

Jean Paul Sartre udziela wywiadu*

Odrzucenie historii

— Czy Pana zdaniem w postawie młodego pokolenia można dostrzec jakiś rodzaj wspólnej inspiracji?

J.P.S.: Zjawisko to nie ma charakteru powszechnego, jednak dominująca tendencja polega na odrzuceniu historii. Sukces, jaki odniosła ostatnia książka Foucaulta, jest pod tym względem znamienny. Z czym mamy bowiem do czynienia w *Słowach i rzeczach*? Wcale nie z „archeologią” nauk humanistycznych. Archeolog to ktoś, kto poszukuje śladów zaginionej cywilizacji, aby odtworzyć jej kształt. Bada pewien styl wymyślony i urzeczywistniony w praktyce przez ludzi. Styl ów mógł później narzucać się ludziom jako coś naturalnego, nabrać cech czegoś, co jest po prostu dane, niemniej jednak stanowi rezultat *praxis*, której rozwój śledzi właśnie archeolog.

Jak słusznie zauważył Kanters, Foucault oferuje nam raczej rodzaj geologii, opisuje serię warstw tworzących naszą „glebę”. Każda z tych warstw wyznacza warunki możliwości dla pewnego typu myślenia, które dominuje w danym okresie. Foucault nie mówi jednak nic o tym, co najciekawsze. Nie mówi ani o tym, w jaki sposób myślenie jest każdorazowo konstruowane na gruncie owych warunków, ani jak ludzie przechodzą od jednego typu myślenia do drugiego. Musiałby uwzględnić wymiar *praxis*, a więc historii, przed tym jednak właśnie się wzbrania. Oczywiście, jego perspektywa pozostaje perspektywą historyczną. Wyróżnia epoki, jakieś „przed” i jakieś „po”. Tyle że zastępuje kino latarnią magiczną, ruch — następowaniem po sobie nieruchomych obrazów. Sukces jego książki wystarczająco świadczy o tym, że tego właśnie oczekiwano. Myśl naprawdę oryginalna nigdy nie jest czymś oczekiwanym. Foucault daje ludziom to, czego potrzebują — eklektyczną syntezę, w ramach której wykorzystuje się na zmianę Robbe-Grilleta, strukturalizm, lingwistykę, Lacana i *Tel Quel*, aby wykazać niemożliwość refleksji historycznej.

* Z Jean Paul Sartre'em rozmawia Bernard Pingaud. Podstawa przekładu: *Jean Paul Sartre répond*, w: „L'Arc” (1966) nr 30, s. 87–96 (numer poświęcony w całości Sartre'owi, zatytułowany: *Sartre aujourd'hui*) [przyp. tłum.].

Rzecz jasna, pod postacią historii bierze się tu na cel marksizm. Chodzi o stworzenie nowej ideologii, ostatniej zapory, jaką burżuazja może jeszcze wznieść przeciw Marksowi. Kiedyś burżuazyjni ideolodzy zwalczyli marksistowską teorię historii, przeciwstawiając jej inną teorię. Uprawiano, jak Toynbee, historię idei albo ukazywano następowanie po sobie różnych cywilizacji jako proces organiczny, na modłę Spenglerowską, albo też, jak Camus, demaskowano bezsens, absurdalność historii „pełnej zgiełku i gwałtów”. Wszystkie te pseudohistorie znikły, ponieważ prawdziwi historycy nigdy nie brali ich pod uwagę. Dzisiaj historyk nie musi być komunistą, by wiedzieć, że nie da się pisać poważnej historii bez wydobycia pierwszoplanowej roli materialnych aspektów życia ludzi, stosunków produkcji, *praxis*, nawet jeśli sądzi – tak jak ja – że ponad owymi stosunkami „superstruktury” tworzą pewne obszary względnie autonomiczne. W świetle tych prac wszystkie burżuazyjne teorie historii jawią się jako wizje kłamliwe, zniekształcone. Nie da się wymyślić żadnego nowego systemu, który w taki czy inny sposób nie deformowałby obrazu naszych przygodnych uwarunkowań [*conditionnements conditionnés*]. Skoro nie da się „przekroczyć” marksizmu, usuwa się go. Powiada się, że historia jako taka jest niepojęta i że wszelka teoria historii z konieczności pozostaje „doksologiczna”, by posłużyć się wyrażeniem Foucaulta. Rezygnacja z analizy przejść prowadzi do przeciwstawienia historii, będącej dziedziną niepewności, analizie *struktur*, która, jako jedyna, umożliwia prawdziwe badanie naukowe.

Strukturalizm

– *Czy odrzuca Pan zatem strukturalizm?*

J.P.S.: W żadnym razie nie jestem nastawiony wrogo wobec strukturalizmu, o ile pozostaje on świadomy ograniczeń swojej metody. Benveniste na przykład powiada, za Saussurem: „W badaniach nad językiem zbyt dużą wagę przywiązywano do diachronii. Nadszedł czas, by ująć go z perspektywy synchronicznej, jako system opozycji”. Akceptuję tę ideę z tym większą łatwością, że dla mnie myśl nie jest tym samym co język. Był czas, kiedy definiowano myślenie niezależnie od języka, jako coś niepojętego, niewypowiadalnego, co poprzedza ekspresję. Dziś popada się w przeciwny błąd. Próbuje się nam wmówić, że myślenie to tylko język, tak jakby sam język nie był *mówiony*.

W rzeczywistości są tu dwa różne poziomy. Na jednym poziomie język istotnie jawi się jako autonomiczny system odzwierciedlający spójność społeczeństwa. Jest żywiołem tego, co „praktyczno-bezwładne” [*un element du „pratico-inerte”*], materią dźwiękową ujednoliczoną przez pewien zbiór praktyk. Językoznawca obiera za przedmiot swoich badań ową sumę relacji i ma do tego pełne prawo, ponieważ całość jest tu już czymś ukonstytuowanym. To moment struktury, gdzie całość jawi się pod postacią rzeczy oddzielonej od człowieka, sieć opozycji,

