

Lotar Rasiński

Pojęcie "dyskursu" w poststrukturalizmie : Derrida, Lacan, Foucault

Teraźniejszość - Człowiek - Edukacja : kwartalnik myśli
społeczno-pedagogicznej nr 3 (47), 7-23

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

LOTAR RASIŃSKI

Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław

Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault

Pojęcie „dyskursu” stało się w ostatniej dekadzie, można powiedzieć, pojęciem modnym. Stosowane jest w wielu kontekstach i wielu dyscyplinach badawczych, często bez ścisłego określenia jego zakresu czy znaczenia. Sprawę utrudniają jeszcze potoczne skojarzenia, przypisujące dyskursowi znaczenie czegoś w rodzaju „uporządkowanej dyskusji”. Pojęcie to pojawia się obecnie w psychologii, socjologii, pedagogice, filozofii, antropologii, językoznawstwie i innych dyscyplinach nauk społecznych w tak wielu kontekstach i odcieniach znaczeniowych, że sformułowanie jego jednoznacznej i ostatecznej definicji, która zadowolilaby wszystkich przedstawicieli tych dyscyplin, staje się zadaniem niemożliwym.

Ernesto Laclau, umieszczając pojęcie „dyskursu” na ogólnej mapie współczesnej filozofii politycznej, zalicza je do zjawiska, które można by nazwać transcendentnym zwrotem w filozofii nowożytnej, czyli do typu analiz skierowanych nie tyle na fakty, ile raczej na *warunki ich możliwości* (Laclau 1998, s. 555). Analiza dyskursywna opiera się na założeniu, iż każda ludzka myśl, postrzeżenie czy działanie zależy od ustrukturyzowania pola znaczeniowego, które poprzedza każdą bezpośredniość faktów. Według Laclau, podejście to różni się wszelako od Kantowskiej refleksji nad apriorycznymi formami poznania bądź fenomenologicznego uznania podmiotu za ostatecznego nośnika znaczenia. Jego zdaniem teoretycy dyskursu zakładają zdecydowanie historyczny charakter „dyskursywnych form apriorycznych”, dziedzinę dyskursu zaś rozpatrują w kategoriach wypracowanych w ramach Saussure’owskiej teorii znaku, tj. posługują się pojęciem struktury, które niweluje rolę podmiotu w konstytucji sensu.

L. Philips i M.W. Jørgensen w książce poświęconej analizie dyskursu podają następującą ogólną definicję tego terminu: dyskurs to *szczególny sposób mówienia o świecie (lub jakimś jego aspekcie) i rozumienia go* (Philips, Jørgensen 2002, s. 1). Wspólnym elementem wszystkich „analiz dyskursu”, podkreślają autorki, jest założe-

nie, że nasz sposób mówienia o świecie nie odzwierciedla neutralnie świata, lecz raczej odgrywa aktywną rolę, tworząc go i zmieniając. Wychodząc od tak określonego „konstruktywizmu społecznego”, zarysowują one trzy główne dziedziny „analizy dyskursu”: teoria dyskursu Ernesta Laclau i Chantal Mouffe, krytyczna analiza dyskursu Normana Fairclougha, oraz psychologia dyskursywna (np. Potter i Wetherell 1987).

