardziej kruche, coraz bardziej niepewne – bo coraz bardziej przenika je wola prawdy – ten trzeci przeciwnie: wzmacnia się, pogłębia i staje się coraz trudniejszy do ominięcia.

A przecież bez wątpienia właśnie o woli prawdy mówimy najmniej. Tak jakby zarówno ona, jak i jej perypetie były dla nas zamaskowane przez samą prawdę, w jej koniecznym rozwoju. Powód może być następujący: jeśli dyskurs prawdziwy nie jest już w istocie, od czasu Greków, tym, co odpowiada pożądanu, lub też tym, co posiada władzę, cóż w takim razie jest stawką w woli prawdy, woli wypowiedzenia prawdziwego dyskursu, jeśli nie właśnie pożądanie i władza? Dyskurs prawdziwy, wyzwalany przez konieczność własnej formy od pożądania i uwalniany od władzy, nie może rozpoznać woli prawdy, która go przenika. Wola prawdy zaś, narzucająca się nam od długiego już czasu, ma taką naturę, że prawda, której ona pragnie, nie może już ukryć samej woli.

W ten oto sposób ukazuje się naszym oczom jedynie prawda będąca bogactwem, płodnością, siłą łagodną i podstępnie uniwersalną. Jednocześnie nie jesteśmy świadomi woli prawdy, jako nadzwyczajnej maszyny służącej do wykluczania. Wszyscy ci, którzy, punkt po punkcie naszej historii, próbowali uchwycić tę wolę prawdy i ponawiać pytanie, na przekór prawdzie właśnie, w miejscu,

gdzie prawda ta podejmuje się uzasadnienia zakazu i zdefiniowania szaleństwa - wszyscy oni, od Nietzschego do Artauda i Bataille'a, winni obecnie dostarczać nam wskazówek - bez wątpienia doniosłych - w codziennej pracy.

*

Istnieją oczywiście także inne procedury kontroli i ograniczenia dyskursu. Te bowiem, o których mówiłem do tej pory, oddziałują na swój sposób od zewnątrz. Funkcjonują jako systemy wykluczenia i odnoszą się niewątpliwie do tej części dyskursu, w której gra idzie o władzę i pożądanie.

Możemy, jak sądzę, wydzielić wśród nich inną grupę. Są to procedury wewnętrzne, ponieważ dyskursy same realizują tu własną kontrolę; procedury, które grają, wykorzystując raczej zasady klasyfikacji, organizacji i dystrybucji, tak jakby chodziło tym razem o opanowanie innego wymiaru dyskursu - wymiaru zdarzenia i przypadku.

Przede wszystkim - słowo komentarza. Przypuszczam, nie będąc tego jednak bardzo pewnym, iż nie ma społeczeństwa, w którym nie istniałyby opowieści do wygłoszenia, powtarzane, ulegające różnicowaniu; formuły, teksty, zrytualizowane zbiory dyskursów do recytowania w odpowiednich okolicznościach; rzeczy powiedziane raz, które zostają zachowane, ponieważ podejrzewamy w nich coś w rodzaju sekretu i bogactwa. Mówiąc krótko, mamy podstawy podejrzewać, że z dużą regularnością występu-

je w społeczeństwach swego rodzaju różnicowanie poziomów dyskursów: dyskursy, które „mówią się” w codziennych wymianach zdań przemijające wraz z samym aktem, który je wypowiedział, oraz dyskursy tkwiące u źródła pewnej liczby nowych aktów mowy, podejmowane ponownie, ulegające transformacjom; mówi się o nich zatem, że są to dyskursy, które w sposób nieokreślony, przekraczając własne formuły, zostały wypowiedziane, są wypowiedziane i pozostają wciąż do wypowiedzenia. Znamy je w naszym systemie kultury: to teksty religijne lub prawne, jak również te, tak interesujące, gdy rozważamy ich status, które nazywamy „literackimi”, i wreszcie, w pewnym sensie, także teksty naukowe.

Pewne jest, że to przesunięcie nie jest ani stabilne, ani stałe, ani absolutne. Z jednej strony nie ma raz na zawsze danej kategorii wyróżniającej dyskursy fundamentalne i kreujące, z drugiej zaś – masy tych, które powtarzają, objaśniają i komentują. Niemalże tekstów źródłowych ulega zmąceniu i zanika, podczas gdy komentarze przesuwają się na pierwszy plan. Jednakże sposoby ich użycia niewiele się zmieniły. Funkcja pozostaje, a owa zasada przesunięcia nieustannie powraca do gry. Radykalne wymazanie tej różnicy poziomów nie może być niczym innym jak tylko grą, utopią lub strapieniem. To gra komentarza *à la* Borges, który byłby ponownym zjawieniem się słowo w słowo (choć tym razem uroczystym i oczekiwanym) tego, co komentowane; gra polegająca na krytyce, która mówiłaby w nieskończoność o nieistniejącym dziele. Liryczne ma-

rzenie o dyskursie odradzającym się w każdym ze swoich punktów absolutnie nowych i niewinnych, dyskursie odnawiającym się nieustannie w całej świeżości, mającym za początek rzeczy, uczucia i myśli. Trwoga owego chorego z Janeta, dla którego każda wypowiedź była jak „słowo Ewangelii”, kryjące w sobie niewyczerpane skarby sensu i zasługujące na to, by być nieograniczenie odtwarzane, powtarzane i komentowane: „Kiedy myślę – mawiał on o tym, czego słuchał i co czytał – kiedy myślę o tym zdaniu, które odejdzie w nieskończoność, a którego ja być może nie zrozumiałem jeszcze do końca”.

Któż jednak nie dostrzega, że chodzi tu, za każdym razem, o anulowanie jednego z terminów tej relacji, nie zaś o zniesienie stosunku jako takiego? Stosunku, który nieustannie przekształca się w czasie; stosunku, który przybiera w danej epoce wielorakie, odmienne formy. Egzegeza prawnicza różni się mocno (i to już od bardzo dawna) od komentarza religijnego. Jedno i to samo dzieło literackie może otworzyć równocześnie drogę zupełnie odrębnym typom dyskursu. Weźmy *Odyseję* – jej pierwotny tekst został powtórzony w tej samej epoce w tłumaczeniu Bérarda, w nieograniczonych eksplikacjach tekstów, w *Ulisiesie* Joyce’a.

W tej chwili chciałbym się ograniczyć do pokazania, że w tym, co nazywamy ogólnie komentarzem, przesunięcie pomiędzy tekstem pierwotnym i tekstem wtórnym występuje w dwóch ściśle ze sobą powiązanych rolach. Z jednej strony, komentarz pozwala konstruować nieograniczoną

liczbę nowych dyskursów. Zwieńczenie tekstu pierwotnego, jego trwałość, jego status dyskursu zawsze odnawialnego, uchodzącego za nośnik złożonego lub ukrytego znaczenia, istotne bogactwo niedomówień, które mu przypisujemy – wszystko to ustanawia otwartą możliwość mówienia. Z drugiej zaś strony, komentarz ma za zadanie, niezależnie od stosowanych technik, wypowiedzieć ostatecznie to, co tam zostało bezgłośnie wyartykułowane. Winien on, wedle paradoksu, który zawsze odsuwa, przed którym jednak nigdy nie ucieknie, wypowiedzieć po raz pierwszy to, co tymczasem było już powiedziane, i powtarzać niezmordowanie to, czego przecież nigdy jeszcze nie mówiono. Bezkresne kłębienie się komentarzy dobywa się z wnętrza poprzez senne marzenie zamaskowanego powtórzenia. Na ich horyzoncie nie ma bodaj nic innego niż to, co tkwiło w nim w punkcie wyjścia – zwykła recytacja. Komentarz zaklina przypadkowość dyskursu, stając się jego częścią; pozwala co prawda powiedzieć coś innego niż sam tekst, lecz tylko pod warunkiem, że właśnie ten tekst będzie wypowiedzany i w pewien sposób dopełniony. Otwarta wielokrotność i ryzyko zostają przeniesione przez zasadę komentarza z tego, co mogłoby być wypowiedziane, na liczbę, na formę, na maskę, na okoliczność powtórzenia. Nowe nie tkwi w tym, co powiedziane, lecz w zdarzeniu jego powrotu.