w ramach której każdy element definiuje się za pośrednictwem innego i gdzie nie ma żadnych stałych terminów – tylko relacje i różnice. Wszelako ta oddzielona od człowieka rzecz jest dla niego zarazem przedmiotem obróbki, odciska się na niej ludzkie piętno. W naturze nie znajdziemy opozycji takich, jakie opisują językoznawcy. Natura zna jedynie działające samodzielnie siły. Częstki materii są ze sobą powiązane, oddziałują na siebie nawzajem, jednak te relacje mają zawsze charakter zewnętrzny. Nie wchodzi tu w grę wewnętrzne powiązania w rodzaju tych łączących męskie z żeńskim albo liczbę mnogą z liczbą pojedynczą; nie mamy tu do czynienia z systemem, w którym każdy element warunkuje istnienie wszystkich pozostałych. Nawet jeśli uznamy taki system, musimy również przyznać, że język istnieje jedynie jako język mówiony, a więc w akcji. Każdy element systemu odsyła do całości, ale całość ta pozostaje martwa, jeśli ktoś jej nie podejmuje, nie wprawia jej w ruch. Na tym drugim poziomie nie może być mowy o żadnych gotowych strukturach, które miałyby funkcjonować bez naszego udziału. W systemie języka jest coś, czego sam element bezwładu nie może zagwarantować, mianowicie ślad praktyki. Struktura narzuca się nam tylko o tyle, o ile stanowi dzieło innych ludzi. Aby zrozumieć ten mechanizm, należy więc na powrót wprowadzić wątek *praxis* jako procesu totalizującego. Analiza strukturalna powinna otworzyć się na dialektyczny sposób myślenia.

Lévi-Strauss

– Czy ta krytyka odnosi się również do prac Lévi-Straussa?

J.P.S.: Lévi-Strauss wielokrotnie protestował przeciw nadużywaniu pojęcia struktury w dziedzinach, w których zastosowanie tego pojęcia jest w istocie czymś bardzo wątpliwym, na przykład w krytyce literackiej. Badania, jakie on sam prowadzi w obrębie własnej dziedziny, są wartościowe. Analiza strukturalna z pewnością pozwala na lepsze rozumienie złożonego systemu relacji pokrewieństwa albo znaczenia mitu w społeczeństwach pierwotnych. Zarazem jednak strukturalizm wymyślony i uprawiany przez Lévi-Straussa, jako że odnosi się tylko do systemów już ukonstytuowanych, takich jak mity, znacznie przyczynił się do dzisiejszego zdyskredytowania historii. Nawet jeśli społeczna funkcja mitu rzeczywiście polega na neutralizowaniu absurdalnych czy odrażających aspektów życia, to jednak mit ten został stworzony, ukształtowany przez ludzi. Nawet najbardziej pierwotne, pozornie nieruchome społeczeństwa, nazywane przez Lévi-Straussa społeczeństwami „zimnymi”, mają jakąś historię. Jest to po prostu historia bardziej rozciągnięta niż historia społeczeństw „gorących”. Perspektywa strukturalna, to znaczy niedialektyczna, uniemożliwia zdanie sprawy z ich ewolucji. Historia jawi się tu zresztą jako dziedzina czystej pasywności – struktura albo od samego początku zawiera w sobie załączki własnego rozkładu albo do jej zniszczenia prowadzi jakieś zdarzenie o charakterze zewnętrznym. I tak, na przykład, dla Pouillona historia równa

się przypadkowości*. Porównajmy dwa społeczeństwa o różnie ukształtowanych funkcjach politycznych i religijnych. Na podstawie tego zestawienia można utworzyć pewien model strukturalny, który, z kolei, wyznacza określoną liczbę możliwych kombinacji. Dlaczego nie wszystkie z tych możliwości zostały urzeczywistnione? Ponieważ istnieje przypadkowość, ponieważ zewnętrzne wydarzenia, takie jak wojna czy głód, mogą zniszczyć społeczeństwo. Struktura, o ile nie umiera śmiercią naturalną, załamuje się przez przypadek. Nigdy jednak nie przekształca ją jej sami ludzie, ponieważ to nie oni ją tworzą, przeciwnie, to ona stwarza ich.

I znów – nie neguję wcale istnienia struktur ani tego, że należy poddać analizie mechanizmy ich funkcjonowania. Dla mnie jednak struktura jest tylko elementem praktyczno-bezwładnym. Stanowi rezultat *praxis*, która przekracza działające jednostki. We wszelkiej twórczej działalności ludzkiej zawiera się jakiś moment pasywności, co nie znaczy, że działanie całkiem się w niej pograża. Proszę przypomnieć sobie słowa Augusta Comte’a: „Postęp polega na postępującym uporządkowaniu”. Stosują się one znakomicie do wyobrażeń strukturalistów na temat diachronii, zgodnie z którymi człowiek niejako rozwija się jedynie poprzez rozwój samej struktury. Osobiście nie sądzę, żeby historia mogła sprowadzać się do takiego wewnętrznego procesu. Historia nie jest tym samym, co porządek. Jest raczej nieporządkiem albo, powiedzmy, jakimś racjonalnym nieuporządkowaniem. W tym samym momencie, w którym historia podtrzymuje porządek, czyli strukturę, już zaczyna ów porządek rozkładać. Na tej zasadzie choćby walka klas sama tworzy strukturę, w ramach których się toczy i które, w konsekwencji, ją warunkują, zarazem jednak, o ile walka klas poprzedza owe warunki, stale dąży do ich przekroczenia.

Często robią mi zarzut z mojego „historycyzmu”. Zdaniem niektórych wrzucam po prostu człowieka, podmiot – bezpośrednio w szeroki i nieokreślony nurt historii. To nieporozumienie. Człowiek stanowi dla mnie wytwór struktury, ale tylko o tyle, o ile poza nią wykracza. Powiedziałbym, że w historii występują zastoje i je właśnie nazywamy strukturami. Człowiek przyswaja sobie struktury – w tym sensie można powiedzieć, że jest ich wytworem. Jednak przyswajając je sobie, sam jest zarazem zaangażowany w historię, tak że z konieczności niszczy owe struktury i konstruuje nowe, które znów go określają. Jak powiada Marks, „tajemnicą robotnika jest śmierć burżuazji”.

Przykład: Sade

– *A zatem źródłem sensu nie jest struktura, tylko sam człowiek?*

J.P.S.: Odwołam się do przykładu – do Sade’a. Dzieło Sade’a przynależy do pewnej formacji archeologicznej. Można w nim odnaleźć język epoki i pewien

* Sartre robi tu aluzję do artykułu opublikowanego przez Pouillona po jego powrocie z Afryki („L’Homme”, wrzesień–grudzień 1964) [przyp. red. fr.].

typ myślenia, który jest już martwy. Jednym z najważniejszych wątków w tej ideologii jest *natura*. Przedstawiciel osiemnastowiecznej burżuazji uważa naturę za dobrą. Jednak Sade nie jest burżujem. To arystokrata, który śledzi postępujący upadek swojej klasy. Wie, że jej przywileje właśnie znikają. W stosunku do innych znajduje się więc w sytuacji człowieka, który teoretycznie posiada nieograniczone prawa, ale nie jest w stanie ich egzekwować, nie może zaspokoić swojego indywidualnego, arystokratycznego pragnienia.

