

Marcin Kafar

MICHEL FOUCAULT JAKO HETEROTOPIA¹

Nie wszystkie ważne myśli humanistyczne wartę są umiejscowienia w podglebiu biograficznym, z którego wyrosły; w przypadku innych, ich splót z życiem autora (oraz wynikające stąd konsekwencje) wydaje się z kolei na tyle czytelny i znaczący zarazem, iż nie pozwala pozostać wobec siebie obojętnym, prowokując nas do pogłębionej nad nim refleksji. Do tej drugiej kategorii należy niewątpliwie dorobek jednego z najbardziej intrygujących (za przyczyną wielu współwystępujących okoliczności) myślicieli dwudziestowiecznych — Michela Foucaulta. On sam, odnosząc się do własnej twórczości, wyznaje: „Zawsze, gdy próbowałem wykonać jakąś pracę teoretyczną, rodziła się ona z elementów mojego istnienia, zawsze odnosiła się do procesów, jakie widziałem w moim otoczeniu. Ponieważ wydawało mi się, że w rzeczach, które widzę, w instytucjach, z którymi mam do czynienia, w moich stosunkach do innych spostrzegam głębokie szczeliny, zerwania i dysfunkcje — właśnie dlatego podjąłem się takiej pracy, czegoś w rodzaju fragmentu autobiograficznego” (Foucault 1981, cyt. za Eribon 2005: 50-51). O tym, że ów, jak skromnie nazywa to autor *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, fragment autobiograficzny z czasem ulegał zwielokrotnieniu, zagarniając kolejne obszary niezwykłego życia, przekonuje także, sprawnie poruszający się po meandrach biografii Foucaultowskiej, Didier Eribon. Wypowiadając się m.in. na temat źródeł badań nad obłędem wyłożonych w *Histoire de la folie*, mówi on, iż „wszyscy, niezależnie od tego, czy znali głębsze przyczyny jego zaburzeń, czy nie, zapamiętali [Foucaulta] jako człowieka, który balansował na linie w poczuciu niepewnej

¹ Niniejszy tytuł, jak i zawierający się w nim pomysł spojrzenia na Michela Foucaulta w perspektywie heterotopicznej został zaczerpnięty z referatu Andrzeja Pawła Wejlana, któremu serdecznie dziękuję za udostępnienie skryptu wystąpienia i inspirujące rozmowy na temat heterotopiczności u Foucaulta. Wspomniany wykład (zatytułowany *Michel Foucault: utopia i heterotopia*), został wygłoszony w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ w listopadzie 2004 r.

równowagi, która w każdej chwili mogła się obsunąć w stronę obłędu. Wszyscy również w tym właśnie fakcie doszukiwali się wytłumaczenia jego obsesyjnego zainteresowania psychologią, psychoanalizą i psychiatrią. «Chciał zrozumieć wszystko, co wiązało się z prywatnością i wykluczeniem» — powiada jeden z jego ówczesnych kolegów. «To jego bardzo dobitne zainteresowanie psychologią niewątpliwie wynikało z jego biografii» — powiada drugi. Dane nam było również usłyszeć wyznanie: «Kiedy ukazała się *Histoire de la folie*, wszyscy, którzy go znali, wyraźnie zrozumieli, iż książka ta jest jak najściślej związana z jego osobistą historią». Jeden z bliskich mu wówczas kolegów powiada: «Zawsze uważałem, że któregoś dnia zaczniesz pisać o seksualności. Musiał jej przyznać centralne miejsce w swym dziele, bo przecież należało do niej centralne miejsce w jego życiu»; i dalej: «Jego ostatnie książki to coś w rodzaju jego etyki osobistej, którą wywalczył dla samego siebie. Sartre nigdy nie napisał etyki, Foucault natomiast to uczynił»; albo: «Sięgając do Grecji Starożytnej, Foucault znalazł w *Histoire de la sexualité* archeologiczną odkrywkę własnego fundamentu...». Krótko mówiąc, wszyscy są zgodni, że dzieło Foucault, a nawet jego metoda, zakorzenione są w sytuacji, którą tak dramatycznie przeżywał jako *normalien*. Oczywiście, nie chodzi tu o to, by interpretować całe dzieło Foucault z perspektywy jego homoseksualizmu [...]. Rzecz jasna, w skrajnym uproszczeniu można tu obserwować, w jaki sposób pewien projekt intelektualny wyrasta z doświadczenia osobistego, które prawdopodobnie należałoby uznać za oryginalne, w jaki sposób skłonny do przygód intelektualnych myśliciel «wymyślił» swą ideę w konfrontacjach życia indywidualnego i społecznego i nie zatrzymał się przy niej, lecz zaczął o niej myśleć, by ją przekroczyć, by w formie ironicznego odrzucenia zadać ją jako pytanie tym, którzy sami go pytali: «Czy pan właściwie wie, kim pan jest? Czy jest pan pewny swego rozsądku? Swych pojęć naukowych? Swych kategorii percepcji?» (Eribon 2005: 49-50; kursywa w oryginale).

Skoro Foucault uprawiał — by ująć rzecz jego językiem — niekończące się nigdy *sobąpisanie*², przypuszczać wypada, że przy poziomie towarzyszącej mu samoświadomości (metodologicznej) nie robił tego po omacku. Gdzie zatem znajduje się klucz do zrozumienia zjawiska zwanego „Michel Foucault”? Co się na niego składa? Sprawę tę, zgodnie z zasadą narracyjnej retardacji, rozjaśniać będę krok po kroku, jednocześnie ufając w cierpliwość Czytelnika. Zacznę od ponownego oddania głosu Didierowi Eribonowi (2005: 10): „W związku z postacią Foucault pojawiły się — mówi biograf — specyficzne trudności. Foucault był

² Zwrot „sobąpisanie” powtarzam za Michałem Pawłem Markowskim, tłumaczącym tak właśnie francuską frazę *l'écriture de soi*. Markowski, świadom wagi językowych niuansów, zdradza z kolei, iż poszedł tą ścieżką, nie mogąc znaleźć bardziej odpowiedniego sformułowania dla intuicji Foucaultowskich, niż to wsparte na analogii „życiopisania” Edwarda Stachury (por. przyp. 1 w Foucault 1999a: 304).