Sądzę, że istnieje też inna zasada rozrzedzania dyskursu. Jest ona do pewnego stopnia dopełnieniem pierwszej. Chodzi o autora. Autora rozumianego oczywiście nie jako

mówiący osobnik, który wygłosił lub napisał tekst, lecz autora jako zasadę układu dyskursów, jako jedność i źródło ich znaczeń, jako ognisko ich spójności. Zasada ta nie działa zawsze ani w sposób stały. Wszędzie wokół nas krążą dyskursy, niezawdzięczające swego znaczenia i skuteczności autorowi, któremu je przypisano – na przykład codzienne, natychmiast wymazywane rozmowy, dekrety i umowy, które wymagają sygnatariuszy, nie zaś autora, instrukcje techniczne, które rozprzestrzeniają się anonimowo. Jednakże nawet w dziedzinach, gdzie przypisanie autorstwa jest regułą – w literaturze, filozofii, nauce – widzimy od razu, że nie odgrywa ono zawsze tej samej roli. W średniowieczu przypisanie autorstwa było – w porządku dyskursu naukowego – niezbędne, jako że stanowiło indeks prawdy. Uważano, że zdanie zawdzięcza swą wartość naukową jego autorowi. Począwszy od XVII wieku funkcja ta w dyskursie naukowym stopniowo zanika. Jej zadaniem jest już tylko dać nazwę twierdzeniu, zjawisku, przykładowi lub objawom choroby. Z kolei w porządku dyskursu literackiego, począwszy od tej samej epoki, funkcja autora nieustannie się wzmacnia. Od wszystkich te opowieści, wszystkich poematów, dramatów i komedii, którym w średniowieczu pozwalano krążyć względnie anonimowo – od nich wszystkich dzisiaj wymaga się, by powiedziały, skąd pochodzą i kto je napisał. Wymagamy, by autor zdał sprawę z jedności tekstu, który opatrujemy jego nazwiskiem. Żądamy, by ujawnił, lub co najmniej niósł przed sobą, ukryte znaczenia, które przenikają tekst; chcemy,

żeby je oparł na życiu osobistym, na przeżytych doświadczeniach, na rzeczywistej historii, która była przy ich rodzinach. Autor jest tym, który niepokojącemu językowi fikcji nadaje jedność, węzły spójności i ugruntowanie w rzeczywistości.

Wiem dobrze, że powiedzą mi na to: „Przecież mówi tu pan autorze takim, jakiego krytyka wynajduje ponieważ, kiedy nadeszła już śmierć i nie zostaje nic oprócz masy zagmatwanej mowy magicznej. Trzeba w tym wszystkim przywrócić trochę porządku. Wyobrażenie projektu, spójności i tematyczności, której wymagamy od świadomości lub życia autora, może być w istocie rzeczy nieco fikcyjne. Nie znaczy to wszakże, iż ów rzeczywisty autor nigdy nie istniał jako człowiek, który wtargnął w domenę wszystkich zużytych słów, aby niosły w sobie jego geniusz i jego chaos”.

Byłoby oczywiście absurdem przeczyć istnieniu jednostki piszącej i tworzącej. Sądzę jednak, że – przynajmniej od pewnej epoki – jednostka decydująca się pisać tekst, w którego horyzoncie krąży możliwość dzieła, przyjmuje na siebie rolę autora. To, co pisze, i to, czego nie pisze, to, co zarysowuje, nawet jako prowizoryczny brulion, jako szkic dzieła, jak i to, co pozostawi jako codzienną wypowiedź – cała ta gra różnic przypisana jest przez rolę autora – taką jaką przyjmuje on od swej epoki, lub taką jaką sam z kolei ukształtował. Może on bowiem wstrząsnąć obrazem autora, jaki sobie wytwarzamy. To w materiale nowej pozycji autora, ze wszystkiego co mógłby powie-

dzieć, ze wszystkiego, co mówi każdego dnia i w każdej chwili - wykroi on nowy, jeszcze niewyraźny profil swego dzieła.

Komentarz ograniczał przypadkowość dyskursu przez grę tożsamości, która miała formę powtarzania tego samego. Zasada autora ogranicza tę samą przypadkowość poprzez grę tożsamości, która przybiera formę indywidualności oraz „ja”.

Trzeba nam też rozpoznać jeszcze inną zasadę ograniczającą w tym, co nie tyle nazywamy naukami, ile „dyscyplinami”. Zasadę także względną i ruchomą. Zasadę, która pozwala konstruować tylko w obrębie ścisłych reguł.

Organizacja dyscyplin przeciwstawia się zarówno zasadzie komentarza, jak i zasadzie autora. Zasadzie autora, dlatego że dyscyplinę określa się poprzez dziedzinę przedmiotów, zbiór metod, korpus zdań uznanych za prawdziwe, grę reguł, definicji, technik i instrumentów. Wszystkie one tworzą swego rodzaju anonimowy system, oddany do dyspozycji każdemu, kto potrafi się nim posłużyć, a jego sens i ważność pozostają bez związku z tym, kto był niegdyś jego twórcą. Zasada dyscypliny przeciwstawia się jednak także zasadzie komentarza. Wewnątrz dyscypliny, w przeciwieństwie do komentarza, tym, co założone w punkcie wyjścia, nie jest znaczenie, które należy odkryć, ani też tożsamość, która winna zostać powtórzona. Chodzi o to, co potrzebne jest w konstruowaniu nowych wypowiedzi. Żeby istniała dyscyplina, musi najpierw ist-

nieć możliwość formułowania, i to formułowania w sposób nieograniczony, nowych zdań.

Chodzi jednak o coś więcej. W dodatku chodzi o więcej bez wątpienia po to, by ukazać mniej. Dyscyplina nie jest w żadnym razie sumą wszystkiego, co może być prawdziwie o czymś orzeczone. Nie jest ona także zbiorem tego wszystkiego, co może być, w odniesieniu do tej samej danej, przyjęte dla zachowania spójności lub systematyczności. Medycyna nie jest ustanowiona poprzez całość tego, co prawdziwie możemy orzec o chorobie. Botanika nie może być zdefiniowana jako suma prawd dotyczących roślin. Istnieją po temu dwa powody. Przede wszystkim botanika i medycyna, podobnie jak wszystkie inne dyscypliny, zbudowane są zarówno z prawd, jak i z błędów. Błędy te nie są odpadami czy ciałami obcymi, lecz pełnią funkcje pozytywne, mają swą historyczną skuteczność i rolę, której często nie da się oddzielić od roli prawdy. Poza tym, aby zdanie należało do botaniki lub do patologii, musi spełniać warunki poniekąd bardziej surowe i bardziej złożone niż czysta i prosta prawdziwość. W każdym razie chodzi tu o warunki dodatkowe. Zdanie musi wpisać się w plan określonych przedmiotów: począwszy od końca XVII wieku, na przykład, aby zdanie było „botaniczne”, musiało odnosić się do widzialnej struktury rośliny, systemu jej bliskich i dalekich podobieństw lub mechaniki jej płynów (nie mogło już ona zachować swej wartości symbolicznej, jak to miało miejsce jeszcze w XVI wieku, ani zbioru cnót i właściwości, które przypisywano jej w antyku). Aby na-

leżeć do dyscypliny, zdanie musi posługiwać się dobrze określonymi instrumentami pojęciowymi lub technicznymi. Od początku XIX wieku zdanie nie było już medyczne, wypadało „poza medycynę”, nabierało znaczenia indywidualnej fantazji lub popularnego wyobrażenia, jeżeli grało pojęciami jednocześnie metaforycznymi, jakościowymi i substancjalnymi (jak choćby zaflegmienie, rozgrzane ciecze lub wysuszone ciała stałe). Zdanie mogło i powinno odwoływać się także do pojęć metaforycznych, lecz powinno być zbudowane według innego modelu, tym razem funkcjonalnego i psychologicznego (na przykład pojęcia podrażnienia, zapalenia lub zwyrodnienia tkanki). Chodzi jeszcze o coś więcej: aby stać się częścią dyscypliny, zdanie musi wpisać się w pewien rodzaj horyzontu teoretycznego. Wystarczy przypomnieć, że badanie języka prymitywnego, będące przedmiotem powszechnie przyjętym w XVIII wieku, wystarczyło w drugiej połowie wieku XIX do strącenia dowolnego dyskursu nie tyle w otchłań błędu, ile w chimere, w urojenie, w najczystsza językową monstrualność.

W obrębie swych granic każda dyscyplina uznaje zdania za prawdziwe i fałszywe, jednak wypycha poza swoje obrzeża wszelką teratologię wiedzy. Zewnętrzne nauki jest zarazem bardziej i mniej zaludnione, niż sądzimy. Oczywiście znajduje się tam doświadczenie bezpośrednie, przedmioty wyobrazeniowe, które nieustannie podejmują i wypędzają przekonania pozbawione pamięci, zdaje się jednak, że nie ma tam błędów w sensie ścisłym, jako że

błąd może pojawić się i być orzeczony jedynie w obrębie określonej praktyki. Krążą jednak monstra, których forma zmienia się w ciągu dziejów wiedzy. Krótko mówiąc, zdanie sprostać musi ciężkim i złożonym wymaganiom, by móc należeć do zbioru dyscypliny. Zanim zostanie nazwane prawdziwym lub fałszywym, musi się znaleźć – jak by powiedział Canguilhem – „w prawdziwości”.