Taki jest punkt wyjścia. Żeby zrozumieć jego sens, Sade musiał pójść dalej, w stronę subiektywnej syntezy – sadyzmu. Sadyzm to pewna teoria stosunków międzyludzkich; tym, czego poszukuje Sade, jest komunikacja. Jednak do wyrażenia swoich myśli musi użyć takiego języka, jaki stoi do jego dyspozycji. Sto lat później sadyzm zdefiniowałby się jako *anty-physis*, ale w osiemnastym wieku nie było to możliwe. Sade musi podjąć ideę natury, broni więc teorii podobnej do teorii burżuazyjnej, z jedną różnicą wszelako – natura, zamiast być dobra, jest zła i chce ludzkiej śmierci. Tak oto *Julietta* kończy się obrazem mężczyzny masturbującego się we wnętrzu wulkanu.

Oczywiście opowiadał to wszystko w wielkim skrócie. Ale rozumie Pan, że chodzi o podwójną relację: „natura” ograbia Sade’a z sensu jego myśli, z kolei Sade kradnie naturze jej własny sens.

Psychoanaliza i pojęcie podmiotu

– Co w tej perspektywie dzieje się z pojęciem podmiotu?

J.P.S.: Zniknięcie albo, jak powiada Lacan, „zdecentrowanie” podmiotu jest powiązane z aktem wyrzeczenia się historii. Jeśli nie ma *praxis*, nie może też być żadnego podmiotu. Co mówi nam Lacan i psychoanalitycy, którzy się na niego powołują? Człowiek nie myśli, tylko jest myślany – na takiej samej zasadzie, na jakiej jest „mówiony” zdaniem pewnych językoznawców. W tym procesie podmiot nie zajmuje już centralnej pozycji. Stanowi jeden z wielu elementów, tym zaś, co najistotniejsze, jest „warstwa” albo, inaczej mówiąc, struktura, do której przynależy i która go określa.

Idea ta pochodzi od Freuda. Już on przypisywał podmiotowi dwuznaczną pozycję. Zaklinowany pomiędzy „id” i „superego” podmiot psychoanalityczny przypomina trochę de Gaulle’a rozdartego pomiędzy Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi. Ego nie przysługuje żadne istnienie w sobie, jest ono konstruktem, a jego rola pozostaje czysto pasywna. Nie jest instancją działającą, tylko miejscem zetknięcia się, konfliktu sił. Analitik nie wymaga od pacjenta, by ten działał, przeciwnie – namawia go, by poddał się działaniu, uległ grze wolnych skojarzeń.

Ktoś powie, że nie idzie się do psychoanalityka, jeśli nie podjęto się wcześniej takiej decyzji – i że tę decyzję podejmuje właśnie podmiot. Ale nie – pod-

miotowi tylko tak się wydaje; w rzeczywistości jest on uwarunkowany przez konflikty, które rozgrywają się w jego wnętrzu. Neuroza może z początku wydawać się mniejszym złem, pozwalającym jednostce przystosować się do jej trudnej sytuacji i uczynić ją znośną. Nadchodzi jednak moment, w którym sprzeczność zawarta w tym rozwiązaniu wychodzi na jaw – neuroza staje się czymś nie do wytrzymania, idziemy z wizytą do psychoanalityka. Sytuacja się odwraca. Teraz to neuroza stanowi przeszkodę w terapii, trzeba przełamać jej opór. Jednak zarówno wcześniej, jak i teraz to neuroza kieruje podmiotem i go określa. Jest on tylko epifenomenem; wszystko wydaje się rozgrywać poza nim.

Moim zdaniem opis ten jest prawdziwy, o ile odnosi się go tylko do neurozy, to znaczy do pewnej struktury, która poprzedza podmiot i tworzy się bez jego udziału. „Przeniesienie”, o którym mówią psychoanalitycy, odgrywa na tym etapie rolę tyleż zasadniczą, co prowizoryczną – umożliwia kurację. Trzeba jednak spojrzeć głębiej i zrozumieć, że komunikacja między analitykiem i pacjentem nie ogranicza się do prostego wzajemnego przemieszczenia. Sam psychoanalitik, nawet jeśli sądzi, że jest całkowicie bierny, w taki czy inny sposób oddziałuje. Czasem wyraża jakiś pogląd, dyskretnie kieruje dyskursem pacjenta. Ten zaś również nie pogrąża się w zupełnej bierności. Dzięki „przeniesieniu” pokonuje kolejną strukturę. Kobieta, której relację z psychoanalitikiem określa „przeniesienie”, nie poprzestaje na naśladowaniu miłości, lecz przeżywa ją w pełnym wymiarze. W wyniku przeniesienia powstaje coś nowego, jakaś nowa sytuacja, nowe związki, innymi słowy – mamy do czynienia z przekroczeniem. To właśnie tę szczególną praktykę należy wydobyć na jaw.

Problem nie polega więc na tym, czy podmiot jest „zdecentrowany” czy nie. W pewnym sensie zawsze jest zdecentrowany. „Człowiek” nie istnieje i Marks stwierdził to na długo przed Foucaultem i Lacanem, powiadając: „Nie widzę człowieka, widzę tylko robotników, burżuazję, intelektualistów”. Jeśli uparcie nazywamy podmiotem jakiś rodzaj substancjalnego „ja”, kategorię centralną, coś zawsze mniej lub bardziej danego, od czego zaczyna się ruch refleksji, to podmiot już od dawna jest martwy. Sam krytykowałem tę koncepcję w moim pierwszym eseju poświęconym Husserlowi. Jednak wyjściowe zdecentrowanie, które sprawia, że człowiek znika za układem struktur, zakłada już negatywność, a z tej negacji człowiek znów się wyłania. Podmiot albo subiektywność pojawia się wraz z wysiłkiem przekroczenia i jednocześnie zachowania sytuacji wyjściowej. Pytanie dotyczy tego, w jaki sposób podmiot albo subiektywność, w ciągłym procesie interioryzacji i ponownej eksterioryzacji, konstytuuje się na fundamencie, który go poprzedza.

Nie można zatem powiedzieć, że język, na przykład, jest tym, co *mówi* przez podmiot. Lingwista sam przecież definiuje język jako całość tylko za pośrednictwem pewnych aktów. Aby lingwistyka stała się nauką, musi istnieć podmiot lingwistyczny, musi istnieć mówiący podmiot, przekraczający struktury językowe w stronę całości, jaką tworzy dyskurs językoznawstwa. Innymi słowy, podmioto-

wość jawi się jako jedność pewnego projektu, który odsyła do samego siebie, jest do pewnego stopnia przejrzysty dla samego siebie i definiuje się przez swoją własną praktykę.