Celem tego artykułu jest prześledzenie historycznej ewolucji pojęcia dyskursu, począwszy od Saussure’owskiej koncepcji znaku, oraz bliższe przyjrzenie się trzem poststrukturalistycznym koncepcjom „dyskursu” – Derridy, Lacana i Foucaulta, które uitorowały drogę współczesnym ujęciom tej problematyki. Jak będę się starał pokazać, bardziej szczegółowa analiza poszczególnych koncepcji dyskursu występujących w poststrukturalizmie pokazuje, że już u samych początków występowały dość istotne różnice w pojmowaniu tego fenomenu, co podważa tezę o istnieniu spójnej refleksji, którą można by nazwać teorią czy analizą dyskursu. Można założyć, że różnice te są poniekąd „naturalne”, zważywszy na interdyscyplinarność tego, co nazywamy poststrukturalizmem – naturalnie czym innym będzie dyskurs w kontekście analizy ludzkich struktur nieświadomości (Lacan), a czym innym, gdy posłużymy się nim do analiz np. władzy (Foucault). Jednakże cele, które przyświecają poszczególnym teoretykom przy podejmowaniu badań nad dyskursem, często w istotny sposób wpływają na konkretne rozwiązania teoretyczne oraz opracowywanie specyficznej terminologii, których najczęściej nie da się przełożyć na propozycje innych. „Teoria dyskursu” stanowi więc heterogeniczne pole „pokrewnych” koncepcji, w których istotną rolę odgrywa konstruktywistyczne ujęcie języka, zakładające, iż język jest elementem konstytuującym rzeczywistość społeczną (w słabszej wersji: jest warunkiem możliwości poznania świata społecznego), jednakże relacja między dyskursem a światem społecznym może przybierać w poszczególnych rozwiązaniach zgoła odmienne formy. U Derridy pojęcie dyskursu służy przede wszystkim jako model „dekonstrukcjonistycznej” lektury tekstów, w której zasadniczą funkcję pełni marginalizacja pojęcia „ośrodka”. U Lacana dyskurs łączy się z tym, co społeczne, poprzez to, co jednostkowe, a w dodatku tak nieuchwytnie, jak pokłady nieświadomości obecne w ludzkim umyśle. U Foucaulta natomiast głównym problemem zdaje się określenie statusu tego, co nazywamy „naukami humanistycznymi”, jako pewnego poziomu *wiedzy*, gdzie pytanie o funkcjonowanie języka spleta się z pytaniami o jego relacje z otoczeniem społecznym i instytucjonalnym, wpływającym na produkcję wypowiedzi w określonym czasie i miejscu.

De Saussure i jego krytycy

Ferdynand de Saussure w cyklu wykładów zatytułowanym *Kurs językoznawstwa ogólnego*, analizując pojęcie znaku, podzielił jego części składowe na element znaczą-

cy (obraz akustyczny, *signifiant*) i znaczony (pojęcie, *signifié*), odrzucając tym samym referencyjną koncepcję języka, opartą na rozróżnieniu nazwa-rzecz. De Saussure zakłada, że związek pomiędzy *signifiant* i *signifié* ma charakter dowolny (de Saussure 1991, s. 90). Żaden element znaczony nie posiada jednego przypisanego do siebie elementu znaczącego, a więc żadne pojęcie nie zakłada z góry jakiegoś określonego obrazu dźwiękowego. Pojęcie, powiada de Saussure, można porównać do wartości, która sama w sobie jest czymś całkowicie względnym.

F. de Saussure posługuje się interesującą analogią, odnoszącą system języka do gry w szachy. Na przykład konik szachowy sam w sobie, czyli poza polem szachownicy i określonymi warunkami gry, nie stanowi dla gracza żadnej konkretnej wartości. Konkretnym i rzeczywistym elementem staje się on dopiero podczas gry, gdy wchodzi w relację z innymi figurami i przybiera odpowiednią wartość. Przypuśćmy, że w czasie rozgrywania partii figura zniszczy się lub zginie: czy możemy wtedy zastąpić ją inną? Oczywiście, i może być to zupełnie niepodobna figura, wystarczy, by zastąpiła jej miejsce i przybrała jej wartość. Wartość zależy więc w znacznej mierze od tego co znajduje się poza nią i wokół niej. F. de Saussure powie: (...) w języku istnieją tylko różnice. *Co więcej: różnica na ogół zakłada istnienie składników pozytywnych, między którymi się ustala; ale w języku istnieją tylko różnice bez składników pozytywnych. Gdy weźmiemy signifiant czy signifié, język nie zawiera ani pojęć, ani dźwięków, które istniałyby przed systemem językowym, lecz tylko różnice pojęciowe i różnice dźwiękowe wypływające z tego systemu* (tamże, s. 143). Element znaczący i element znaczony, wzięte każdy z osobna, mają charakter czysto różnicujący i negatywny, dopiero ich połączenie staje się czymś w pewnym sensie pozytywnym.