Często zadawaliśmy sobie pytanie: jakim sposobem biologowie i botanicy XIX wieku mogli nie dostrzegać tego, co że to co mówił Mendel było prawdziwe. To, co Mendel mówił o przedmiotach, wprowadzało metody i lokowało się w horyzoncie teoretycznym, który był obcy biologii jego epoki. Bez wątpienia Naudin już wcześniej wysunął tezę, że cechy dziedziczne są dyskretne, jednak niezależnie od tego, jak dziwna i nowatorska była ta koncepcja, mogła ona należeć, choćby jako zagadka, do dyskursu biologii. Mendel ukonstytuował cechę dziedziczną jako absolutnie nowy przedmiot biologiczny, a to dzięki filtracji, której nigdy dotąd nie używano. Oderwał cechę dziedziczną od gatunku, oderwał ją od płci, która ją przekazuje, a dziedzina, w której ją zaobserwował, była nieograniczona, otwarta seria pokoleń, w których cecha pojawia się i znika według statystycznych regularności. Nowy przedmiot wymaga nowych narzędzi pojęciowych i nowych fundamentów teoretycznych. Mendel mówił prawdę, lecz nie był „w prawdziwości” dyskursu biologicznego swojej epoki: formowanie przedmiotów i koncepcji biologicznych odbywało się wówczas według zupełnie innych reguł. Trzeba było całkowi-

tej zmiany skali, rozwinięcia zupełnie nowego planu przedmiotów biologicznych, aby uczony wszedł w obręb tego, co prawdziwe, i aby jego twierdzenia okazały się (w przeważającej części) trafne. Mendel był prawdziwym monstrum, co powodowało, że nauka nie mogła o nim mówić, podczas gdy na przykład Schleiden, negując trzydzieści lat wcześniej, w pełni dziewiętnastego stulecia, roślinną seksualność zgodnie z regułami dyskursu biologicznego, stworzył jedynie zdyscyplinowany błąd.

Zawsze możliwe jest, że mówimy prawdę w przestrzeni dzikiej zewnętrżności, lecz w prawdziwości tkwimy tylko wtedy, gdy jesteśmy posłuszni regułom dyskursywnej „poli-dji”, którą musimy uaktywniać w każdym z jej dyskursów.

Dyscyplina jest zasadą kontroli wytwarzania dyskursu. Ustala jego granice poprzez grę tożsamości, która ma formę permanentnej reaktualizacji reguł.

W płodności autora, w wielości komentarzy, w rozwoju dyscypliny mamy zwyczaj widzieć bogactwo niewyczerpanych zasobów dla tworzenia dyskursów. Być może jednak nie są one przez to w mniejszym stopniu zasadami przymusu i prawdopodobne jest, że nie możemy zdać sprawy z ich pozytywnej i pomnażającej roli, nie biorąc pod uwagę ich funkcji – restryktywnej i ograniczającej.

*

Istnieje, jak sądzę, trzecia grupa procedur umożliwiająca kontrolę dyskursów. Tym razem nie chodzi już tylko

o zapanowanie nad władzą, której są nośnikami ani też o zaklinanie przypadkowości ich występowania. Chodzi o określenie warunków, na których wchodzi do gry, o narzucenie niosącym je jednostkom pewnej liczby reguł, aby - w tym właśnie miejscu - nie pozwolić, żeby wszyscy mieli do nich dostęp. Tym razem następuje rozrzedzenie podmiotów mówiących; nikt nie wejdzie w porządek dyskursu, jeśli nie sprostą pewnym wymaganiom lub jeśli nie jest, od początku gry, uprawniony, by to czynić. Ściślej: nie wszystkie obszary dyskursu są w równym stopniu otwarte i podatne na penetrację. Niektóre są ściśle chronione (rozdzielane i rozróżniające), podczas gdy inne wydają się niemal otwarte na wszystkie wiatry i bez wstępnych ograniczeń oddane są do dyspozycji każdego mówiącego podmiotu.

Chciałbym przywołać anegdotę na ten temat, która jest tak piękna, że drżymy, aby tylko była prawdziwa. Sprowadza ona do jednej figury wszystkie przymusy dyskursu: te, które ograniczają jego władzę; te, które panują nad przypadkowością jego przejawienia się; te, które dokonują selekcji podmiotów mówiących. Na początku XVII wieku szogun dowiedział się, że wyższość Europejczyków w nawigacji, w handlu, w polityce, w sztuce wojskowej wynika z ich znajomości matematyki. Zapragnął więc opanować tę tak cenną wiedzę. Kiedy doniesiono mu o angielskim marynarzu, który posiadał tajemnicę owego wspaniałego dyskursu, sprowadził go do swojego pałacu i tam zatrzymał. Nauki pobierał sam na sam z nauczycielem.

Poznał matematykę. Rzeczywiście udało mu się zachować władzę i dożyć późnej starości. Matematycy japońscy pojawili się dopiero w wieku XIX. Anegdota jednak na tym się nie kończy, ma bowiem swój wątek europejski. Jak chce historia, ów angielski marynarz, Will Adams, był samoukiem, cieślą, który nauczył się geometrii, żeby pracować w stoczni. Czyż mamy widzieć w tej opowieści wyraz jednego z wielkich mitów kultury europejskiej? Wiedzy zmonopolizowanej i tajemnej, charakterystycznej dla wschodniej tyranii, Europa przeciwstawiałaby więc uniwersalną dostępność poznania, nieograniczoną i wolną wymianę dyskursów?

Figura ta nie wytrzymuje jednak próby analizy. Wymiana i komunikacja są postaciami pozytywnymi, działającymi w obrębie złożonych systemów ograniczeń, bez których zapewne nie mogłyby one funkcjonować. Najbardziej powierzchowną i zarazem widoczną formą owych systemów ograniczeń jest to wszystko, co rozumiemy pod nazwą rytuału. Rytuał określa kwalifikacje, jakie musi mieć jednostka, która mówi (i która w grze dialogu, interogacji, recytacji powinna przyjmować taką, a nie inną pozycję i formułować takie, a nie inne wypowiedzi), definiuje gesty, zachowania, okoliczności i cały zbiór znaków nieodzownie towarzyszących dyskursowi; wreszcie rytuał ustala domniemaną lub narzuconą skuteczność słów, ich oddziaływanie na tych, do których są skierowane, i wyznacza granice ich wartości przymuszającej. Dyskursy religijne, prawne, terapeutyczne, a częściowo także poli-

tyczne nie dają się oddzielić od ustanowionego rytuału, który determinuje zarówno właściwości jednostkowe, jak i przyjęte role podmiotów mówiących.

Nieco inaczej funkcjonują „towarzystwa dyskursu”, mające za zadanie zachowywać lub wytwarzać dyskursy, lecz tak by krążyły one w zamkniętej przestrzeni, i dystrybuować je według ścisłych reguł, tak aby ich posiadacze nie zostali wywłaszczeni przez tę dystrybucję. Jeden z archaicznych modeli tego typu odnajdujemy w owych grupach rapsodów, którzy posiadali znajomość wierszy przeznaczonych do recytacji czy też – ewentualnie – poddawanych wariacjom i transformacjom. Jednak ta znajomość, mimo iż miała za cel wciąż rytualną recytację, była chroniona, broniona i przechowywana w obrębie określonej grupy, wyznaczonej poprzez obowiązkowe, często bardzo złożone ćwiczenia pamięci. Nauka pozwalała jednocześnie wejść do grupy i posiadać sekret, który recytacja ujawniała, nie rozgłaszając go. Zamiana ról pomiędzy słowem i słuchaniem nie była możliwa.

Oczywiście, nie ma już prawie wcale podobnych „towarzystw dyskursu”, z dwuznaczną grą sekretu i rozgłaszania. Lecz nie dajmy się zwieść, nawet w porządku dyskursu prawdziwego, nawet w porządku dyskursu publikowanego i wolnego od wszelkiego rytuału wciąż realizują się formy wchodzenia w posiadanie sekretu i niewymienialności. Całkiem możliwe, że akt pisania, taki, który jest dzisiaj zinstytucjonalizowany w książce, w systemie edycji oraz w osobie autora, pojawił się w „towarzystwie dyskursu”, towarzy-

stwie być może rozproszonym, lecz z całą pewnością wywierającym przymus. Specyfika autora, bez przerwy przeciwstawiającego samego siebie czynnościom wszystkich innych podmiotów mówiących czy piszących, nieprzechodni charakter, którego udziela swojemu dyskursowi, fundamentalna jednostkowość, którą od długiego już czasu przyznaje „pismu”, podkreślana niesymetryczność między „tworzeniem” i jakąkolwiek inną aktualizacją systemu lingwistycznego – wszystko to ujawnia w określaniu formuły istnienia pewnego „towarzystwa dyskursu” (skądinąd przy tendencji do powielania go w grze praktyk literackich). Istnieją jednak jeszcze inne formuły, funkcjonujące w całkiem odmienny sposób, według innego reżimu wykluczania i rozpowszechniania: wystarczy pomyśleć o sekrecie technicznym czy naukowym, o formach rozprzestrzeniania i obiegu dyskursu medycznego lub o tych, którzy przywłaszczyli sobie dyskurs ekonomiczny czy polityczny.