osobowością złożoną i barwną. «Nosił maski i stale je zmieniał» — powiedział o nim Dumézil, który znał go lepiej niż ktokolwiek. Nie próbowałem obnażać «prawdy» o Foucault: za każdą maską pojawiała się inna maska, ja zaś nie wierzę w możliwość wydobywania prawdy o osobowości wyłaniającej się z jednej łupiny za drugą. Czyżby istniało wielu Foucault? Tysiące Foucault, jak stwierdził Dumézil? Niewątpliwie”. Wydaje się, iż wbrew pesymizmowi, jaki, przynajmniej na pierwszy rzut oka, skrywają powyższe słowa, ich autor, wspólnie z Georgesem Dumézilem, odkrywa jednak jakąś „prawdę”, i to prawdę niebagatelną, trafiającą bowiem, wedle mojego przekonania, w samo jądro zawłości osobowościowo-tożsamościowych Foucaulta i postępujących w ślad za nimi wielorakich skutków. Kim więc był Foucault? Czy ktokolwiek, łącznie z nim samym to wiedział? Wreszcie, na ile, i dla kogo miało i ma to znaczenie? Wymowne — zapewne nie tylko w sensie symbolicznym — są pod tym względem perypetie z nadaniem imienia nowonarodzonemu chłopcu: „[...] rodzina nadała synowi imię dziadka i ojca: Paul — dziadek Paul Foucault, Paul — ojciec Paul Foucault, Paul — syn Paula Foucault... Ale i pani Foucault nie chciała się tak całkiem podporządkować tradycji rodzinnej swego męża. Owszem, jej syn miał mieć na imię «Paul». Trudno. Ale dodała do niego drugie imię, «Michel», oba zaś połączyła myślnikiem. Na oficjalnych dokumentach i na świadectwach szkolnych pojawiło się zatem imię «Paul». Koniec, kropka. Ale rodzina niebawem miała zacząć używać drugiego imienia: po prostu «Michel». Dla pani Foucault miał pozostać na zawsze Paulem-Michelem, oboma też imionami tuż przed śmiercią przywoływała pamięć o nim. Cała rodzina po dziś dzień mówi o «Paulu-Michelu». Dlaczego Foucault zmienił imię? «Ponieważ jego inicjały — P.-M.F.» — stwierdziła pani Foucault — «były identyczne jak inicjały Pierre’a Mendès France’a». Takie wyjaśnienie podał jej syn. Przyjaciołom jednak przedstawił tę sprawę całkiem inaczej: nie chciał nosić imienia po ojcu, którego nienawidził w latach młodości” (Eribon 2005: 19).

Uporczywe trzymanie się tradycji, toczące nierówną partię z żonglerką pozorów, posługiwanie się zręcznymi unikami, miast mierzenia się z narzucającą trwale społeczne zobowiązania normą imienia — oto Foucaultowski los, los, koniecznie trzeba dodać, przyjmowany z lekko ironicznym, choć nie wolnym od rezygnacji uśmiechem, rysującym się na twarzy wyobcowanego ze świata geniusza. „Tak wygląda miasto, gdzie się urodziłem; zdekapitowani święci z księgami w ręku czuwają, by sprawiedliwość była nieomylna, by zamki były zbrojne... oto dziedziczny dar mej mądrości” (Eribon 2005: 18) — tak Foucault wspomina Poitiers, miasto, gdzie spędził lata dzieciństwa i wczesnej młodości; wspomina jako „Paul”, „Michel” czy też „Paul-Michel”? A może każdy z nich po trochu? Pływający po szerokich wodach intelektualista; powracający po latach w rodzinne strony prowincjusz; do końca swych dni utrzymujący silne więzy z matką wrażliwiec; noszący głęboką urazę do ojca buntownik... Niewątpliwie, obojętne w jakiej perspektywie umiejscowiony, (auto)portret Foucaulta mieni się różnymi barwami, z których żadna nie jest wystarczająco mocna, by przebić pozostałe...

Wielobarwność ta, z premedytacją, jak przypuszczam, wzmacniana przez samego Paula-Michela, uzewnętrzniała się w szerokim repertuarze dziwacznych zachowań, wcześniej czy później czyniących z Foucaulta, niemal wszędzie gdzie ten się pojawiał, osobę niepożądaną. „Był niepoprawnym indywidualistą, a jego stosunki z innymi były skomplikowane, niekiedy zaś nabrzmiały konfliktami. W nowej skórze nie czuł się dobrze — było w tym coś chorobliwego. [...] Foucault zaszywał się we własnej samotności, którą porzucał tylko wtedy, gdy mógł kpić z innych. Szydził z kolegów z takim chłodem, że niebawem stał się z tego znany. Szydził i drwił z tych, których wziął sobie na celownik, nadawał im dosadne przezwiska i zwracał się do nich w ten sposób publicznie [...]. Z wszystkimi się kłócił, wszędzie narobił sobie wrogów, zdradzając oznaki osobiwej agresywności, niekiedy idącej w parze z doprawdy wybitną megalomanią. [...] W rezultacie niebawem został powszechnie znienawidzony” — takimi słowy Eribon (2005: 46-47) ocenia sytuację, w jakiej przyszły filozof znalazł się tuż po przyjęciu go do elitarnej École normale supérieure w 1946 r. Z upływem czasu atmosfera wokół Foucaulta gęstniała, aż do momentu, kiedy w trosce o dobre imię nobliwej instytucji oraz zdrowie psychiczne ekscentrycznego młodzieńca, zdecydowano się przedsięwziąć wobec niego radykalne kroki: „[...] któregoś dnia nauczyciel znalazł go leżącego w klasie na podłodze — spostrzegł, że podciął sobie skórę na piersi brzytwą; innym razem widziano, jak ściga jakiegoś ucznia ze sztyletem w dłoni. A gdy w 1948 roku podjął próbę samobójczą, większość kolegów dostrzegła w tym potwierdzenie tego, co i tak już od dawna przypuszczali: równowaga psychiczna Michela Foucault jest w stanie gorszym niż opłakany. [...] Dwa lata po przyjęciu Foucault do École znalazł się on zatem w Szpitalu Św. Anny — powierzono go opiece profesora Delay, jednego z tuzów psychiatrii francuskiej. [...] W ten sposób przedstawiało się pierwsze zetknięcie Paula-Michela z psychiatrią jako instytucją. Było to również pierwsze zbliżenie do owej nie wytyczonej dokładnie granicy, która — zapewne nie tak radykalnie, jak się przyjmuje — oddziela «szaleńca» od «człowieka poczytalnego». W każdym razie ten bolesny epizod dał Foucault przywilej, którego mu zazdrozczono: otrzymał pojedynczy pokój przy ambulatorium szkolnym. W ten sposób mógł się odizolować i zdobyć spokój, którego potrzebował do pracy. W izolatce tej zamieszka jeszcze raz, gdy w latach 1950-1951 będzie się po raz drugi przygotowywał do agregacji; znowu pojawi się tam w chwili, gdy sam będzie wygłaszał wykłady — ale tym razem ze względu na wygodę. Tymczasem ponownie podejmował próby samobójcze czy w każdym razie inscenizował je. «Foucault był wręcz opętany tą myślą» — twierdzi jeden z jego przyjaciół. Któregoś dnia, gdy ktoś zapytał «Gdzie idziesz?», Foucault odparł: «Do BHV, chcę sobie kupić sznur, na którym się powieszę». Szkolny lekarz, zobligowany tajemnicą lekarską, ogranicza się do stwierdzenia: «Te zaburzenia wynikały z niewłaściwej postawy wobec własnego homoseksualizmu». I rzeczywiście, ilekroć Foucault wracał z częstych nocnych

eskapad do barów gejowskich czy z pikiet, był całymi godzinami przygnębiony, chory, przybity wstydem”³ (Eribon 2005: 47-48).