Marksizm Althussera

– Jak wytłumaczyłby Pan popularność Althussera wśród intelektualistów powołujących się właśnie na Lévi-Straussa, Foucaulta czy Lacana? Przecież Althusser to marksista?

J.P.S.: Z pewnością – i słusznie występuje przeciw łatwemu historycyzmowi, zgodnie z którym człowiek robi dokładnie to, do czego zmusza go historia; zamiast tego twierdzi, że historia stawia przed człowiekiem określone zadania. I tak Napoleon pojawia się w swoim czasie jako odpowiedź na wyzwanie rzucone przez burżuazję.

Althusser utrzymuje, że człowiek tworzy historię, nie wiedząc o tym. Jednak, ściśle rzecz biorąc, to nie historia stawia przed nim wymagania, lecz pewien układ strukturalny, do którego człowiek należy i który go warunkuje. Historia zostaje wchłonięta przez struktury. Althusser nie dostrzega trwałej sprzeczności między praktyczno-bezwładną strukturą a człowiekiem odkrywającym fakt, że jest przez nią warunkowany. Każde pokolenie ustanawia na nowo jakiś dystans w stosunku do zastanych struktur i właśnie ten dystans umożliwia w końcu ich zmianę. Althusser, podobnie jak Foucault, analizuje struktury. Z punktu widzenia epistemologicznego oznacza to opowiedzenie się po stronie *pojęcia* [concept], a przeciw *idei* [notion]. *Pojęcie* jest aczasowe. Można badać proces wyłaniania się jednych pojęć z drugich w obrębie określonych kategorii. Jednak czas jako taki, a zatem również historia, nie może należeć do pojęcia. Zachodzi między nimi sprzeczność. Jeśli wprowadzamy element czasu, musimy uznać, że pojęcie ulega jakimś przemianom. Z kolei *ideę* da się zdefiniować jako wynik pewnej syntezy, figurę zdolną do rozwoju na drodze kolejnych sprzeczności i przewyciężeń, rozwoju, który w istocie odpowiada rozwojowi rzeczy. To właśnie Foucault odrzuca jako „doksologię”.

Gdzieś w tle za całym tym nurtem myślowym tkwi rodzaj bardzo kartezjańskiej postawy: z jednej strony mamy pojęcia, z drugiej wyobraźnię. Idzie o radykalne zakwestionowanie czasu. W grę nie wchodzi już żadne przekroczenie, o ile miałyby ono być dziełem człowieka. Wracamy do pozytywizmu, z tą różnicą, że nie jest to pozytywizm faktów, tylko pozytywizm znaków. Istnieją całości, ustrukturuwane zespoły, które przenikają człowieka; jego jedyne zadanie polega na ich deszyfrowaniu. To, że Foucault z szacunkiem odniósł się do „odważnego” przedsięwzięcia Althussera, świadczy o tym, że obaj zmierzają w tym samym kierunku. Marks za swojego życia nigdy nie był przez innych wykorzystywany. Jeśli strukturaliści mogą wykorzystywać Althussera, to dlatego, że dąży on do uprzywilejowania struktur kosztem historii.

Przyszłość filozofii

– Czasem mówi się o Panu jako o ostatnim z filozofów. Jest to inny sposób wyrażenia myśli, że filozofia umarła. Co Pan o tym sądzi?

J.P.S.: Trzeba przyjrzeć się ideologicznemu znaczeniu tych stwierdzeń. W kulturze technokratycznej nie ma miejsca dla filozofii, chyba że ta przekształci się sama w technikę. To właśnie dzieje się w Stanach Zjednoczonych: filozofię zastąpiono przez nauki humanistyczne. To, co pozostało i nadal nosi miano filozofii, to jakieś mgliste rojenia, rozważania bardzo ogólne, które nie mają nic wspólnego z filozoficznym sposobem zapytywania.

Można zresztą odnaleźć wyraźne ślady tego procesu w samym fakcie, że filozofia przechodzi w ręce akademików. Z pewnością u nas filozofowie zawsze byli profesorami. Kiedyś jednak chodziło przede wszystkim o to, żeby uświadomić uczniom istnienie pewnych problemów, pozostawiając im wolną rękę w kwestii rozwiązań. Dzisiaj uspokaja się ich. Filozof pełni funkcję technika; wie coś i przekazuje tę wiedzę. Oto prawda, podana bezpośrednio i odseparowana od wszelkich uwarunkowań. Prawda zostaje odsłonięta od razu i w całości, tak jakby między chwilą przeszłą i obecną zachodziło jakieś radykalne cięcie, cięcie, którego nie da się wyjaśnić, a jedynie stwierdzić.

Odnajdujemy tutaj nasz wyjściowy problem. Cały czas chodzi o to, czy myśl zwraca się przeciw historii, czy też ją afirmuje. Jeśli, jak twierdzą, ruch historyczny polega na ciągłej totalizacji, a każdy człowiek, zawsze jednocześnie sam dokonuje totalizacji i jej podlega, to filozofię należy rozumieć jako wysiłek człowieka poddanego totalizacji, zmierzający do odzyskania jej sensu. Filozofii nie może w tym zastąpić żadna nauka, ponieważ nauka zawsze odnosi się do jakiegoś już wydzielonego aspektu ludzkiego bytu. Metoda naukowa jest metodą analityczną, a metoda filozofii może być jedynie dialektyczna. Pytając o *praxis*, filozofia zawsze pyta również o człowieka, czyli o totalizujący podmiot historii. Nie ważne, na ile podmiot ten jest zdecentrowany. Liczy się nie to, co uczyniono z człowieka, ale to, *co on sam uczyni z tym, co z niego uczyniono*. Tym, co uczyniono z człowieka, są struktury, zespoły znaczeń badane przez nauki humanistyczne. Tym, co on sam czyni, jest historia, rzeczywiste przezwyciężenie tych struktur w obrębie totalizującej praktyki. Filozofia sytuuje się gdzieś na granicy. Praktyka zmierza w stronę pełnej totalizacji, zdolna jest jednak tylko do totalizacji częściowych, które z kolei zostają przekroczone. Filozofia próbuje myśleć właśnie ruch owego przekraczania.