Na pierwszy rzut oka, „doktryny” (religijne, polityczne, filozoficzne) tworzą coś przeciwnego niż „towarzystwo dyskursu”. Tutaj liczba mówiących jednostek, nawet jeśli nie była ustalona, dążyła do ograniczenia; tylko między tymi jednostkami dyskurs mógł krążyć i być przekazywany. Doktryna z kolei zmierza ku rozprzestrzenianiu się. To poprzez ustanowienie jednego wspólnego i tożsamego zbioru dyskursu, jednostki, tak liczne, jak tylko możemy to sobie wyobrazić, określają swoją wzajemną przynależność. Pozornie jedynym wymaganym warunkiem jest uznanie tych samych prawd i akceptacja pewnej, mniej

lub bardziej elastycznej, reguły zgodności z prawomocnymi dyskursami. Gdyby chodziło tylko o to, doktryny nie różniłyby się prawie niczym od dyscyplin naukowych, a kontrola dyskursywna odnosiłaby się jedynie do formy bądź treści wypowiedzi, nie zaś do podmiotu mówiącego. Otóż przynależność doktrynalna podważa zarówno wypowiedź, jak i podmiot mówiący - i to jedno za pomocą drugiego. Podważa podmiot mówiący za pośrednictwem wypowiedzi i niejako wychodząc od niej, czego dowodzą procedury wykluczenia i mechanizmy odrzucenia, wchodzące do gry, w momencie kiedy podmiot mówiący formułuje jedną bądź wiele wypowiedzi niedających się zasymilować. Herezja i ortodoksja nie powstają po prostu z fanatycznej przesady w stosowaniu mechanizmów doktrynalnych, obydwie one pierwotnie tutaj przynależą. I na odwrót - doktryna podważa wypowiedzi, wychodząc od podmiotów mówiących, stanowi ona bowiem zawsze znak, manifestację i instrument uprzedniej przynależności - przynależności klasowej, statusu społecznego lub rasowego, narodowości lub interesu, walki, rewolty, oporu czy uległości. Doktryna wiąże jednostki z określonymi typami wypowiedzi i w konsekwencji zakazuje im wszystkich innych. Działając zaś w drugą stronę, posługuje się pewnymi typami wypowiedzi, aby związać ze sobą jednostki i tym samym odróżnić je od wszystkich innych. Doktryna dokonuje podwójnego ujarzmienia, podporządkowuje podmioty mówiące dyskursom, natomiast dyskursy - co najmniej wirtualnym grupom mówiących jednostek.

Jednym słowem, trzeba nam dostrzec, w dużo większej skali, ogromne rozwarstwienia w tym, co można nazwać społecznym przyswajaniem dyskursów. Edukacja z trudem odgrywa rolę prawomocnego instrumentu, dzięki któremu w społeczeństwie takim jak nasze każda jednostka może mieć dostęp do jakiegokolwiek typu dyskursu, bo wiemy już, że edukacja podąża w swojej dystrybucji, w tym, co dopuszcza, i w tym, czemu staje na przeszkodzie - wzdłuż linii naznaczonych podziałami, opozycjami i walkami społecznymi. Każdy system edukacji jest politycznym sposobem utrzymywania lub modyfikacji przyswajania dyskursów wraz z wiedzą i władzą, które te ze sobą niosą.

Zdaję sobie dobrze sprawę, że jest posunięciem bardzo abstrakcyjnym oddzielenie, tak jak to przed chwilą zrobiłem, rytuałów słownych, towarzystw dyskursu, grup doktrynalnych i przystosowań społecznych. W większości wypadków wiążą się one ze sobą i tworzą coś w rodzaju wielkich gmachów, które zapewniają dystrybucję podmiotów mówiących w różnych typach dyskursów oraz przypisanie dyskursów pewnym kategoriom podmiotów. Powiedzmy jednym słowem, że są to właśnie wielkie procedury ujarzmienia dyskursu. Czymże bowiem jest ów system nauczania, jeśli nie rytualizacją słowa, jeśli nie kwalifikacją i ustalaniem ról dla podmiotów mówiących, jeśli nie konstytuowaniem grupy doktrynalnej, choćby rozproszonej, i jeśli nie dystrybucją i zawłaszczeniem dyskursu wraz z jego władzą i wiedzą? Czym właściwie jest „pismo” (owo

„pismo pisarzy”), jeśli nie podobnym systemem ujarzmienia, który przybiera może formy nieco odmienne, lecz którego główne akcenty są analogiczne? System prawny czy system instytucjonalny medycyny – czyż one także, przynajmniej w niektórych aspektach, nie tworzą podobnych systemów ujarzmienia dyskursu?

*

Zastanawiam się, czy pewna liczba tematów filozoficznych nie ma na celu odpowiedzieć na tę grę ograniczeń i wykluczeń, a być może także ją wzmocnić.

Odpowiedzieć, proponując – po pierwsze – prawdę idealną jako prawo dyskursu i immanentną racjonalność jako zasadę jego rozwoju, wprowadzając przy tym etykę poznania, która obiecuje prawdę tylko pragnieniu samej prawdy i samemu panowaniu nad nią za pomocą myśli.

Wzmocnić ją – po drugie – przez zaprzeczenie, które tym razem odnosi się do specyficznej rzeczywistości dyskursu w ogóle.

Od czasu kiedy wykluczone zostały gry i handel sofistów, odkąd mniej lub bardziej skutecznie nałożono kaganiec ich paradoksom, wydaje się, że myśl zachodnia czuwała nad tym, aby dyskurs miał jak najmniej miejsca pomiędzy myślą i słowem. Zdaje się, że czuwała nad tym, by dyskurs jawił się tylko jako pewien wkład między myśleniem a mową; byłyby to myśl przyodziana w swoje znaki i uczy-

niona widzialną poprzez słowa lub odwrotnie - działałyby tu same struktury języka, wytwarzając efekt sensu.

Owo bardzo stare zjawisko wypadania rzeczywistości dyskursu z myśli filozoficznej przybierało na przestrzeni dziejów różne formy. Dopiero niedawno odnaleźliśmy je w postaci licznych, bliskich nam tematów.

Możliwe, że to właśnie temat podmiotu założycielskiego pozwala usunąć rzeczywistość dyskursu. Podmiot założycielski, w istocie rzeczy, ma za zadanie ożywiać dla swoich celów puste formy języka; to on, przenikając ociążałość i inercję rzeczy pustych, uchwytuje intuicyjnie sens, który jest w nich umieszczony; to on, wreszcie, ustanawia poza czasem horyzonty znaczeń, które historia będzie potem już tylko uwyrażniać i w których zdania, nauki, zbiory dedukcyjne odnajdą w ostatecznym rachunku swoją podstawę. W swoim stosunku do sensu podmiot założycielski dysponuje znakami, oznaczeniami, śladami, literami. Jednak by je objawić, nie potrzebuje pośrednictwa szczególnej instancji dyskursu.

Temat stawiający czoła tamtemu, temat pierwotnego doświadczenia, odgrywa rolę analogiczną. Przyjmuje on, że w założeniach doświadczenia, zanim jeszcze mogło się ono skupić w formie *cogito*, istniały w świecie wstępne znaczenia, w pewien sposób już wypowiedziane, ułożone wszędzie wokół nas i otwierające drogę jakiemuś pierwotnemu rozpoznaniu. Pierwsze współuczestniczenie ze światem ustanawiałoby tutaj dla nas możliwość mówienia o nim, w nim, opisywania go, nazywania, sądzenia i ostatecznie

poznania w formie prawdy. Jeśli istnieje coś takiego jak dyskurs, to czymże on może być w swej prawomocności, jeśli nie dyskretną lekturą? Rzeczy podszeptują już sens, a naszemu językowi nie pozostaje nic innego, jak tylko go podjąć. W dodatku język ten już w swym rudymmentarnym projekcie mówił nam o bycie, którego miał być osnową.

Temat uniwersalnego zapośredniczenia jest wciąż, jak sądzę, sposobem na usunięcie rzeczywistości dyskursu. Dzieje się tak na przekór pozorom. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że doszukiwanie się wszędzie ruchu logosu, który podnosi to, co jednostkowe, do rangi pojęć i pozwala ostatecznie rozwijać niezapośredniczonej świadomości całą racjonalność świata – to właśnie dyskurs, który umieszczamy w centrum spekulacji. Jednak, prawdę powiedziawszy, ten logos jest tylko już wypowiedzianym dyskursem lub raczej to same rzeczy i zdarzenia stają się w niedostrzegalny sposób dyskursem, rozwijając sekret swojej istoty. Dyskurs jest już tylko migotaniem prawdy, rodzącej się na własnych oczach. Jeśli wszystko może ostatecznie przybrać formę dyskursu, jeśli wszystko może się wypowiedzieć i jeśli dyskurs może się wypowiadać o wszystkim, to jest tak dlatego, że wszystkie rzeczy, ujawniwszy i wymieniwszy swoje sensy, mogą wejść w milczącą wewnętrzną świadomości siebie.

Czy będzie to się działo w filozofii podmiotu założycielskiego, czy w filozofii pierwotnego doświadczenia, czy też w filozofii uniwersalnego zapośredniczenia – dyskurs nie jest tu niczym więcej niż tylko grą pisma w pierwszym

wypadku, lektury – w drugim, wymiany – w trzecim. Ta wymiana, ta lektura i to pismo nie podejmują nigdy kwestii znaków. Tak oto dyskurs unieważnia się w swojej realności, sprowadzając się do porządku tego, co znaczące.