„Nieprzystawalność” Michela Foucaulta, skutkowałą popadaniem przez niego w głębokie osamotnienie, które, jak wierzył autor *La Volonté de savoir*, częściowo przynajmniej mogło być znoszone przez akt pisania: „Czy pani wie, dlaczego człowiek pisze?” — zapytał kiedyś swoją asystentkę, Francine Pariente, i dał odpowiedź: „Żeby czuć się kochanym”...

Niemal równie mocno co autentycznej miłości (namiastki tejże ponoć kilkakrotnie zaznał nie tylko w tekstowym wymiarze życia), Paul-Michel pragnął dialogicznego zaangażowania ze strony słuchaczy, gremialnie przybywających na wykłady dawane w Collège de France. Niestety, każdorazowo zamiast pobudzających dyskusję pytań, przychodziło wielkie rozczarowanie: „To, co tu powiedziałem, trzeba umieć poddać dyskusji — tłumaczył, dodając: Czasem, gdy wykład nie wypada za dobrze, wystarczy cokolwiek, jedno pytanie, by wszystko wyprostować. Ale pytanie to nigdy nie pada. We Francji efekt grupy uniemożliwia jakąkolwiek prawdziwą dyskusję. Ponieważ zaś do wykładowcy nie docierają żadne sygnały zwrotne, wykład staje się coraz bardziej teatralny. W stosunku do ludzi zasiadających w audytorium zachowuję się niczym aktor czy akrobata. A gdy dochodzę do końca wykładu, opada mnie poczucie całkowitej samotności” (Eribon 2005: 273).

*

Znani egzegeci Foucaultowskiej twórczości, Charles C. Lemert i Garth Gillan, podpowiadają — choć czynią to na użytek osobnych, stosunkowo daleko odbiegających od moich, potrzeb — iż w zrozumieniu myśli Michela Foucaulta pomocnym jest zastosowanie „jego własnych kategorii” (Lemert, Gillan: 28). Ten nietypowy zabieg, mający za zadanie chronić nas przed wpadnięciem w pułapkę błędnych interpretacji złożonego dzieła autora *Les mots et les choses*,

³ Jeszcze niejedną raz homoseksualizm przywiedzie Foucaulta do potyczek o miejsce (społeczne), podobne do tych, które stały jego udziałem na przełomie lat 40. i 50., po przyznaniu mu stypendium Fundacji Thiersa. Eribon opowiada: „Foucault był tylko przez rok stypendystą Fundacji, zamiast — jak przewidywał statut — trzy lata. Z trudem znosił życie we wspólnocie [...]. Wprawdzie każdy stypendysta miał własny pokój, mógł przeto cieszyć się względną swobodą, lecz mimo wszystko stypendyści mieszkali w pensjonacie, w którym trzeba było dać sobie radę z życiem w grupie około dwudziestu osób, ponieważ — poza stypendystami z roku 1951 — mieszkali tam jeszcze stypendyści wcześniejszych roczników. Wszystkie posiłki spożywane były zatem w tym samym towarzystwie. Foucault znowu udało się zrazić wszystkich do siebie. Przypuszczał ataki na każdego, robił miny i podżegał do kłótni. Jego stosunki z kolegami znajdowały się pod znakiem nieustannych konfliktów — w końcu zrodził się z tego dramat, Foucault nawiązał bowiem romans z jednym z kolegów, a cała ta historia zakończyła się ponuro, zaczęto go bowiem podejrzewać o przejmowanie korespondencji... Nie miał ochoty ciągnąć tego wszystkiego dłużej, a i koledzy wcale nie chcieli go zatrzymać” (Eribon 2005: 65).

wydaje się równie dobrze sprawdzać także w materii odkrywania wzajemnych zależności zachodzących między tekstami i życiem, *tyimi* tekstami i *tyim* życiem. Do podobnego wniosku dochodzę obcując z bogactwem Foucaultowskich metafor, pośród których znajduje się i ta mocno scalająca „profesjonalne” i „nieprofesjonalne” wymiary działań filozofa. Mowa o pojęciu **heterokliczności**, po raz pierwszy użytym w *Przedmowie do Słów i rzeczy*. To stamtąd dowiadujemy się, iż robiąca swego czasu oszałamiającą karierę książka „zrodziła się z tekstu Borgesa. Ze śmiechu, który w trakcie tej lektury wstrząsa podstawami myślenia — naszego myślenia, właściwego naszym czasom i naszemu miejscu na świecie — śmiechu podważającego wszelkie uporządkowane płaszczyzny i podziały, które mądrze tłumaczą nam obfitość istnień, podminowującego i na długo pozbawiającego oczywistości naszą tysiącletnią praktykę Tego Samego i Innego. Tekst ten cytuje «pewną encyklopedię chińską», gdzie napisane jest, że «zwierzęta dzielą się na: a) należące do Cesarza, b) zabalsamowane, c) tresowane, d) prosięta, e) syreny, f) fantastyczne, g) bezpieczne psy, h) włączone do niniejszej klasyfikacji, i) miotające się jak szalone, j) niezliczone, k) narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia, l) et cetera, m) które właśnie rozbiły wazon, n) które z daleka podobne są do much». Ośłupienie ową taksonomią — czytamy dalej — uświadamia nam nagle, że to, co pod przykrywką apologu miało uchodzić za egzotyczny urok innego myślenia, jest granicą naszej myśli — czystą niemożliwością myślenia w t a k i s p o s ó b” (Foucault 2000: 8; rozstrzelania w oryginale). Foucault tłumaczy następnie, sięgając po nadające przejrzystości jego tokowi rozumowania analogie i porównania, co zawiera się, jak mówi, w owej *niemożliwości myślenia*. Jej sens przekracza samo istnienie fantastycznych zwierząt, jak i zwierząt należących do pozostałych „wyszukanych” kategorii; nie chodzi tu też o zaskakujące skądinąd ich zestawienie, ale o **miejsce** przywołujące je do **łącznego zaistnienia**, o *tópos koinós* — *miejsce wspólne*, którego osobliwość przyrównywana jest do stołu prosektoryjnego, na którym zniecka ląduje maszyna do szycia pospołu z parasolem; o miejsce stwarzające okazję, choć nad wyraz mało prawdopodobną, nagłego zejścia się w ustach towarzysza Pantagruela, Eustenesa, wszelkiego robactwa, tylko tam, o paradoksie (!) — wyłącznie tam, „w tej żarłocznej i pochłaniającej wszystko gębie” mogącego znaleźć schronienie i zbudować „pałac koegzystencji” (Foucault 2000: 9).