W tym celu dysponuje pewną metodą, jedyną, która może zdać sprawę z logiki ruchu historycznego. Tą metodą jest marksizm. Marksizm nie jest żadnym zastygłym systemem; to pewien cel, zadanie do zrealizowania. Z wielu powodów realizacja tego zadania obecnie została wstrzymana. Marksściści zbyt długo odmawiali uwzględnienia nowych ustaleń na temat człowieka, co zaowocowało zubo-

zeniem marksizmu. Pytanie dzisiaj brzmi, czy chcemy znów tchnąć weń życie, poszerzając, pogłębiając jego perspektywę, czy też pozwolimy mu umrzeć. Rezygnacja z marksizmu oznaczałaby rezygnację z próby rozumienia *przejścia*. Sądzę bowiem, że zawsze znajdujemy się w *fazie przejściowej*, wytwarzamy coś, będąc w fazie rozpadu – i rozpadamy się, coś wytwarzając; sądę że człowiek stale jest przesunięty w stosunku do struktur, które go warunkują, ponieważ jest czymś innym niż to, co czyni go tym, czym jest. Nie rozumiem więc tych, którzy zatrzymują się na strukturach – jest to dla mnie logiczny skandal.

Literatura i głód

– Często robi się Panu wyrzuty z powodu zdania, które wypowiedział Pan w wywiadzie dla „Monde”. Stwierdził Pan tam, że żadne książki nie mają znaczenia w obliczu śmierci głodowej dziecka. Czy mógłby Pan na koniec wyjaśnić swoje stanowisko w tej kwestii?

J.P.S.: Nie można pisać, jeśli nie uważa się, że literatura jest *wszystkim*. Nie znam żadnego pisarza, który myślałby inaczej. Kiedy broniłem postawy zaangażowanej, nie chodziło mi o umniejszanie znaczenia literatury; przeciwnie – literatura powinna właśnie objąć wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności. Zarazem jednak, o ile nie zgodzimy się z tym, że głód jest tym samym co słowo: „głód”, jest jasne, że rzeczywistość, wszelka rzeczywistość zaprzecza literaturze, że literatura, w pewnym sensie, jest niczym. Nie chcę przez to negować faktu, że we wszystkich epokach, w których pisano książki, dzieci umierały z głodu. Mówię tylko, że między głodem dziecka a książką zaznacza się nieprzekraczalny dystans. Nawet jeśli tym, co skłania mnie do pisania, są przeżycia związane z doświadczeniem głodu, nigdy nie uda mi się zapełnić tej luki. Aby walczyć z głodem, trzeba zmieniać system ekonomiczny i polityczny, literatura może w tej walce odgrywać jedynie drugoplanową rolę.

Ta rola nie jest jednak pozbawiona znaczenia. Istnieje coś takiego jak dwuznaczność słów – z jednej strony są one tylko słowami, „literaturą”, z drugiej strony odnoszą się do czegoś i na swój sposób oddziałują na to, zmieniają to, do czego się odnoszą. Literatura powinna wygrywać tę dwuznaczność. Jeśli jeden z tych aspektów uznamy za uprzywilejowany, to albo uczynimy z literatury propagandę, albo zredukujemy ją do owej nicości, którą literatura być nie chce. Nie sądę, by można było pisać, nie wyczuwając jakoś tej sprzeczności. Powiedziałbym nawet, że jest ona siłą napędową literatury. Widać to na wszystkich możliwych poziomach. Człowiek osobiście upokorzony, który pisze, aby się zemścić – myślę tu o Léonie Bloy – wie doskonale, że to żadna zemsta. A jednak pragnienie zemsty zmusza go do pisania.

Ten zaś, kto podtrzymuje ową dwuznaczność i nie rezygnuje z żadnego z aspektów słowa, ma szansę na uprawianie dobrej literatury, będącej kontestacją

kontestującą samą siebie. Wiedzą o tym pisarze spod znaku *Tel Quel*. Jednak tym, co oni kontestują, jest język jako narzędzie komunikacji i ekspresji. W ten sposób dochodzą ostatecznie do czegoś w rodzaju literackiego pozytywizmu, odpowiadającego pozytywizmowi znaków, o którym była mowa przed chwilą. Zniesienie komunikacji prowadzi do zniesienia literatury, która żywi się ruchem przekraczania.

Z języka francuskiego przełożył Michał Herer

Foucault odpowiada Sartre'owi*

– *Panie Foucault, nazywają Pana, być może wbrew Pana woli, filozofem. Czym jest dla Pana filozofia?*

M.F.: Minęła wielka epoka współczesnej filozofii, epoka Sartre'a i Merleau-Ponty'ego, w której tekst filozoficzny, teoretyczny miał udzielać ostatecznych odpowiedzi na pytanie o to, czym jest życie, śmierć i seksualność, czy Bóg istnieje czy nie, na pytanie o to, czym jest wolność i co należy czynić w polityce, jaką postawę przyjąć wobec innego itd. Dziś można odnieść wrażenie, że dla tego typu filozofii nie ma już miejsca albo że filozofia, jeśli nie ulotniła się, to przynajmniej uległa rozproszaniu; praca teoretyczna odmienia się, by tak rzec, w liczbie mnogiej. Uprawianie teorii, działalność filozoficzna – wszystko to dokonuje się w wielu różnych dziedzinach, które są od siebie odseparowane: w dziedzinie matematyki, językoznawstwa, historii religii albo historii jako takiej itd. I właśnie tu, w tej wielości charakteryzującej pracę teoretyczną, odnajduje się filozofia, która jak dotąd nie doczekała się żadnego wiodącego myśliciela i nie wypracowała żadnego jednolitego dyskursu.

– *Kiedy nastąpił moment przełomowy?*

M.F.: Mniej więcej w latach 1950–1955, w epoce, kiedy zresztą sam Sartre zrezygnował, jak sądzę, z tego, co można być nazwać spekulacją filozoficzną w ścisłym sensie i kiedy jego działalność, działalność filozoficzna, ostatecznie wpięła się w pewną postawę o charakterze politycznym.

– *W zakończeniu Słów i rzeczy napisał Pan, że problem człowieka nie jest ani najstarszym ani najbardziej trwałym z problemów, jakie zrodziły się w polu*

* Z Michele Foucault rozmawia J.P. Elkabbach. Wywiad ukazał się pierwotnie w: „La Quinzaine littéraire” (1968) nr 46, s. 20–22. Podstawa przekładu: *Foucault répond à Sartre*, w: Michel Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, t. I 1954–1969, Gallimard, Paris 1994, s. 662–668 [przyp. tłum.].

naszej wiedzy. Człowiek, powiada Pan, to wynalazek, którego niedawne pojawienie się umiejscawia w czasie archeologia naszego myślenia, zapowiadając też, być może, jego rychłe zniknięcie. To jedno ze stwierdzeń, które wywołały największy ferment. Kiedy, Pana zdaniem, człowiek zaistniał w polu wiedzy?