Jaka cywilizacja bardziej niż nasza wydaje się szanować dyskurs? Gdziez lepiej i pełniej go uhonorowano? Gdziez radykalniej wyzwolono od przymusu i zuniwersalizowano? A jednak wydaje mi się, że pod powierzchnią tego pozornego poważania, pod tą pozorną logofilią kryje się swego rodzaju obawa. Wszystko dzieje się tak, jakby zakazy, zapory, progi i granice były ułożone w taki sposób, aby zapanować nad wielką proliferacją dyskursu, aby odciążyć ze swej najgroźniejszej części jego wielkie bogactwo, a jego chaos zorganizować według figur, które pozwalają unikać tego, co najbardziej wymyka się kontroli. Wszystko dzieje się tak, jakbyśmy chcieli wymazać aż do końca wszystkie ślady wtargnięcia dyskursu do gry myślenia i języka. Istnieje bez wątpienia w naszym społeczeństwie i wyobrażam sobie, że także we wszystkich innych, choć z odmiennym profilem intonacji, głęboka logofobia, pewien rodzaj głuchej obawy przed tymi zdarzeniami, przed ową masą rzeczy powiedzianych, przed wynurzeniem się wszystkich tych wypowiedzi, przed wszystkim, co może tam być nacechowane przemocą, nieciągłością, walką i chaosem, a także niebezpieczeństwem; przed tym nieustającym i nieuporządkowanym szmerem dyskursu.

Jeśli chcemy więc – nie mówię o wymazaniu obawy – zanalizować dyskurs w jego uwarunkowaniach, jego grze

i jego efektach, musimy, jak sądzę, podjąć trzy decyzje, przed którymi myśl nasza dzisiaj nieco się wzbrania, a które odpowiadają trzem grupom funkcji, jakie właśnie wymieniałem: postawić pytania naszej woli prawdy, przywrócić dyskursowi jego zdarzeniowy charakter, znieść ostatecznie suwerenność znaczącego.

*

Takie są zadania lub może raczej kilka tematów rządzących pracą, którą chciałbym tutaj wykonywać w najbliższych latach. Możemy oznaczyć od razu pewne wymagania metody, którą ona za sobą pociągnie.

Najpierw zasada o d w r ó c e n i a - tam, gdzie zgodnie z tradycją spodziewamy się odnaleźć źródło dyskursów, zasadę ich pęcznienia i ich ciągłości, w tych figurach, które wydają się grać rolę pozytywną, jak zasada autora, dyscypliny, woli prawdy - trzeba raczej rozpoznać grę negatywną cięcia i rozrzedzania dyskursu.

Jeśli już jednak ustaliliśmy owe zasady rozrzedzania, jeśli przestaliśmy uważać je za instancję fundamentalną i twórczą, cóż takiego odkrywamy pod ich powierzchnią? Czy należy uznać rzeczywistą pełnię nieprzerwanego dyskursu? W tym miejscu trzeba wprowadzić kolejne zasady metodologiczne:

Zasada n i e c i ą g ł o ś c i: istnienie systemów rozrzedzania nie oznacza, że pod nimi lub poza nimi króluje wielki, niczym nieograniczony, jednostajny i bezgłośny dyskurs,

który byłby przez nie tłumiony lub dławiony i że naszym zadaniem jest ich zniesienie, aby właśnie dyskursowi przywrócić należny głos. Przemierzając świat wplatając się we wszystkie jego formy i między wszystkie jego zdarzenia, nie trzeba wyobrazać sobie tego, co niewypowiedziane lub niepomyślane, a co należałoby ostatecznie wyartykułować lub pomyśleć. Dyskursy powinny być traktowane jako nieciągłe praktyki, które się przecinają, czasem zestawiają ze sobą, lecz także często wykluczają się bądź nic o sobie nie wiedzą.

Zasada s w o i s t o ś c i: nie sprowadzać dyskursu do gry znaczeń, które go poprzedzają, nie przedstawiać sobie świata jako zwróconego ku nam czytelną twarzą, którą mielibyśmy tylko odszyfrować. Dyskurs nie jest współnikiem naszego poznania; nie istnieje przeddyskursywna opatrność, która przysposabiałaby go na naszą korzyść. Dyskurs postrzegać należy jako akt przemocy, którego dokonujemy na rzeczach, a w każdym razie jako praktykę, którą im narzucamy. To w tej właśnie praktyce zdarzenia dyskursu odnajdują zasadę własnej regularności.

Czwarta reguła dotyczy z e w n ę t r z n o ś c i: nie podążać w kierunku wewnętrznego i zakrytego jądra dyskursu, nie dążyć do serca myśli ani znaczenia, które się w nim ujawniają, lecz wychodząc od samego dyskursu, od jego zjawiania się i jego regularności, iść w kierunku jego zewnątrznych warunków możliwości, w kierunku tego, co prowadzi do przypadkowej serii jego zdarzeń i ustala dla nich granicę.

Cztery pojęcia powinny zatem służyć za zasadę regulatywną analizy: analizy zdarzenia, analizy serii, analizy regularności, analizy warunku możliwości. Widzimy, jak - słowo w słowo - stoją one w opozycji: zdarzenie do tworzenia, seria do jedności, regularność do oryginalności, a warunek możliwości do znaczenia. Cztery ostatnie pojęcia (znaczenie, oryginalność, jedność, tworzenie) w sposób dość powszechny zdominowały tradycyjną historię idei, w której za ogólną zgodą poszukiwano punktu stworzenia, jedności dzieła, epoki lub tematyki, znaku indywidualnej oryginalności i niezmiernego skarbu ukrytych znaczeń.

Dodam jeszcze tylko dwie uwagi. Pierwsza dotyczy historii. Często przypisujemy historii współczesnej zasługę zniesienia przywilejów przyznanych kiedyś zdarzeniu jednostkowemu i wydobywania na jaw długofalowych struktur. Zapewne. Jednocześnie wszakże nie jestem pewien, czy praca historyków idzie rzeczywiście w tym kierunku. Lub raczej powątpiewam, że oznaczenie wydarzenia i analiza długofalowego procesu wynikają z przeciwstawnych racji. Odwrotnie, wydaje się, że właśnie zawężając do granic możliwości zakres wydarzenia, posuwając zdolności rozdzielcze od analizy historycznej do mów sądowych, aktów notarialnych, rejestrów parafialnych, archiwaliów, ciągnących się z roku na rok, z tygodnia na tydzień, z dala od bitew, dekretów, dynastii lub zgromadzeń - dostrzeżono zarysy zjawisk masowych o wiekowej lub wielowiekowej doniosłości. Historia, taka jaką praktykuje się dzi-

siaj, nie odwraca się od wydarzeń. Przeciwnie, rozszerza nieustannie ich pole; odkrywa w nich coraz nowsze warstwy, niekiedy bardziej powierzchowne, to znowu leżące głębiej; wyróżnia wreszcie wśród nich bez końca nowe zbiory, w których są one czasem liczne, gęste i wymienne, a czasem rzadkie i decydujące: od *quasi-codziennych* wahań cen dochodzimy do odwiecznych inflacji. Ważne jest to, że nie uznaje się wydarzenia bez zdefiniowania serii, do której ono należy, bez określenia sposobu analizy, z której powstaje ta ostatnia, bez poszukiwań poznania regularności zjawisk i granic prawdopodobieństwa ich występowania, bez pytań o zmiany, odchylenia i ruchy krzywej, bez dążeń do określenia warunków, od których one zależą. Oczywiście, historia od dawna już nie próbuje zrozumieć wydarzeń poprzez grę przyczyn i skutków w bezkształtnej jedności wielkiego stawania się, ledwie jednorodnej czy też mocno zhierarchizowanej – lecz nie po to przecież, by odnaleźć dawne, obce i wrogie wydarzeniu struktury. Czyni tak po to, aby ustanowić różnorodne serie, często rozbieżne, skrzyżowane, ale nie autonomiczne, które pozwoliłyby opisać „miejsce” wydarzenia, granice jego przypadkowości, warunki jego wystąpienia.

Fundamentalne pojęcia, które się tu narzucają, to nie pojęcia świadomości i ciągłości (wraz z problemami, które je dopełniają – wolnością i przyczynowością) ani też pojęcia znaku i struktury. To właśnie problem wydarzenia i serii, wraz z grą pojęć z nimi związanych: regularnością, przypadkiem, nieciągłością, zależnością, transfor-

macją. Poprzez taki zbiór wyraża się analiza dyskursu, o której myślę; nie tylko analiza tradycyjnej tematyki filozoficznej, którą wczorajsi filozofowie biorą jeszcze za historię „żywą”, lecz analiza ukazująca rzeczywistą pracę historyków.

Także tutaj owa analiza stawia problemy filozoficzne czy teoretyczne, prawdopodobnie przerażające. Jeśli dyskursy powinny być przede wszystkim traktowane jako zbiory wydarzeń dyskursywnych, to jaki status należy nadać samemu pojęciu wydarzenia, które tak rzadko brali pod uwagę filozofowie? Oczywiście, nie jest ono ani substancją, ani wypadkiem, ani jakością, ani procesem; wydarzenie nie należy do porządku ciał. Zarazem jednak nie jest wcale czymś niematerialnym; to na poziomie materialności zawsze odnosi ono skutek, jest skutkiem; ma swoje miejsce i zawiązuje relacje. Współistnieje, rozprasza, przecina, akumuluje, selekcjonuje elementy materialne; nie jest po prostu aktem lub właściwością ciała; powstaje jako skutek w materialnym rozproszeniu. Powiedzmy, że filozofia wydarzenia powinna posuwać się naprzód, w kierunku na pierwszy rzut oka paradoksalnym – bezcielesnego materializmu.