Oczywiście, przykład domniemanej encyklopedii chińskiej należy postrzegać zaledwie jako pretekst do wyłożenia kwestii dużo poważniejszych, dotyczących podstaw określonych kulturowych procesów. Nie zagłębiając się nadmiernie w szczegóły Foucaultowskiego wywodu, warto nadmienić, iż toczy się on wokół punktu styczności przestrzeni, słów i rzeczy. Kulturowo usytuowane rzeczy oraz odpowiadające im słowa z góry przypisywane są do danych przestrzeni, funkcjonujących zgodnie z zasadą „niemego podłoża”, gdzie „zestawia się byty” (s. 10) (pierwotne miejsca ukontekstowań parasola i maszyny do szycia pozostają,

w przyjętym za powszechnie obowiązujący kanonie klasyfikacyjnym, w skrajnym oddaleniu od siebie; zwykle dużo łatwiej przychodzi nam zatem myśleć o nich jako przedmiotach „praktycznego” użytku, niż, dajmy na to, przedmiotach pobudzających wyobraźnię). W logice Foucaultowskiej, poddawany dyskursywnym naciskom podmiot, nieustannie weryfikuje swoje klasyfikacyjne posunięcia z — w dużej mierze nieuświadomianym — „elementarnym system” narzucającym światu „ład i porządek” (s. 14-15). Wszelako, na co naprowadza interpretatora specyficznie rozumiana Borgesowska wyliczanka, zdarzają się sytuacje, w których źródłowy ład i porządek bywa kwestionowany, jego reguły podawane są w wątpliwość, a ten, kto, o zgrozo (!), znajdzie się w orbicie oddziaływania owej „aberracji”, odczuje głęboki niepokój, narażając się jednocześnie na „rozpad języka” — grozi mu utrata „«tego, co wspólne» miejscu i nazwie” (s. 12). „Podobno niektórzy afatycy nie są w stanie sklasyfikować w spójny sposób motków różnokolorowej przędzy, które położono przed nimi na stole — opowiada francuski myśliciel — jak gdyby ten jednolity prostokąt nie mógł posłużyć za homogeniczną i neutralną przestrzeń, gdzie rzeczy mają ujawniać równocześnie spójny ład właściwych im identyczności i różnic oraz pole semantyczne swych nazw. W tej jednolitej przestrzeni, gdzie normalnie rozmieszcza się i nazywa rzeczy, układają one różne osobne kupki, gdzie bezimienne odwzorowania sklepiają rzeczy w odrębne wysepki; w jednym rogu umieszczają motki najjaśniejsze, w drugim czerwone, gdzie indziej najbardziej przypominające w dotyku wełnę, jeszcze gdzie indziej najdłuższe, wpadające w fiolet lub zwinięte w kłębek. Ale wszystkie te klasyfikacje rozpadają się natychmiast po ich ustanowieniu, bo podtrzymująca je sfera identyczności, choć i tak wąska, okazuje się za szeroka, aby zagwarantować stabilność; toteż pacjent w kółko łączy i dzieli, gromadzi różne podobieństwa, rujnuje najoczywistsze z nich, rozprasza identyczności, narzuca różnorodne kryteria, krząta się, zaczyna od nowa, niepokoi się i dociera wreszcie na skraj trwogi” (Foucault 2000: 11-12).

Foucault mocno podkreśla ważkość tych, nazwijmy je — „odmiennych stanów”, upatrując w nich siły na wskroś ambiwalentnej, równie łatwo *burzącej* pierwotny ład, co *inicjującej* twórczy kulturowy ruch; siła ta kielkuje w „**wymiarze heterokliczności**”, gdzie nieustannie migoce „wielka liczba możliwych ładów”, naprzemiennie przeobrażających się w dwie przeciwstawne formy: **utopie** i **heterotopie**. „U t o p i e niosą pocieszenie; choć realnie nie mają miejsca, rozkwitają w cudownej i jednolitej przestrzeni — oferują miasta z szerokimi ulicami, uprawne ogrody i gościnne krainy, nawet jeśli dostęp do nich bywa wątpliwy. H e t e r o t o p i e niepokoją, bez wątpienia dlatego, że sekretnie podminowują język, że przeszkadzają nazywać to *i* tamto, że rozbijają nazwy pospolite albo je komplikują, że od razu rujnują «syntaksę», i to nie tylko tę, która tworzy frazy — bo również syntaksę mniej jawną, która pozwala «utrzymywać» (równocześnie i wzajemnie) słowa i rzeczy. Toteż utopie zezwalają na opowieści i dyskursy, wywodzą się bowiem wprost z języka, z fundamentalnego wymiaru *fabulae*;

heterotopie [...] wyjaławiają zdanie, ograniczają zasięg słów do nich samych, od początku podważają wszelką możliwość gramatyki — kładą kres mitom i narzucają sterylność liryzmowi fraz” (Foucault 2000: 11; zapis zgodny z oryginałem).

Heterokliczność ujawnia się poprzez język (w takim zakresie ujmowana jest w *Słowach i rzeczach*), ale sięga także — na co wskazują wynurzenia zawarte w *Des espaces autres*⁴ — daleko poza niego; utopie i heterotopie stanowią swoisty rezerwuuar *możliwości przestrzennych* zyskujących wydzźwięk uniwersalny, dają się bowiem odszukać w każdym typie kultury. Występują jako integralna część działań społecznych rozciągniętych pomiędzy dążeniem do idealizacji świata (utopia) a wątpieniem w jego prawomocność (heterotopia). Heterotopie, pozostając przestrzeniami osobliwymi, posiadają nadto walor swego rodzaju „kontr-miejsce”, czyli miejsc, w których „**wszystkie inne rzeczywiste miejsca, jakie można znaleźć w ramach kultury, są jednocześnie reprezentowane, kontestowane i odwracane**” (Foucault 2005: 120; wytłuszczenia — M.K.).

*

To, co powiedziałem do tej pory w zupełności wystarcza, aby powrócić do problemu Foucaultowskiego „Ja”, tym razem już bezpośrednio scalając je z ideą heterokliczności. Otóż, Michel Foucault *jako osoba i jako myśliciel* jest, moim zdaniem, „inną przestrzenią”; pozostając kimś krańcowo **heteroklicznym**⁵, jest on zarazem **heterotopią i heterotopologiem**⁶ — kimś, kto posiada, by znów użyć przenośni, atrybuty Eustenesa i jednocześnie ma świadomość swej wewnętrznej kontradycyjności, którą ostatecznie czyni intelektualno-poznawczym atutem.