M.F.: Wiek XIX to czas, w którym wynaleziono kilka ważnych rzeczy, na przykład mikrobiologię, elektromagnetyzm itd. W tym wieku powstały również nauki humanistyczne. Wydaje się, że wynalazek nauk humanistycznych oznacza po prostu uczynienie z człowieka przedmiotu możliwej wiedzy, ukonstytuowanie człowieka jako przedmiotu poznania. Jednak w tym samym XIX wieku żywiono także wielką nadzieję, marzono o tym, że, zgodnie z wielkim mitem eschatologicznym, owo poznanie człowieka pewnego dnia umożliwi jego wyzwolenie od wszelkich form alienacji, od uwarunkowań, nad którymi nie jest on w stanie zapanować – i że dzięki poznaniu samego siebie człowiek, po raz pierwszy albo może na powrót, stanie się panem samego siebie. Innymi słowy, uczyniono z człowieka przedmiot poznania po to, aby mógł się on stać podmiotem własnej wolności i egzystencji.

Wszelako – i właśnie w tym sensie można powiedzieć, że człowiek narodził się w XIX wieku – choć w miarę rozwoju badań dotyczących człowieka jako możliwego przedmiotu wiedzy dokonano wielu ważnych odkryć, nie odkryto nigdy owego słynnego człowieka, jego natury czy istoty, tego, co specyficznie ludzkie. Na przykład analizując zjawiska obłądki i neurozy, odkryto nieświadomość, nieświadomość zaludnioną przez popędy i instynkty, funkcjonującą zgodnie z pewnymi mechanizmami i w pewnej przestrzeni topologicznej, które nie mają absolutnie nic wspólnego z tym, co kojarzymy z istotą człowieka, z ludzką wolnością albo egzystencją, nieświadomość, która, jak to się dziś powiada, działa tak jak język. W rezultacie człowiek ulatnia się tym szybciej, im usilniej próbujemy go zgłębić. Im dalej się posuwamy, tym bardziej on sam znika nam z oczu. Podobnie rzecz się ma z językiem. Od początku XIX wieku podejmowano badania nad językami używanymi przez człowieka w nadziei odnalezienia jakichś stałych elementów składających się na ludzki umysł. Liczono na to, że studia nad życiem słów i ewolucją gramatyk oraz badania porównawcze nad różnymi językami sprawią, że oto objawi się człowiek jako taki, że ukaże się wreszcie jego całe oblicze lub przynajmniej ciąg różnych profili. Cóż jednak odkryto, drążąc w ten sposób język? Odkryto struktury. Odkryto korelacje, system przypominający do pewnego stopnia system logiczny, człowiek zaś, z jego wolnością i egzystencją, znów zniknął bez śladu.

– *Nietzsche ogłosił śmierć Boga. Pan z kolei zapowiada – jak się zdaje – śmierć jego zabójcy, czyli człowieka. Historia się powtarza. Ale czy zniknięcie człowieka nie zawierało się już w zniknięciu Boga?*

M.F.: Zniknięcie człowieka, i to w momencie, w którym tak usilnie tropiono jego tajemnicę, nie oznacza, że znikną nauki humanistyczne. Nigdy nie twierdzi-

łem czegoś takiego. Nauki humanistyczne będą się raczej odtąd rozwijać w przestrzeni, której nie ograniczają czy nie określają założenia humanizmu. Na gruncie filozofii znika człowiek, ale nie jako przedmiot wiedzy, tylko jako podmiot wolności i egzystencji. Człowiek jako podmiot, podmiot swojej własnej świadomości i wolności – w obrazie tym w gruncie rzeczy odzwierciedla się istota boska. Człowiek dziewiętnastowieczny to Bóg wcielony w ludzkość. W wieku XIX dokonała się jakby teologizacja człowieka, zstąpienie Boga na ziemię, które spowodowało, że człowiek dziewiętnastowieczny sam siebie ubóstwił. Feuerbach mówiąc, że „trzeba sprowadzić z powrotem na ziemię skarby roztrwonione w niebiosach”, dostrzegł właśnie w samym człowieku te wszystkie bogactwa, które człowiek wcześniej ofiarował Bogu. Nietzsche zaś był tym, kto ogłaszając śmierć Boga, jednocześnie zdemaskował owego ubóstwionego człowieka, o którym wciąż snił wiek XIX. Kiedy Nietzsche zapowiadał nadejście nadczłowieka, to nie chodziło mu bynajmniej o człowieka bardziej podobnego do Boga niż do istoty ludzkiej, lecz o człowieka, który nie miałby już nic wspólnego z tym Bogiem, stale odciśkającym na człowieku swoje piętno.

– *To właśnie dlatego, mówiąc o końcu tego świeżego wynalazku, dodaje Pan – „by może”.*

M.F.: Oczywiście. Wszystko to jest dla mnie niepewne. Chodziło mi bowiem o uprawianie czegoś w rodzaju diagnostyki stanu obecnego [*un diagnostic du present*].

Przed chwilą pytał mnie Pan, co zmieniło się w filozofii i jak doszło do tych przemian. Otóż być może dałoby się to ująć w sposób następujący. Zarówno filozofia Hegla, jak i filozofia Sartre'a były zasadniczo próbami totalizacji – jeśli nie świata czy wiedzy, to przynajmniej ludzkiego doświadczenia. Powiedziałbym, że jeśli w ogóle istnieje dziś coś takiego jak samodzielna działalność filozoficzna, niebędąca po prostu składową aktywności teoretycznej matematyki, językoznawstwa, etnologii czy ekonomii politycznej, jeśli istnieje jakaś niezależna filozofia, niezwiązana przez tamte dziedziny, to polega ona prawdopodobnie na wysiłku diagnozowania. Idzie o to, by diagnozować stan obecny, objaśniać teraźniejszość, określić, na czym polega różnica, absolutna różnica między naszą teraźniejszością a wszystkim, co nią nie jest, to znaczy naszą przeszłością. Być może z tym właśnie, z takim zadaniem, związana jest dzisiaj filozofia.

– *A jak zdefiniowałby Pan dzisiaj strukturalizm?*

M.F.: Gdyby spytać tych, których klasyfikuje się jako „strukturalistów”, gdyby spytać Lévi-Straussa, Lacana, Althussera albo językoznawców itd., odpowiedzieliby, że nie mają ze sobą nic albo prawie nic wspólnego. Strukturalizm to kategoria używana przez innych, przez tych, którzy sami nie są strukturalistami. Tylko patrząc z zewnątrz, można powiedzieć, że ten czy ów jest strukturalistą. To Sartre'a należy spytać, kim są strukturaliści, ponieważ to on sądzi, że strukturaliści (Lévi-Strauss, Althusser, Dumezil, Lacan i ja) tworzą jakąś spójną grupę, ustanawiającą pewną jedność. My sami tej jedności nie dostrzegamy.