Z drugiej strony, jeśli wydarzenia dyskursywne winny być traktowane według prawa serii jednorodnych, lecz wzajemnie nieciągłych, to jaki status przyznać należy tej nieciągłości? Nie chodzi, rzecz jasna, ani o następstwo chwil w czasie, ani o wielość różnych myślących podmiotów; chodzi o cezury, które rozbijają chwilę i rozpraszają

podmiot w wielość możliwych pozycji i funkcji. Taka nieciągłość uderza i unieważnia najmniejsze jedności, tradycyjnie uznane i najtrudniejsze do podważenia: chwile i podmiot. Pod nimi i niezależnie od nich dostrzec trzeba, pomiędzy tymi nieciągłymi seriami relacji, nienależącymi do porządku następstwa (lub równoczesności) w jednej świadomości (lub wielu) – wypracowaną poza filozofiami podmiotu i czasu teorię nieciągłych systematyczności. Wreszcie, jeśli prawdą jest, że każda z tych dyskursywnych nieciągłych serii ma w jakichś granicach swoją regularność, z pewnością nie jest możliwe ustanowienie między nimi związków mechanicznej przyczynowości, idealnej konieczności. Trzeba zaakceptować przypadkowość jako kategorię powstawania zdarzeń. Jeszcze tutaj daje się wyczuć nieobecność teorii pozwalającej przemyśleć stosunek przypadku i myślenia.

W tym nieznacznym przesunięciu, które proponujemy wprowadzić do historii idei, a które polega na badaniu nie przedstawień, mogących istnieć za dyskursami, lecz dyskursów jako regularnych i odrębnych serii wydarzeń – w tym nieznacznym przesunięciu obawiam się odnaleźć coś w rodzaju małej (i być może ohydnej) maszynerii, pozwalającej wprowadzić do samych korzeni myślenia: przypadek, nieciągłość i materialność. Potrójna groźba, którą pewna forma historii próbuje zaklinać, opowiadając o ciągłym rozwoju idealnej konieczności. Trzy pojęcia, które powinny umożliwić połączenie historii systemów myślenia z praktyką historyków. Trzy

kierunki, którymi kroczyć powinna robota historycznych opracowań.

*

Analizy, których się podejmuje, postępując według tych zasad i odnosząc się do tego horyzontu, dzielą się na dwie grupy. Z jednej strony jest to zbiór „krytyczny”, w którym stosuje się zasada odwrócenia: podjęcie próby uchwycenia form wykluczenia, ograniczenia, przystosowania, o których mówiłem przed chwilą; pokazanie, jak się one kształtują, na jakie potrzeby odpowiadają, w jaki sposób się zmodyfikowały i przesunęły, z jakiego przymusu skorzystały, do jakiego stopnia zostały odwrócone. Z drugiej strony znajduje się zbiór „genealogiczny”, posługujący się trzema innymi zasadami: w jaki sposób – za pośrednictwem tych systemów przymusu, wbrew nim czy z ich pomocą – uformowały się serie dyskursów; jaka była właściwa norma dla każdej z nich oraz jakie były warunki ich zaistnienia, wzrostu i powstania ich odmian.

Najpierw zbiór krytyczny. Pierwsza grupa analiz może odnosić się do tego, co określiłem jako funkcje wykluczenia. Zdarzyło mi się już zajmować tą kwestią na obszarze wyodrębnionego okresu; chodziło wtedy o podział pomiędzy szaleństwem a rozumem w dobie klasycyzmu. Później będzie można podjąć się analizy systemu zakazu w języku: tego, który dotyka seksualności od XVI aż do XIX wieku. Bez wątpienia nie chodziłoby jedynie o to, jak

się ów zakaz stopniowo i szczęśliwie wymazał, lecz o to, w jaki sposób się przemieścił i na nowo zaznaczył, począwszy od praktyki spowiedzi, w której zakazane zachowania zostały w sposób bardziej wyraźny nazwane, sklasyfikowane i zhierarchizowane, aż po pojawienie się, zrazu nieśmiałe i z opóźnieniem, tematyki seksualnej w medycynie i psychiatrii XIX wieku. Wszystko to są znaki nieco symboliczne, lecz możemy już przyjąć zakład, że ich intonacja jest inna niż nam się wydawało, a zakazy nie zawsze występowały tam, gdzie sobie to wyobrażano.

Teraz chciałbym przejść bezpośrednio do trzeciego systemu wykluczania. Podejdę do niego na dwa sposoby. Z jednej strony chciałbym spróbować odkryć jak, się odbywa, a także jak się powtarza, wyprowadza i przemieszcza ów wybór prawdy, w którym tkwimy, a który bez przerwy odnawiamy. Umieszczę się najpierw w epoce sofistyki, u jej początków z Sokratesem lub co najmniej z filozofią platońską, aby zobaczyć, w jaki sposób dyskurs skuteczny, dyskurs rytualny, dyskurs wyposażony w moce i grozę przemieniał się krok po kroku w podział pomiędzy dyskursem prawdziwym i dyskursem fałszywym. Następnie powędruję w kierunku przełomu wieków XVI i XVII, do epoki, w której, przede wszystkim w Anglii, pojawiła się nauka spojrzenia, obserwacji, stwierdzania, pewna naturalna filozofia bez wątpienia niedająca się oddzielić od wprowadzanych nowych struktur politycznych, nieodłączna też od ideologii religijnej - nowa energiczna forma woli wiedzy. Kolejnym, trzecim punktem odniesienia będzie

początek wieku XIX, z wielkimi aktami założycielskimi nowoczesnej nauki, kształtowaniem się społeczeństwa przemysłowego i towarzyszącej mu ideologii pozytywistycznej. Oto trzy cięcia morfologiczne naszej woli wiedzy; trzy etapy naszego filisterstwa.

Chciałbym także postawić to samo pytanie, jednak pod całkiem innym kątem: ocenić wpływ dyskursu pretendującego do naukowości – dyskursu medycznego, psychiatrycznego, a także dyskursu socjologicznego – na zbiór praktyk dyskursu nakazowego, jakim jest system karny. Studia nad ekspertyzami psychiatrycznymi i ich rolą w procesie karania posłużą za punkt wyjścia i podstawowy materiał dla tej analizy.

Pozostając w tej samej perspektywie krytycznej, chociaż na innym poziomie, winniśmy dokonać analizy procedur ograniczania dyskursu, tych, w których wyróżniłem przed chwilą zasadę autora, zasadę komentarza i zasadę dyscypliny. Możemy w tej perspektywie wziąć pod uwagę pewną liczbę badań. Myślę na przykład o analizie, która skupiłaby się na historii medycyny od XVI do XIX wieku. Chodziłoby tu nie tyle o ustalenie dokonanych odkryć i zastosowanych koncepcji, ile o uchwycenie w konstrukcji dyskursu medycznego, lecz także w każdej instytucji, która go podtrzymuje, przekazuje, wzmacnia – w jaki sposób zostały wprowadzone do gry zasada autora, zasada komentarza, zasada dyscypliny. Szukać będziemy odpowiedzi na pytanie, jak realizowała się zasada wielkiego autora: oczywiście Hipokratesa i Galena, lecz także Para-

celsusa, Sydenhama lub Boerhaave'a; w jaki sposób realizowała się, aż do XIX wieku, praktyka aforyzmu i komentarza, jak została ona następnie, krok po kroku, zastąpiona praktyką przypadku, opisem przypadku, klinicznym nauczaniem na temat konkretnego przypadku; według jakiego modelu medycyna usiłowała ostatecznie ukonstytuować się jako dyscyplina, opierając się najpierw na historii naturalnej, później zaś na anatomii i biologii.

Mozemy także wziąć pod uwagę sposób, w jaki krytyka i historia literatury w XVIII i XIX wieku ustanowiły osobę autora i figurę dzieła, wykorzystując, przekształcając i przemieszczając metody postępowania egzegezy religijnej, krytyki biblijnej, hagiografii, „żywotów” historycznych lub legendarnych, autobiografii i pamiętników. Pewnego dnia trzeba też będzie podjąć studia nad rolą, jaką odegrał Freud w wiedzy psychoanalitycznej, zdecydowanie różniącą się od roli Newtona w fizyce (i od wszystkich twórców dyscyplin), zdecydowanie różną także od roli, jaką odgrywać może autor na polu dyskursu filozoficznego (choćby był on, podobnie jak Kant, u źródeł nowego sposobu filozofowania).