Po tych wyjaśnieniach nietrudno dostrzec, iż skrupulatnie wyliczane przez Eribona i Dumézila kłopoty „taksonomiczne” („Nosił maski i stale je zmieniał”; „Nie próbowałem obnażać «prawdy» o Foucaulcie: za każdą maską pojawiała

⁴ Tak brzmi w oryginale tytuł wykładu wygłoszonego przez Michela Foucaulta 14 marca 1967 r. Okazję do prezentacji koncepcji heterotopii dała konferencja Cercle d’Etudes Architecturales. Tekst tego wystąpienia został opublikowany w 1984 r. w czasopiśmie „Architecture. Mouvement. Continuité”.

⁵ Słownik Webstera zawiera dwa alternatywne słowa odpowiadające polskiemu przymiotnikowi „heterokliczny”. Pierwszym z nich jest angielskie *heteroclitic* (lub: *heteroclitical*), drugim natomiast *heteroclite*. Słowa te (pojawiające się w literaturze już w pierwszej połowie XVIII w.) dobrze oddają specyfikę osobowości Foucaulta, znacząc tyle co: „odbiegający od ogólnie przyjętych norm i zasad; nieregularny; anomalny; anormalny”. Rzeczownik *heteroclite* można też stosować przy opisie osoby, która wykazuje się ekscentrycznością i jest nieszablonowa (za: *Webster’s...*, hasła: *heteroclitic*; *heteroclite*).

⁶ Mówiąc o „heterotopologu” ulegam sugestii Foucaulta, który, zastanawiając się, jak opisać heterotopie, proponuje stworzenie „systematycznego opisu [...] który mógłby, w danym społeczeństwie, obrać jako przedmiot studiów, analizy, opisu i «lektury» [...] te inne przestrzenie, inne miejsca. Jako rodzaj kontestacji, zarazem mitycznej i realnej, przestrzeni, w której żyjemy, opis ten powinien się nazywać **heterotopologią**” (Foucault 2005: 121; wytłuszczenia — M.K.).

się inna maska”; „Czyżby istniało wielu Foucault? Tysiące Foucault”?), natychmiast rozwiązuje ich usytuowanie we wspólnym miejscu, w *tym miejscu* pozostającym poza wszelkimi *innymi rzeczywistymi miejscami*. Co znamienne, tonacja przywołanych wyżej głosów jest tonacją powtarzalną i rezonującą; tenże sam Dumézil stwierdza na przykład: „Inteligencja Foucault dosłownie była bezgraniczna, była wręcz *sophisticated*. Pole swych obserwacji rozciągnął na wszelkie dziedziny bytu ożywionego, tam, gdzie tradycyjne podziały na ciało i ducha, popęd i idee, wydają się absurdalne: szaleństwo, seksualność, zbrodnie. Stąd jego spojrzenie niczym reflektor omiało historię i teraźniejszość, gotowe dokonywać najbardziej nawet niepokojących odkryć, gotowe zaakceptować wszystko, pomijając wymóg zachowania ortodoksji. Była to inteligencja o wielu ogniskowych, posługująca się ruchomymi lustrami⁷, powielającymi zaraz powstające sądy, by natychmiast obrócić je w ich przeciwieństwo, nie prowadząc do samolikwidacji, nie ustępując” (Eribon 2005: 412; kursywa w oryginale). Clifford Geertz natomiast, przygotowując w 1978 r. recenzję do angielskiego wydania *Nadzorować i karać*, już na samym wstępie pokusił się o zrównanie Foucaulta-myśliciela z nie-miejscami w wydaniu Mauritsa Cornelisa Eschera. Od chwili wyjścia drukiem *Folie et déraison* jej autor, wyrokuje znamienity antropolog, „stał się swego rodzaju niemożliwym przedmiotem: nie-historycznym historykiem, anty-humanistycznym humanistą i kontr-strukturalistycznym strukturalistą. Jeśli dodamy do tego, po pierwsze, pełen zawilości styl pisania, który wydaje się w takim samym stopniu budzić wątpliwości co uległość, po drugie, stosowanie metody rozległego streszczenia często opatrzonego ekscentrycznym szczegółem, to porównanie [Foucaulta] do rysunków Eschera (schody wznoszące się do podestów posadowionych niżej niż one same, drzwi niby prowadzące na zewnątrz, a tak naprawdę wiodące

⁷ Metafora ruchomych luster powinna budzić podwójną ciekawość, odkąd zwierciadło jako takie sytuuje się dokładnie na przecięciu utopii i heterotopii. „Sądzę — mówi Foucault — że między utopiami a tymi całkiem odmiennymi miejscami, heterotopiami, może istnieć rodzaj mieszanego, pośredniego doświadczenia, jakim jest zwierciadło. Zwierciadło ostatecznie jest utopią, ponieważ stanowi miejsce bez miejsca. W zwierciadle widzę siebie tam, gdzie mnie nie ma, w nierealnej, wirtualnej przestrzeni, która otwiera się za jego powierzchnią; jestem tam — tam gdzie mnie nie ma, rodzaj cienia, który daje mnie samemu moją widzialność, który pozwala mi oglądać siebie tam, gdzie jestem nieobecny — oto jest utopia zwierciadła. Ale jest to również heterotopia w tej mierze, w jakiej zwierciadło istnieje w rzeczywistości i wytwarza rodzaj efektu zwrotnego w stosunku do miejsca, które zajmuję — wychodząc od zwierciadła odkrywam moją nieobecność w miejscu, w którym jestem, ponieważ widzę siebie tam. Zaczynając od spojrzenia, które skierowane jest na mnie, z głębi tej wirtualnej przestrzeni, która znajduje się po drugiej stronie lustra, wracam do siebie, kieruję moje oczy ku sobie i ponownie ustanawiam siebie tu, gdzie jestem. Zwierciadło funkcjonuje jako heterotopia w tym sensie, że miejsce, które zajmuję w momencie, gdy patrzę na siebie w lustrze, czyni jednocześnie absolutnie realnym, powiązanym z całą otaczającą mnie przestrzenią, i absolutnie nierealnym, ponieważ aby było postrzegane, musi ono przejść przez ów wirtualny punkt, który jest tam” (Foucault 2005: 120-121).