– *Jak w takim razie zdefiniowałby Pan sens Pańskiej pracy?*

M.F.: Mojej własnej pracy? No cóż, jest to praca o bardzo ograniczonym charakterze. Mówiąc niezwykle schematycznie: próbuję odnaleźć w historii nauki, w historii poznania czy ludzkiej wiedzy coś, co byłoby jakby jej elementem nieświadomym. Stawiam mniej więcej taką hipotezę roboczą: historia nauki albo poznania nie jest po prostu posłuszna ogólnemu prawu postępu rozumu; ludzka świadomość, ludzki rozum nie ustalają praw rządzących ich własną historią. Poniżej poziomu naukowej samowiedzy jest jeszcze coś, czego nauka nie wie o sobie samej. Jej historia, proces jej stawania się, różne zdarzenia i wypadki, które stają się jej udziałem, podlegają pewnym prawom czy determinacjom. To właśnie owe prawa i determinacje staram się wydobyć na światło dzienne. Próbuję wyodrębnić pewien autonomiczny obszar, tworzący nieświadomość wiedzy, obszar rządzący się swoistymi regułami, tak jak nieświadomość jednostki ludzkiej.

– *Zrobił Pan w pewnym momencie aluzję do Sartre'a. Podziwiał Pan kiedyś heroiczny wysiłek Jean Paul Sartre'a, wysiłek człowieka dziewiętnastowiecznego, starającego się przemyśleć wiek XX. Nazywał Pan go nawet ostatnim marksistą. Sartre zrewanżował się Panu. Zarzucił strukturalistom tworzenie nowej ideologii, wznoszenie ostatniej zapory, jaką burżuazja może jeszcze wznieść przeciw Marksowi. Co Pan o tym sądzi?*

M.F.: Chcę powiedzieć dwie rzeczy. Po pierwsze, Sartre ma do ukończenia własne dzieło literackie, filozoficzne i polityczne. To dzieło jest zbyt wielkie, aby miał jeszcze czas na przeczytanie mojej książki. Nie przeczytał jej. To, co mówi na jej temat, nie jest więc, moim zdaniem, szczególnie trafne. Po drugie, chcę Panu coś wyznać. Byłem kiedyś, ech!, przez kilka miesięcy albo trochę dłużej, członkiem partii komunistycznej. Wtedy określaliśmy Sartre'a mianem ostatniego szanca burżuazyjnego imperializmu, ostatniego kamienia budowli, która... itd. I oto, ku mojemu zdziwieniu i rozbawieniu, po piętnastu latach to samo zdanie wychodzi spod pióra Sartre'a. Powiedzmy, że obydwaj, on i ja, obracaliśmy się wokół tej samej osi.

– *Nie widzi Pan w tym nic oryginalnego?*

M.F.: Nie, to zdanie ciągnie się za nami od dwudziestu lat. On je wykorzystał i miał do tego prawo. Sartre wydaje resztę z monety, którą kiedyś od nas otrzymał.

– *Sartre zarzuca Panu, i innym jeszcze filozofom, lekceważenie i pogardę wobec historii.*

M.F.: Żaden historyk nie postawił mi takiego zarzutu. Istnieje coś takiego jak mit historii specjalnie dla filozofów. Wie Pan, że filozofowie są przeważnie całkowitymi ignorantami w dziedzinach innych niż ich własna. Istnieje więc matematyka dla filozofów, biologia dla filozofów, a wreszcie także historia. Historia dla filozofów to rodzaj wielkiej, wszechogarniającej ciągłości, w której wolność jednostki splata się z różnymi uwarunkowaniami ekonomicznymi i społecznymi. Kiedy ktoś weźmie się za któryś z tych wielkich tematów – za ideę ciągłości albo

faktycznej realizacji wolności ludzkiej w świecie, za relację między wolnością jednostki a uwarunkowaniami społecznymi – kiedy ktoś zbliży się do któregoś z tych trzech mitów, od razu jacyś zacytowani ludzie zaczynają podnosić lament nad gwałtem dokonanym na historii albo nad jej zabójstwem. Cóż, tak ważne postaci jak Marc Bloch, Lucien Febvre, a także historycy angielscy już dawno skończyli z tym mitem historii. Uprawiają oni historię zupełnie innego rodzaju. Rzecz jasna byłbym uradowany, gdyby udało mi się unicestwić ów filozoficzny mit historii, mit filozoficzny, o którego unicestwienie właśnie mnie oskarżają. To jego rzeczywiście chciałem unicestwić, a bynajmniej nie historię jako taką. Nie sposób w ogóle unicestwić historii, ale historia dla filozofów – owszem, jej zdecydowanie chciałem się pozbyć.

– *Jacy myśliciele, uczeni, filozofowie wpłynęli na Pana rozwój intelektualny?*

M.F.: Należę do pokolenia ludzi, których horyzont refleksji został określony na najbardziej ogólnym poziomie przez myśl Husserla, a na poziomie bardziej szczegółowym – przez Sartre'a i (zwłaszcza) Merleau-Ponty'ego. Jest jednak oczywiste, że gdzieś w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych – z powodów, które dziś z pewnością bardzo trudno precyzyjnie wskazać i które były zarówno natury politycznej, ideologicznej, jak i naukowej – ten horyzont dla nas gdzieś się zapadł. Nagle całkowicie zniknął, my zaś znaleźliśmy się w jakiejś wielkiej, pustej przestrzeni, w której można się już było podejmować jedynie o wiele bardziej skromnych zadań, zadań o zdecydowanie lokalnym charakterze. To jasne, że językoznawstwo uprawiane w duchu Jakobsona i historia religii czy mitologii w duchu Dumezila stanowiły dla nas nieocenioną pomoc.