Oto kilka projektów, dotyczących krytycznego aspektu zadania, analizy instancji kontroli dyskursywnej. Jeśli chodzi o aspekt genealogiczny, to odnosi się on do rzeczywistego formowania się dyskursów, czy to wewnątrz, czy to na zewnątrz granic kontroli, albo też, jak to się dzieje najczęściej, z obydwu stron ograniczenia. Krytyka analizuje procesy rozrzedzania, lecz także przegrupowywania

i unifikowania dyskursów; genealogia bada proces ich kształtowania, zarówno rozproszony, nieciągły, jak i regularny. Prawdę mówiąc, te dwa sposoby nie dają się nigdy do końca oddzielić; nie istnieją, z jednej strony, formy odrzucenia, wykluczenia, przegrupowywania lub przyznawania, przeciwstawione stojącemu po drugiej stronie, na głębszym poziomie, spontanicznemu wytryskiwaniu dyskursu, który bezpośrednio po ich ujawnieniu lub bezpośrednio przed nim, podlega selekcji i kontroli. Regularna formacja dyskursu może, do pewnego stopnia i pod pewnymi warunkami, zintegrować procedury kontroli (na przykład tak właśnie dzieje się od momentu, w którym dyscyplina przybiera formę i status dyskursu naukowego); może się także dziać odwrotnie, gdy figury kontroli ucieleśniają się wewnątrz formacji dyskursywnej (tak jak krytyka literacka jako dyskurs konstytuujący autora). Powoduje to, że każdy zamiar krytyczny, kwestionując instancje kontroli, musi analizować jednocześnie regularności dyskursywne, poprzez które się one konstytuują; każdy zaś opis genealogiczny powinien wziąć pod uwagę ograniczenia działające w rzeczywistych formacjach. Różnica pomiędzy przedsięwzięciem krytycznym a przedsięwzięciem genealogicznym dotyczy nie tyle przedmiotu czy domeny, ile celu ataku, perspektywy, oznaczenia granic.

Wspomniałem przed chwilą o możliwym projekcie badań, dotyczącym zakazów wymierzonych w dyskurs seksualności. Byłoby trudne, a w każdym razie dość abstrakcyjne, przeprowadzanie tego badania bez równoległej analizy zbio-

rów dyskursów: literackich, religijnych czy etycznych, biologicznych i medycznych, a także prawnych, w których chodzi o seksualność i gdzie zostaje ona nazwana, opisana, zmetaforyzowana, wytłumaczona i osądzona. Jesteśmy bardzo daleko od ustanowienia unitarnego i regularnego dyskursu seksualności; być może nigdy do tego nie dojdziemy, a być może nawet wcale tam nie zmierzamy. Wszystko jedno. Zakazy nie mają jednakowej formy i nie działają w ten sam sposób w dyskursie literackim i dyskursie medycznym, w dyskursie psychiatrycznym i w dyskursie kierowania sumieniem. I odwrotnie, różne regularności dyskursywne nie wzmacniają, nie obejmują i nie przemieszczają zakazów w ten sam sposób. Badanie będzie się mogło odbywać jedynie według wielości serii, w których dochodzą do głosu zakazy odrębne, przynajmniej w części, dla każdej z nich.

Moglibyśmy też wziąć pod uwagę serie dyskursów, które w XVI i XVII wieku dotyczyły bogactwa i biedy, pieniędzy, produkcji, handlu. Mamy tam do czynienia z silnie heterogenicznymi zbiorami wypowiedzi, formułowanymi przez bogatych i biednych, uczonych i ignorantów, protestantów i katolików, królewskich oficerów, handlarzy i moralistów. Każdy ze zbiorów ma swą formę regularności i swoje systemy przymusu. Żaden spośród nich nie prefiguruje w sposób dokładny owej innej formy regularności dyskursywnej, która przybierze postawę dyscypliny, a która nazywać się będzie „analizą bogactw”, następnie zaś „ekonomią polityczną”. Jednak to od nich właśnie bie-

rze początek nowa regularność, podejmująca lub wykluczająca, usprawiedliwiająca lub odrzucająca takie lub inne spośród ich wypowiedzi.

Możemy także pomyśleć o badaniu obejmującym dyskursy dotyczące dziedziczności, które odnajdujemy, rozłożone i rozproszone, aż do początku XX wieku, pomiędzy różnorodnymi dyscyplinami, obserwacjami, technikami i przepisami. Chodziłoby w tej sytuacji o pokazanie, poprzez jaką grę artykulacji te serie ułożyły się ostatecznie w epistemologicznie koherentną i zinstytucjonalizowaną figurę genetyki. Tego właśnie dotyczy praca wykonana ostatnio z niezrównaną świetnością i naukowością przez François Jacoba.

Tak więc opisy genealogiczne i opisy krytyczne powinny zamieniać się miejscami i dopełniać nawzajem. Część krytyczna analizy wiąże się z systemami otaczającymi dyskurs; usiłuje odtworzyć, uchwycić zasady polecenia, wykluczania, oryginalności dyskursu. Posługując się grą słów, powiemy, że uprawia ona dezynwolturę stosowaną. Część genealogiczna analizy obejmuje z kolei serie rzeczywistego kształtowania się dyskursu; usiłuje uchwycić je w ich władzy afirmatywnej. Rozumiem przez to nie władzę, która przeciwstawiałaby się władzy zaprzeczania, lecz władzę konstytuującą domeny przedmiotów, o których będzie można orzekać zdania prawdziwe albo fałszywe lub negować je. Nazwijmy te domeny przedmiotów pozytywnościami i raz jeszcze używając gry słów, powiedzmy, że jeśli styl krytyczny jest gorliwą dezyn-

wolturą, to humor genealogiczny byłby humorem szczęśliwego pozytywizmu.

W każdym razie przynajmniej jedna rzecz winna zostać podkreślona: analiza dyskursu, rozumianego tak jak tutaj, nie odsłania uniwersalności sensu; uzgadnia ona grę narzuconej niezwykłości z fundamentalną władzą afirmacji. Niezwykłość i afirmacja, wreszcie niezwykłość afirmacji, zamiast prostej, ciągłej szczodrości znaczenia, zamiast monarchii znaczącego.

Niech teraz wszyscy mający braki w słownictwie powiedzą - jeśli bardziej im to pasuje - że to właśnie jest strukturalizm.

*

Wiem aż nazbyt dobrze, że tych badań, których zarys próbowałem wam przedstawić, nie byłbym w stanie podjąć, gdybym nie dysponował modelami i punktami oparcia. Sądzę, że wiele zawdzięczam panu Dumézilowi, bo to on właśnie nakłonił mnie do pracy, w wieku kiedy sądziłem jeszcze, że pisanie jest przyjemnością. Jednak równie dużo zawdzięczam jego dziełu. Niech mi wybaczy jeśli oddaliłem się lub zniekształciłem rygor jego tekstów, które przytłaczają nas dzisiaj. On to właśnie nauczył mnie analizować wewnętrzną ekonomię dyskursu, zupełnie inaczej niż za pomocą metod tradycyjnej egzegezy lub formalizmu językowego; to on nauczył mnie oznaczać - przechodząc od jednego dyskursu do drugiego, poprzez grę

porównań – system funkcjonalnych korelacji; to on nauczył mnie, jak opisywać transformacje dyskursu i stosunki z instytucją. Jeśli chciałem zastosować podobną metodę do zupełnie innego dyskursu niż legendarne lub mityczne opowieści, to pomysł taki zrodził się bez wątpienia dlatego, że miałem przed oczyma prace historyków nauki, a przede wszystkim pana Canguilhema. To jemu zawdzięczam zrozumienie, że historia nauki niekoniecznie wyczerpuje się w alternatywie: kronika odkryć albo opisy idei i opinii, które otaczają naukę od strony jej niepewnej genezy lub od strony jej zewnętrznych upadków. Zrozumiałem, że można, że należy tworzyć historię nauki jako zbiór, zarazem koherentny i przekształcalny, modeli teoretycznych i instrumentów pojęciowych.

Sądzę, że bardzo dużą część mojego długu zaciągnąłem u Jeana Hyppolite'a. Wiem dobrze, że w oczach wielu jego dzieło sytuuje się w królestwie Hegla i że cała nasza epoka, czy to za pomocą logiki, czy epistemologii, czy to przez Marksa, czy przez Nietzschego, usiłuje umknąć Heglowi. Także to, co powiedziałem przed chwilą o dyskursie, pozostaje niewierne Hegłowskiemu logosowi.

Jednak naprawdę uciec Heglowi to znaczy dokładnie zdać sobie sprawę z ceny, jaką trzeba zapłacić za jego porzucenie; to znaczy wiedzieć, do jakiego stopnia, i być może podstępnie, Hegel jest nam bliski; to znaczy wiedzieć, ile z tego, co nam pozwala myśleć przeciw Heglowi, jest wciąż heglowskie; i zmierzyć, w czym nasza od niego ucieczka może być wciąż podstępem, który nam

przeciwstawia i w którego wyniku natkniemy się na niego gdzie indziej, oczekującego w bezruchu.

Zatem, jeśli tak wielu z nas zaciągnęło dług u Jeana Hyppolite'a, to stało się tak dlatego, że niezmordowanie kroczył on, dla nas i przed nami, tą drogą, którą odchodzi się od Hegla, nabiera dystansu, i dzięki której przychodzi się do niego raz jeszcze, lecz już inaczej, by wreszcie być zmuszonym znów go opuścić.