z powrotem do wewnątrz) jest pełne” (Geertz 1978). Stephen J. Ball (1992: 11) zauważa z kolei, że „Michel Foucault jest zagadką — ten niezwykle wpływowy intelektualista uporczywie broni się przed zakwalifikowaniem do któregośkolwiek z głównych nurtów zachodniej myśli społecznej. Najważniejsze obszary jego zainteresowań: historia myśli naukowej, rozwój technologii władzy i dominacji czy też arbitralność nowoczesnych instytucji społecznych, nawiązują do głównych nurtów tradycji marksowskiej i weberowskiej w nauce pozostając jednak poza nimi. W udzielonym w roku 1982 wywiadzie Foucault odpowiedział na pytanie o swoją intelektualną tożsamość w charakterystyczny dla siebie sposób: «Nie uważam za konieczne wiedzieć dokładnie kim jestem. Tym, co najciekawsze w życiu i pracy, jest stawianie się kimś nowym, kim nie było się na początku. Gdyby siadając do pisania książki wiedzieć, co powie się na końcu, czy starczyłoby odwagi do jej napisania?»”. Co ciekawe, podobnie autorefleksyjne wnioski są, jak się okazuje, zaledwie powtórzeniem tych z początku lat 60., kiedy to Foucault (2002: 16) zaczyna dostrzegać, by sparafrazować jego samego, *inność* w obrębie *własnej* myśli. Dzieje się tak w pracy z gruntu kwestionującej metody, granice i tropy przewodnie właściwe dla historii idei. Przy końcu rozdziału wprowadzającego nas w temat archeologii wiedzy, natrafiamy na intrygujący wewnętrzno-zewnętrzny dialog, w punkcie kulminacyjnym opatrzonego metaforą (tekstowego) labiryntu, gdzie autor — tak przekonuje użyta tutaj retoryka — skrzętnie ukrył był swą twarz. Związujący ze sobą momentarny „pakt autobiograficzny”⁸, Michel-trickster pyta więc, tym razem występując z pozycji własnego *alter ego*: „— Nie jesteś pewien tego, co mówisz? Znów chcesz się przeistoczyć, uciec w inne miejsce przed pytaniami, które ci stawiają, stwierdzić, że zarzuty nie kierują się w rzeczywistości tam, skąd się wypowiadasz? Raz jeszcze zamierzasz powiedzieć, iż nigdy nie byłeś tym, za kogo cię uważają?”, i jakże przewrotnie konstatuje: „Zostawiasz sobie furtkę, która pozwoli ci w następnej książce wychynąć na innym terenie i podrwiwać sobie tak jak teraz: nie, nie — nie ma mnie tam, gdzie na mnie czyhacie, jestem tutaj, skąd patrzę na was ze śmiechem.

— 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 mógłbym zagubić się i ukazać w końcu oczom, których nigdy nie spotkam? Niejeden — jak ja

⁸ Zwrotu „pakt autobiograficzny” używam zgodnie z intencjami, jakie przypisuje mu Philippe Lejeune, zakładający, iż o autobiografii możemy mówić od chwili spełnienia warunku współwystępowania w tekście trójwartościowej postaci: autora, który jednocześnie jest głównym bohaterem opowieści i realnie istniejącą osobą (Lejeune 2001).

zapewne — pisze po to, by nie mieć twarzy. **Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam:** jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać” (Foucault 2002: 22; wytłuszczenie — M.K.).

Cytowany fragment tekstu, w oryginale jest wyraźnie oddzielony (za pomocą podwójnego odstępu) od pozostałej części wywodu; tym sposobem *zwartość* symbolicznie zostaje zastąpiona znakiem *zerwanej ciągłości*, ona zaś stanowi próbę — ponownie patrząc od strony Foucaulta — wyznaczenia „**pustej przestrzeni**”, z której przemawiam, i która wolno kształtuje się w dyskursie, co jeszcze tak bardzo zdaje mi się chwiejny, tak bardzo niepewny” (Foucault 2002: 21-22; wytłuszczenie — M.K.).

Przykłady *osobowościowych* i *myślowych* „przebić” heterotopii Foucaultowskich dałyby się pomnażać w obrębie ich wielowarstwowości i wieloaspektowości, wszelako sprawą równie ważną co szukanie potwierdzeń dla działania **zasady heterokliczności** jest namysł nad skutkami, jakie ona wywołuje; te zaś są niebagatelne.

Wiemy już, że heterotopie niepokoją, stawiając niektórych z nas na skraju trwogi, lecz czy owym źródłowym lękiem nasączeni są wyłącznie ogarnięci wszechwładną niemocą mówienia, czucia, ruchu lub pamięci „afatycy”? Owszem, ci ostatni kłopotczą się brakiem odpowiedniego słowa lub dźwięku, ale i — co nie mniej istotne — właśnie przez ten piętnujący ich szczególny rodzaj „ubytku” sami nierzadko stają się sporym kłopotem dla „nie-afatyków”, są bowiem w niewystarczającym stopniu „przetłumaczalni”. Michel Foucault dociera do granic „przetłumaczalności” od innej strony, otóż, jest on, by tak rzec, „**nadwyrażalny**” — sprawia wrażenie jednoczesnego bycia „nigdzie” (w pustej przestrzeni) i „wszędzie” (we wszystkich przestrzeniach na raz); „[...] jego dorobek wywarł wpływ na wiele różnych dyscyplin lub też został przez nie wchłonięty. Można tu wymienić choćby socjologię, historię, psychologię, filozofię, politologię, językoznawstwo, studia kulturowe, teorię literatury»” — pisze Stephen J. Ball (1992: 11), ochoczo wspierany przez Leszka Koczanowicza, podkreślającego, że przy „całej wielorakości recepcji i interpretacji myśli autora *Historii seksualności* panuje zgoda co do tego, że jego twórczość zrewolucjonizowała filozofię i nauki społeczne. Pobieżny nawet przegląd wydanej w 1983 bibliografii prac Foucaulta i prac jemu poświęconych ukazuje skalę wpływu⁹. Odnotowanych jest tam 2570 prac w różnych językach i dotyczących prawie wszystkich dyscyplin humanistycznych i społecznych.

⁹ Wiele wskazuje na to, że Foucault jasno zdawał sobie sprawę z oddźwięku, jaki wywołują jego teksty. Na krytykę *La Volonté de savoir*, przedstawioną przez Jeana Baudrillarda, wieszczącego rychłe pójście w zapomnienie Foucaultowskich prac, ich autor sarkastycznie ripostował: „Mój problem polegałby raczej na tym, by przypomnieć sobie Baudrillarda”, „Wystarczy, że dowolne nazwisko doda się do mojego, i każdy pismak, kimkolwiek on będzie, może być pewny sukcesu komercyjnego” (Eribon 2005: 340).

Od tego czasu wzrosła lawinowo zarówno liczba prac poświęconych poglądom Foucaulta, jak i znajomość jego twórczości” (Koczanowicz 1999: 7). Do powyższych komentarzy warto dodać wcale nieodosobnioną, jak sądzę, opinię Charlesa C. Lemerta i Gartha Gillana (1999: 27), iż Foucault „pisząc przekracza granice pomiędzy akademickimi dyscyplinami”, nie dziwi więc, że „tak również się go czyta”; „czytają go ci, którzy w mniejszym lub większym stopniu uznają, iż żadna intelektualna specjalizacja nie jest w stanie sprostać zadaniu wyjaśniania świata społecznego. Podzielają oni [...] jego przekonanie, że klasyczne dyscypliny dają zaledwie częściową i niedostateczną odpowiedź na pytanie o współczesne społeczeństwo”.