– *W jaki sposób można by zdefiniować Pański stosunek do działania i do polityki?*

M.F.: Francuska lewica żyła mitem świętej niewiedzy. Dziś pojawia się natomiast idea, że myśl polityczna może być politycznie słuszna jedynie wtedy, gdy jest zarazem rzetelna w sensie naukowym. O tyle też sądzę, że cały wysiłek, podejmowany obecnie przez grupę komunistycznych intelektualistów, mający na celu odtworzenie aparatu pojęciowego Marksa, dotarcie do źródeł Marksowskich pojęć, poddanie ich analizie, określenie, jaki użytek można i trzeba z nich zrobić – jest wysiłkiem jednocześnie politycznym i naukowym. Natomiast ideę, jakoby oddanie się działalności ściśle teoretycznej, spekulatywnej, tak jak my to dzisiaj czynimy, oznaczało odwrót od polityki, uważam za całkowicie błędną. Zajmujemy się tak szczegółowymi i drobiazgowymi problemami teoretycznymi nie dlatego, że odwróciliśmy się od polityki, tylko dlatego, że zdajemy sobie dziś sprawę z jednej rzeczy: każda forma działania politycznego musi pozostawać w ścisłym związku z jak najbardziej rzetelną refleksją teoretyczną.

– *Filozofia taka jak egzystencjalizm w pewnym sensie zachęcała do zaangażowania czy działania. Panu zarzuca się postawę przeciwną.*

M.F.: Też mi zarzut... Chociaż to normalne, że się go wysuwa. Jeszcze raz – różnica nie polega na tym, że my oddzieliliśmy nagle politykę od teorii. Przeciwnie – właśnie dlatego, że wiążemy jak najściślej pracę teoretyczną z tym, co poli-

tyczne, odrzucamy ową politykę uczonej niewiedzy, którą, jak sądzę, nazywano zaangażowaniem.

– *Czy stąd się bierze ów swoisty język albo słownik, który separuje dzisiaj filozofów i uczonych od szerokiej publiczności, od ludzi, pośród których filozofowie przecież żyją, od ich współczesnych?*

M.F.: Wydaje mi się, że – przeciwnie – instancje rozpowszechniania wiedzy są dzisiaj bardziej liczne i działają skuteczniej niż kiedykolwiek przedtem. W XIV i XV wieku, na przykład, wiedza funkcjonowała w zamkniętej i bardzo ograniczonej przestrzeni społecznej. Wiedza oznaczała tajemnicę; jej autentyczność gwarantował i chronił fakt, że nie była ona puszczana w obieg, a w każdym razie obieg ten obejmował jedynie wąskie grono określonych osób. W momencie, gdy wiedza się upowszechniała, przestawała być wiedzą i – w konsekwencji – traciła znamię prawdziwości.

Dziś znajdujemy się w bardzo zaawansowanym stadium procesu przemian, które rozpoczęły się w XVII i XVIII wieku. Wiedza zyskała wreszcie status publiczny. Wiedzieć znaczy: widzieć w sposób oczywisty coś, co każdy mógłby zobaczyć i stwierdzić w tych samych warunkach. W tym sensie publiczna staje się sama struktura wiedzy. Każdy posiada wiedzę. Po prostu nie zawsze jest to ta sama wiedza, tak samo zaawansowana czy o tym samym stopniu precyzji; w każdym razie nie jest tak, że z jednej strony są ignoranci, a z drugiej uczeni. To, co dzieje się w jednym obszarze wiedzy, natychmiast znajduje oddźwięk w innym obszarze. Myślę, że wiedza nigdy nie była bardziej specjalistyczna, ale też nigdy nie cechowała jej taka zdolność do wewnętrznej komunikacji.

Z języka francuskiego przełożył Michał Herer

Wyjaśnienie Michela Foucault*

Sidi-Bou-Saïd, 3 marca 1968 r.

Drodzy Przyjaciele,

Wiecie, jakim szacunkiem darzę Wasze pismo i pracę, jaką w nie wkładacie. Tym większe jest jednak moje zdziwienie.

* Sprostowanie dotyczy wywiadu, jaki z Michelem Foucault przeprowadził J.P. Elkabbach w marcu 1968 roku. Ukazało się ono pierwotnie w: „La Quinzaine littéraire” (1968) nr 47, s. 21. Podstawa przekładu: *Une mise au point de Michel Foucault*, w: Michel Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, t. I 1954–1969, Gallimard, Paris 1994, s. 669–670 [przyp. tłum.].

Współpracownik O.R.T.F. niedawno dostarczył Państwu tekst rozmowy ze mną, rozmowy, której publikacją mnie zaszczylicie. Otóż:

1) Nie wyraziłem w żaden sposób zgody na tę publikację; nic o niej nie wiedziałem.

2) Tekst, który został przekazany redakcji, był zaledwie szkicem. Pochodzi z pierwszego montażu, który miał być poprawiony. Świadczą o tym między innymi takie zdania, jak: „Też mi zarzut...” albo „Chcę Panu coś wyznać...” – odnosiły się one do pytań, na które odmówiłem odpowiedzi i skierowane były, co oczywiste, nie do czytelników, a jedynie do dziennikarza.

3) Liczne fragmenty (jeden dotyczący Jean Paul Sartre’a, drugi dotyczący mojej przeszłości) były udzielonymi *na boku* wyjaśnieniami mojej odmowy odpowiedzi na niektóre pytania. Obydwa te fragmenty były zarejestrowane w czasie tej rozmowy, lecz zazaczyłem wyraźnie, że nie mogą w *żadnym wypadku* znaleźć się w wersji ostatecznej.

4) Tekst został zredagowany po moim wyjeździe i bez mojej zgody. Nie zawiera on żadnych fragmentów, które zaakceptowałem i uznałem za właściwe. Zawiera za to części, których publikację *z góry wykluczałem*. W każdym razie podziały, opozycje i porównania tworzą w tekście sens, który jest mi obcy.

Na koniec jeszcze dwie uwagi.

Od osiemnastu miesięcy powstrzymuję się od wszelkiej repliki, ponieważ pracuję nad odpowiedziami na pytania, które mi postawiono, na trudności, jakie napotkałem, i na zarzuty, które sformułowano – w tym także na zarzuty Sartre’a. Praca ta zostanie niebawem opublikowana i nie ma *nic* wspólnego z rozmową, którą odbyłem. Wywiad w żadnym sensie nie może być uznany za jakąkolwiek odpowiedź.

Wasze pismo zrobiło mi wielki zaszczyt, zbyt wielki. Sądzę, że ogromne dzieło Sartre’a i jego działania polityczne naznaczą naszą epokę. To prawda, że wielu z nas pracuje dzisiaj w innym kierunku. Nie mogę jednak zaakceptować tego, by porównywano – nawet po to, by je przeciwstawić – moją skromną pracę deszyfracji historycznej i metodologicznej z dziełem takim jak jego. Powtarzam to przy licznych okazjach od dwóch lat. Chciałbym, żeby ten incydent stał się okazją do wygłoszenia tej myśli publicznie.

Naprawdę nie mogę zaakceptować publikacji tekstu, który został Państwu przedłożony.

Szczerze oddany

Michel Foucault