Najpierw Jean Hyppolite zatroszczył się o to, aby uobecnić ten wielki, nieco widmowy cień Hegla, który krążył od wieku XIX, a z którym walczyliśmy w mroku. Uobecnił go poprzez tłumaczenie *Fenomenologii ducha*. Dowodem na to, że Hegel we własnej osobie zaistniał w tym francuskim tekście, jest to, że nawet Niemcom zdarzało się posługiwać nim, aby lepiej zrozumieć, czym stała się w nim, przynajmniej na chwilę, wersja niemiecka.

Począwszy od tego tekstu, Jean Hyppolite szukał więc i próbował wszystkich wyjść, tak jakby dręczyło go pytanie: czy wciąż możemy filozofować, tam gdzie Hegel nie jest już możliwy? Czy filozofia może przetrwać, nie będąc heglowska? Czy to, co nieheglowskie w naszym myśleniu, jest w sposób konieczny niefilozoficzne? A to, co antyfilozoficzne, czy nie jest koniecznie nieheglowskie? Szczęśliwie dla owej obecności Hegla, którą nam zaoferował, nie próbował uczynić z niej jedynie opisu historycznego i małostkowego; chciał stworzyć z niej schemat doświadczenia nowoczesności. (Czy możliwe jest myśleć po heglowsku nauki, historię, politykę i cierpienia dnia codzien-

nego?) Chciał też, odwrotnie, uczynić z naszej nowoczesności próbę dla heglizmu i przez to dla filozofii. Stosunek do Hegla był dla niego miejscem doświadczenia, konfrontacji, co do której nigdy nie było wiadomo, czy filozofia wyjdzie z niej zwycięsko. Nie posługiwał się wcale systemem heglowskim jako uspokajającym uniwersum; widział w nim skrajne ryzyko podjęte przez filozofię.

Stąd, jak sądzę, przesunięcia, których dokonał – nie twierdzą, że wewnątrz filozofii heglowskiej, ale na niej i na filozofii takiej jak ją postrzegał Hegel; stąd też samo odwrócenie tematów. Zamiast postrzegać filozofię jako całość zdolną w końcu do uchwycenia samej siebie w ruchu pojęcia, Jean Hyppolite praktykował ją w głębi nieskończonego horyzontu, jako niekończące się wyzwanie: zawsze zaczynając wcześniej, jego filozofia nigdy nie chciała dojść do końca. Zadanie bez kresu, a zatem zadanie wciąż rozpoczynane od nowa, skazane na formę i na paradoks powtórzenia: filozofia, jako niedostępna myśl całości, była dla Jeana Hyppolite'a tym, co może być powtarzalne w skrajnej nieregularności doświadczenia. Była tym, co się daje i ukrywa jako pytanie bez przerwy ponawiane w życiu, w śmierci i w pamięci. Tak oto przekształcił on heglowski motyw spełnienia świadomości siebie w motyw powtarzalnego zapytywania. Będąc powtórzeniem, filozofia nie była późniejsza od pojęcia; nie musiała szturmować gmachu abstrakcji, miała zawsze trzymać się nieco z tyłu, zrywać z przyjętymi ogólnościami i nawiązać kontakt z nie-filozofią. I miała zbliżyć się jak najbardziej nie

ku temu, co ją kończy, lecz ku temu, co ją poprzedza; ku temu, co do tej pory nie wzbudzało jej niepokoju. Miała podjąć jednostkowość dziejów, regionalne racjonalności nauki, głębię pamięci w obrębie świadomości – nie po to jednak, by je zredukować, lecz po to, by je przemyśleć. Wyłania się tutaj motyw filozofii obecnej, niespokojnej, ruchomej wzdłuż całej linii styczności z nie-filozofią, a jednocześnie istniejącej tylko poprzez nią i ujawniająca znaczenia, jakie niesie dla nas ta nie-filozofia. Jeśli więc pozostaje ona w ciągłym kontakcie z nie-filozofią, to co w takim razie stanowi początek filozofii? Czy jest już sekretnie obecna w tym, co nią nie jest, czy zaczyna się formułować półgłosem w szepcie rzeczy. Lecz skutkiem tego traci być może rację bytu; może więc powinna wychodzić z podstawy zarazem arbitralnej i absolutnej. Widzimy tutaj zastąpienie heglowskiego motywu ruchu właściwego bezpośredniości przez wątek fundamentu dyskursu filozoficznego i jego struktury formalnej.

Wreszcie ostatnie przesunięcie, którego dokonał Jean Hyppolite na filozofii heglowskiej: jeśli filozofia ma się zaczynać już jako dyskurs absolutny, to po cóż historia i czym jest ten początek, który zaczyna się od niepowtarzalnej jednostki – w społeczeństwie, w klasie społecznej i w centrum walk?

Te pięć przesunięć, doprowadzając do granic skrajności heglowską filozofię, przeprowadzając ją bez wątpienia na drugą stronę jej własnych ograniczeń, przywoływało jedną po drugiej wielkie figury filozofii nowożytnej, które

Jean Hyppolite nieustannie konfrontował z Heglem: Marksa, z zagadnieniami historii; Fichtego, z problemem absolutnego początku filozofii; Bergsona, z kwestią styczeńności z tym, co niefilozoficzne; Kierkegaarda, z problemem prawdy i powtórzenia; Husserla, z zagadnieniem filozofii jako nieskończonego zadania, związanego z historią naszej racjonalności. Poza owymi filozoficznymi figurami, dostrzegamy wszystkie te sfery wiedzy, które Jean Hyppolite przywołał wokół własnych pytań: psychoanalizę z jej dziwną logiką pożądania; matematyki i formalizację dyskursu; teorię informacji i jej zastosowanie w analizie żywego organizmu... Krótko mówiąc, wszystkie sfery, na podstawie których możemy stawiać pytanie o logikę i istnienie, nieustannie nawiązujące i rozwiązujące wzajemne stosunki.

Sądzę, że to dzieło, które znalazło wyraz w kilku kluczowych książkach, ale silniej jeszcze oddziaływało w badaniach, w nauczaniu, w ciągłej uwadze, w codziennym czuwaniu i szczodrości, w odpowiedzialności na pozór administracyjnej i pedagogicznej (to znaczy w rzeczywistości podwójnie politycznej), otóż dzieło to skrzyżowało i sformułowało najbardziej fundamentalne problemy naszej epoki. Wielu z nas pozostaje nieskończenie jego dłużnikami.

To dlatego, że niewątpliwie zapożyczałem od niego znaczenie i możliwość tego, co sam robiłem, dlatego że bardzo często mnie oświecał, kiedy szukałem po omacku, chcę umieścić moją pracę pod jego znakiem i zdecydo-

wałem się zakończyć prezentację moich projektów przywołaniem jego osoby. To w jego kierunku, w kierunku tego braku - w którym doświadczam równocześnie jego nieobecności i mojej własnej porażki - podążają i krzyżują się pytania przeze mnie teraz stawiane.

Jako że tyle mu zawdzięczam, wasz wybór zaproszenia mnie do nauczania tutaj rozumiem w znacznej części jako hołd jemu złożony. Pozostaję głęboko wdzięczny za honor, który mi uczyniono, lecz nie mniej wdzięczny jestem za część, która w tym wyborze przypada jemu. Mimo że nie czuję się godny, by zająć jego miejsce, wiem jednocześnie, że gdyby tylko takie szczęście mogłoby być nam dane, jego wyrozumiałość dodawałaby mi tego wieczoru odwagi.

Rozumiem teraz lepiej, dlaczego rozpoczęcie sprawiło mi, kilka chwil temu, taką trudność. Wiem teraz dobrze, o jaki głos chodziło, gdy chciałem by mnie niósł, by mnie poprzedzał, by mnie zapraszał do mówienia i by zamieszkał w moim dyskursie. Wiem, co budziło taki lęk przed zabraniem głosu. Miałem mówić w miejscu, w którym go słuchałem i gdzie jego już nie ma, by mnie usłyszeć.

Tytuł oryginału / *L'ordre du discours*

Redakcja / Zbigniew Gach, Stanisław Danecki

Korekta / Anna Gliniecka

Skład / Piotr Górski

Druk i oprawa / Zakład Poligraficzno-Wydawniczy Pozkał,

ul. Cegielna 10/12, 88-104 Inowrocław

© Copyright for this edition by wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk
2002

© Copyright Éditions Gallimard 1971

Ce livre, publié dans le cadre du Programme de participation à la publication Boy-Żeleński, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Étrangères, du Service Culturel de l'Ambassade de France en Pologne et de l'Institut Français en Varsovie.

Książka ta, wydana w ramach Programu wsparcia wydawniczego Boy-Żeleński, korzysta z pomocy francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Wydziału Kultury Ambasady Francji w Polsce i Instytutu Francuskiego w Warszawie.

Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 80-244 Gdańsk, ul. Grunwaldzka 74/3

tel.: (058) 341 44 13, tel./fax: (058) 345 47 07

e-mail: slowo-obraz@terytoria.com.pl

www.slowo-obraz.terytoria.com.pl

ISBN 83-88560-87-5