Spostrzeżenia na temat niecodziennej popularności, jaką cieszy się Michel Foucault oraz jego twórczość, pojawiająca się w rozlicznych kontekstach teoretycznych, analitycznych i interpretacyjnych (także tych wykraczających poza obszar *stricto* naukowy), dopełnia, a zarazem dobrze tłumaczy kategoria **dyspersyjności** zaproponowana przez Umberto Eco. Starając się dociec przyczyn kultu, jakim odbiorcy otaczają wybrane dzieła, włoski badacz pokusił się o postawienie hipotezy, iż u podstaw takiego zachowania leży „rozproszony” charakter tychże dzieł. Za modelowe kompozycje dyspersyjne autor *Imienia róży* uznaje m.in. film *Casablanca*, szekspirowskiego *Hamleta* oraz Biblię. Dyspersyjność zakłada sposobność przenicowywania, nadawania nowej formy, i wreszcie — toczenia przewrotnej gry znaczeniowej świadomie lub nieświadomie prowokowanej przez autora a podejmowanej przez odbiorcę. „Wiadomo — pisze Eco — że *Casablankę* kręcono z dnia na dzień, nie wiedząc, jakie ma być jej zakończenie [„Gdyby siadając do pisania książki wiedzieć, co powie się na końcu, czy starczyłoby odwagi do jej napisania?” — głośno zastanawia się Foucault; przyp. — M.K.]. Ingrid Bergman wygląda w tym filmie tak urokliwie tajemniczo, gdyż grając rolę nie wiedziała, którego z mężczyzn ostatecznie wybierze; obydwu obdarowywała swoim czułym i dwuznacznym uśmiechem. Wiemy również, że aby nadać akcji dynamikę, scenarzyści wprowadzili do scenariusza wszystkie oklepane chwytły z historii filmu i powieści, zamieniając film w muzeum [...] dla kinomanów. Z tego powodu film można traktować jako zbiór archetypów. W pewnym stopniu to samo powiedzieć można o *The Rocky Horror Picture Show*, który jest filmem *par excellence* kultowym, dlatego właśnie, że brak mu formy, można go więc nieustannie deformować i nicować. [...]

Olbrzymia i wielowiekowa popularność Biblii dużo zawdzięcza swojej dyspersyjnej, rozproszonej strukturze, która wzięła się z tego, że Biblię pisało wielu różnych autorów. *Boska komedia* nie ma wcale dyspersyjnego charakteru, a jednak z powodu swej złożoności, z powodu wielkiej liczby postaci w niej występujących i wydarzeń, o których opowiada (wszystko, co dotyczy nieba i ziemi, jak powiedział Dante), każdy jej wers można przenicować, wykorzystać jako magiczne zaklęcie albo jako ćwiczenie pamięciowe. Niektórzy fanatycy posunęli się tak daleko, że wykorzystali poemat w grach towarzyskich. Dzieło Dantego podobnie

jak *Eneida* Wergiliusza funkcjonowało w średniowieczu jako podręcznik wóźbiarstwa, niczym *Centuries* Nostradamusa (kolejny przykład sukcesu osiągniętego dzięki radykalnej, nieuleczalnej dyspersyjności). Ale choć *Boską komedię* można wywrócić na nice, nie można zrobić tego z *Dekameronem*, gdyż każdą opowieść należy potraktować jako całość. Stopień, w jakim konkretne dzieło literackie może zostać wynicowane, nie zależy od jego wartości estetycznej. *Hamlet* nadal jest fascynującym dramatem (i sam Eliot nie przekona nas byśmy go mniej lubili), nie wierzę jednak, by nawet fani *Rocky Horror* przyznali mu szekspirowską wielkość. Tymczasem zarówno *Hamlet*, jak i *Rocky Horror* są obiektami kultu, gdyż ich forma jest «podatna na dyspersję», ten drugi zaś jest tak dyspersyjny, że pozwala nam na rozmaite gry interakcyjne. Aby stać się świętym Lasem, las musi być pokrętny i powikłany jak lasy druidów, a nie uporządkowany niczym francuskie ogrody” (Eco 2007: 157-158).

Dyspersyjność Foucaultowskich tekstów niejako nadkłada się nad ich heterotopizność. Dzieje się tak w zakresie podejmowanych w nich tematów¹⁰ oraz sposobu ich ujęcia; subtelność, żeby nie powiedzieć — zawrotne wyrafinowanie dróg myślowych, którymi podążał autor *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, pozwalała mu widzieć przejścia (niekiedy stosunkowo bezpieczne, częściej jednak karkołomne i ze wszech miar zdradliwe) tam, gdzie inni napotykali lity mur lub, co gorsza, bezdenną przepaść. Wrodzona ciekawość i eksploracyjna odwaga, obie wspierane sporą dozą twórczego wicherzycielstwa, nieustannie pchały Foucaulta w obszary, gdzie bezwzględnie mógł obnażać słabości ideologiczne i etyczne leżące u podstaw określonych *systemów dyskursywnych*. Foucault niewątpliwie zagospodarowywał więc *puste przestrzenie* (pamiętamy, że sam był tych ostatnich osobliwą kwintesencją), ale zawsze zdążał ku nim *ze środka pełnych przestrzeni*; zaczynał od krytyki tego, co zastane (dosłownie i w przenośni), aby następnie wyznaczyć szlak pośredni, zwykle opatrzone wieloma bocznymi odgałęzieniami. Tym sposobem przygotowywał grunt pod kolejne alternatywne rozwiązania myślowe, natychmiast wszakże kładąc nacisk na ich tymczasowość i wpisana w nią, pozytywnie waloryzowaną (!), podatność na przyszłą zmianę. „Nie chciałbym — zaznaczał — by to co mogło być przeze mnie powiedziane bądź napisane, postrzegano jako próbę zgłaszania jakiegokolwiek roszczenia do totalności. Nie próbuję uniwersalizować tego co mówię, ale i odwrotnie, to czego nie mówię, przez sam ten fakt, nie powinno być dyskwalifikowane jako nie mające znaczenia. **Moja praca zawieszona jest pomiędzy nie ukończonymi filarami myśli a wy-**

¹⁰ Jerzy Szacki (2002: 902), przyznając, że Foucault „należał niewątpliwie do oryginalnych i wpływowych myślicieli drugiej połowy XX wieku”, zauważa także, że autor *Historii seksualności* był „też jednym z tych myślicieli swojego czasu, których dzieła wywołały szeroki oddźwięk społeczny. Stało się tak dlatego, że dzieła Foucaulta [...] **dotykały spraw żywotnych nie tylko dla specjalistów — takich na przykład jak szpital, choroba psychiczna, system penitencjarny, ludzka seksualność czy też wszechobecność władzy**” (wytluszczenia — M.K.).

czekującymi niedopowiedzeniami wielokropków. Lubię otwierać przestrzeń badań, wypróbowywać ją; później, jeśli nie przynosi to rezultatów, próbować ponownie w innym miejscu. Nad wieloma kwestiami [...] nadal pracuję i nie wiem jeszcze, czy moje wysiłki doprowadzą mnie dokądkolwiek. To co mówię, powinno być traktowane jako «propozycje», «pierwsze ruchy w grze» do udziału w której zaproszeni są ci, którzy mogą być udziałem tym zainteresowani. Wypowiedzi tych nie należy traktować jak dogmatycznych twierdzeń, które można jedynie przyjąć lub odrzucić en bloc...” (Foucault 1991: 90-91; cyt. za Ball 1992: 7; wytluszczenie — M.K.).