A zatem figura szachowa nie posiada żadnego pozytywnego znaczenia, oprócz tego, które przybiera podczas gry w szachy. Podobnie znak językowy przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie, gdy będziemy rozpatrywać go w izolacji od innych elementów systemu językowego. To, co zachodzi w języku, nie będzie więc w żaden sposób uwarunkowane tym, co pozajęzykowe. Można powiedzieć, że język w pewien sposób „artykułuje” rzeczywistość, jednakże proces ten jest całkowicie arbitralny. A zatem nie tylko istnieje arbitralna więź między pojęciem i obrazem akustycznym, która konstytuuje artykulację językową, ale także nie ma żadnego ścisłego związku pomiędzy pojęciem a przedmiotem pozajęzykowym, do którego się odnosi. Możemy poznawać przedmioty rzeczywiste, ale tylko w takiej mierze, w jakiej pozwoli nam na to język. Należy tu jednak podkreślić, że de Saussure uznaje, iż pomiędzy porządkiem *oznaczania* a porządkiem *bycia oznaczanym* ostatecznie istnieje ścisły izomorfizm. A zatem każdemu ciągowi dźwięków odpowiada dokładnie jedno pojęcie, tzn. możliwe jest określenie w danym momencie ścisłego odniesienia między znaczącym a znaczoną w systemie języka. Warto również dodać, że de Saussure od początku podkreślał społeczny charakter języka (*langue*) (tamże, s. 36). O ile mówienie (*parole*) może kształtować się indywidualnie, o tyle zastosowanie mowy w praktyce może nastąpić jedynie dzięki językowi, będącemu konwencją przyjętą przez grupę społeczną.

Przeciw de Saussure'owi wysunięto szereg zarzutów. Podkreślano m.in. to, że skoro język jest jedynie *formą*, a nie *substancją*, i jeśli istnieje ścisły izomorfizm między porządkiem oznaczającym a porządkiem tego, co znaczone, to z formalnego punktu widzenia oba te porządki stają się nieodróżnialne i nie da się zachować dualnego charakteru znaku językowego. Dlatego też tzw. glossematyczna szkoła kopenhaska (L. Hjelmslev) zaproponowała zerwanie z Saussure'owską koncepcją izomorfizmu, wnosząc ideę podziału obu porządków na jednostki mniejsze od znaków: *Fonolodzy (...) zwrócili uwagę na jednostki językowe mniejsze od znaków: fonemy (...) (znak calf składa się z trzech fonemów k/ae/ oraz f). Dzięki zastosowaniu tej metody do treści możemy wyróżnić w tym samym znaku przynajmniej trzy elementy (...) czyli semy (...) bydło/samiec/młody. Staje się teraz jasne, że tak usytuowane jednostki semantyczne i fonetyczne można odróżnić od siebie z formalnego punktu widzenia: nie da się wykazać, że kombinatoryczne prawa dotyczące językowych fonemów odpowiadają prawom dotyczącym semów (...)* (Ducrot, Todorov 1979, s. 22; cyt. za: Laclau 1998, s. 557).

Z odwrotem tym związana jest niezwykle istotna dla późniejszej teorii dyskursu konsekwencja. Jeśli zakłada się, iż ów abstrakcyjny system reguł, jaki opisują fonolodzy, nie wiąże się koniecznie z żadną szczególną substancją, to oznacza to, iż za pomocą tych właśnie reguł można opisywać każdy znaczący system występujący w społeczeństwie, chociażby sposób odżywiania się, systemy pokrewieństwa, meble, modę. Od tego założenia już niewielki krok do całkowitego odrzucenia *substancjalnych* różnic między zjawiskami językowymi a pozajęzykowymi, czego dokonali E. Laclau i Ch. Mouffe w *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. W ten sposób odrzucona zostaje również fenomenologiczna teza o zasadniczej roli podmiotu w konstytucji znaczenia.

Derrida i dekonstrukcja

Innym ważnym punktem krytyki, jaką skierowano przeciw de Saussure'owi, było stosowane przez niego pojęcie „systemu” jako zamkniętej całości organizującej język. Problem ten ściśle wiąże się ze wspomnianą wyżej krytyką Saussure'owskiej idei izomorfizmu. F. de Saussure powiada: *Język jest (...) sam w sobie całością i zasadą klasyfikacji* (de Saussure 1991, s. 37). I później: *System językowy jest to szereg różnic dźwiękowych połączonych z szeregiem różnic pojęciowych, lecz to zestawienie pewnej liczby znaków akustycznych z taką samą liczbą podziałów dokonanych w masie myśli rodzi system wartości; ten właśnie system stanowi rzeczywistą więź między elementami dźwiękowymi i psychicznymi w obrębie każdego znaku* (tamże, s. 144).