*

Przykład Michela Foucaulta — owej *innej przestrzeni*, w której mieszczą się *wszystkie pozostałe przestrzenie*, dobitnie uzmysławia nam **złożoność mechanizmów wyłaniania się nowych idei (w nauce)**. Znowu uparcie powraca tu pytanie, od odpowiedzi na które zręcznie uchylał się Ludwik Fleck, a mianowicie, jakie miejsce w procesie innowacji myślowej przypada jednostkom? Czy są one zaledwie tłem dla skomplikowanych działań grupowych, gdzie zależności zachodzące między wiedzą a władzą ograniczają do minimum skuteczność pracy świadomego podmiotu ludzkiego, czy też ten ostatni, na co wskazuje choćby opleciony intymnymi doznaniem motyw biograficznych epifanii (patrz Rozdz. 2), odgrywa w przywołanym kontekście rolę poważniejszą? Gdyby z kolei przyjąć tezę o przynajmniej względnej symetryczności istniejącej między tym, co indywidualne a tym, co kolektywne w procesie nowatorstwa myślowego, to jakie elementy szczególnie decydują o tym ostatnim? Bliskie moim dylematy towarzyszyły zapewne Janowi Dembowskiemu, piszącemu przed laty: „Podobnie jak myślenie jednostki nie jest samodzielne, lecz uzależnione od kolektywu, tak i poszczególne kolektywy nie mogą być pojmowane jako jednostki od siebie niezależne. Nie trudno przytoczyć wiele przykładów, jak społeczny styl myślenia wpływa na twórczość biologa, jak teorie przyrodnicze zależą od poglądów religijnych ich autorów lub od ich wykształcenia matematycznego. Kolektywy przenikają się wzajemnie, jakkolwiek bowiem człowiek należy do wielu kolektywów na raz, zawsze pozostaje on sam sobą, jest postacią jednolitą. Jego postępowanie jest zgodne z jego urobioną naturą i nie może się rozdwajać. We wszelkich kolektywach styl myślenia danej jednostki pozostaje ten sam, różny jest tylko materiał myślenia i stąd różny efekt. **Nie jest jasne [...], jakie jest pochodzenie nowych idei w nauce. Czy jesteśmy uprawnieni do tego, aby całą treść psychiki człowieka przypisać wpływowi zewnętrznym, z zupełnym pominięciem czynników endogenicznych?** Wydaje mi się, że nie. Doskonale daje się pomyśleć występowanie «mutacji», na których tle pojawiają się w umyśle jednostki skojarzenia zupełnie nowe i niezależne od wpływu kolektywu. Innymi słowy, w niektórych przypadkach kolektyw myślowy może

być zastąpiony przez jednostkę, która staje się źródłem i ośrodkiem nowego kolektywu. W takim razie jednak możliwa jest w nauce twórczość indywidualna” (Dembowski 1939: 439; wyłuszczenia — M.K.).

Przypadek Foucaultowski należy, moim zdaniem, do grona tych wyjątkowych przypadków, *poprzez* które oraz *dzięki* którym myśli nabierają wielkiego i nieprzewidzianego rozmachu (stając się „transdyskursywnymi”, jak powiedziałby Foucault (por. 1999b)); ich źródłem, jeśli nie esencją, jest zaś konkretny człowiek, *persona* wrzucona w dramaty życia społecznego, będąca zarazem kimś, kto nieustannie zмага się z wewnętrznymi ograniczeniami, czerpiąc z nich siłę do ciągłego stawania się sobą jako *Tym Innym*.

Bibliografia

Ball S.J.

1992 *Foucault po polsku*, [w:] S.J. Ball (red.), *Foucault i edukacja. Dyscypliny i wiedza*, przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków, s. 7-9.

Dembowski J.

1939 recenzja następujących prac L. Flecka: (1) *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Basel 1935; (2) *O obserwacji naukowej i postrzeganiu wogóle*, „Przegląd Filozoficzny”, t. 38, 1935, s. 58-76; (3) *Zagadnienia teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny”, t. 39, 1936, s. 3-37, „Nauka Polska”, t. 24, s. 435-439.

Eco U.

2007 *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków.

Eribon D.

2005 *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Levin, Warszawa 2005.

Foucault M.

1981 *Est-il donc important de penser?*, „La Libération”, nr 30.

1991 *Questions of Method*, [w:] G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (red.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*, Chicago, s. 86-98.

1999a *Sobąpisanie*, [w:] tegoż, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybrał i oprac. T. Komendant, przeł. B. Banasiak et al., posłowie, M.P. Markowski, Warszawa, s. 303-319.

1999b *Kim jest autor?*, [w:] tegoż, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybrał i oprac. T. Komendant, przeł. B. Banasiak et al., posłowie, M.P. Markowski, Warszawa, s. 199-220.

2000 *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk.

2002 *Archeologia wiedzy*, przeł. i oprac. A. Siemek, Warszawa.

2005 *Inne przestrzenie*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 117-125.

Geertz C.

1978 *Stir Crazy*, New York Review of Books, January 26, 1978, <http://www.nybooks.com/articles/archives/1978/jan/26/stir-crazy/> (17.05.2011).

Koczanowicz L.

1999 *Wstęp*, [w:] C.Ch. Lemert, G. Gillan, *Michel Foucault. Teoria i transgresja*, Warszawa – Wrocław, s. 7-18.

Lejeune Ph.

2001 *Pakt autobiograficzny*, [w:] tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, przeł. W. Grajewski, Kraków, s. 21-56.

Lemert C.Ch., Gillan G.

1999 *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, wstęp L. Koczanowicz, Warszawa – Wrocław.

Webster ...

Webster's Online Dictionary, <http://www.websters-dictionary-online.com/definitions/Heteroclite?cx=partner-pub-0939450753529744%3Av0qd01tdlq&cof=FORID%3A9&ie=UTF-8&q=Heteroclite&sa=Search#906> (20.06.2011).