Pojęcie „systemu” de Saussure’a w pismach strukturalistów zostało przekształcone w pojęcie „struktury”. Jako przykład mogą tu służyć tacy klasycy strukturalizmu, jak Claude Lévi-Strauss czy Roland Barthes¹. Można więc uznać, iż krytyka strukturalizmu i pojęcia struktury dokonana przez poststrukturalistów godzi pośrednio także w ideę „całości” i „zamkniętości” systemu de Saussure’a. Według Derridy *pojęcie struktury odnosi się jedynie do przestrzeni, geometrycznej lub morfologicznej, porządku form i miejsc. Struktura jest przede wszystkim strukturą organiczną bądź sztucznej pracy, wewnętrzną jednością skupiską (...) rządzonego przez jednoczącą zasadę* (1978, s. 15). W ten sposób struktura staje się kolejną nazwą konstrukcji czy też pewnej architektonicznej budowli, której wewnętrzny porządek determinowany jest istnieniem uprzywilejowanego ośrodka. Koncepcja ta, jak podkreśla Gasché (1986, s. 144-145), napotyka dwa zasadnicze problemy. Pierwszy z nich, związany z zamknięciem struktury, polega na tym, iż przejście z jednej struktury do drugiej może dokonać się jedynie w kategoriach przypadku bądź katastrofy. Drugi problem, związany z istnieniem w strukturze ośrodka, dotyczy zmiany, jaka może dokonać się w jej obrębie: będzie ona zawsze rezultatem wewnętrznej logiki struktury. Połączenie tych dwóch tematów wyraźnie wskazuje na pewną sprzeczność w pojęciu struktury i domaga się, jak stwierdza Derrida, dekonstrukcji tego pojęcia.

W *Letter to Japanese Friend* Derrida stwierdza, że dekonstrukcja nie ma być ani obalaniem, ani analizą, ani krytyką, ani także metodą czy działaniem. Sama w sobie dekonstrukcja *jest* niczym, w takim sensie, że wszelka próba określenia dekonstrukcji musi skończyć się fiaskiem. Dlatego też powinno się ją rozumieć jako coś, co zachodzi na terenie, gdzie już coś istnieje (1988a, s. 4–5). Biorąc pod uwagę stwierdzenie Derridy, iż *nie istnieje nic poza tekstem*, dekonstrukcję można przyrównać do *pracy tekstualnej* w formie *dwukrotnej lektury*. Pierwsze czytanie ma podążać linią *dominującej interpretacji* tekstu, jego założeń, pojęć i argumentacji. Drugie czytanie natomiast polega na śledzeniu wykluczanej, represjonowanej, uznawanej za gorszą interpretacji, formującej pewien ukryty nurt tekstu. Ustanowienie owej tekstualnej hierarchii pomiędzy dwoma interpretacjami pokazuje, że interpretacja dominująca jest zależna od tego, co wyklucza. W ten sposób relacja między tymi dwiema interpretacjami staje się ważniejsza niż sama interpretacja dominująca. Derrida stwierdza, że spowodowane jest to „uzupełniającym” charakterem drugiej interpretacji, która wypełnia pierwotny brak w interpretacji dominującej. Należy wszakże podkreślić, iż

¹ Np. Lévi-Strauss niejednokrotnie mówił o „zazdrości” czy „melancholii”, jaką żywi etnologia do językoznawstwa. Oto jak wypowiada się on na temat metody fonologicznej oraz pojęcia „systemu”, które miały stać się dla niego wzorem do naśladowania: *po pierwsze, fonologia przechodzi od uświadamianych zjawisk językowych do badania ich nieuświadamianej infrastruktury; po drugie, nie chce ona traktować członów jako bytów niezależnych, czyni natomiast podstawą swej analizy zachodzące pomiędzy nimi relacje; po trzecie, wprowadza pojęcie systemu (...); wreszcie, po czwarte, fonologia zmierza do odkrywania ogólnych praw, bądź znajdowanych przez indukcję, bądź wywodzonych logicznie* (Lévi-Strauss 1970, s. 91–92).

celem dekonstrukcji nie jest jedynie odwrócenie hierarchii interpretacji, tzn. postawienie na pierwszym miejscu interpretacji odrzucanej. Raczej *stara się ona wyjaśnić nierozstrzygalną oscylację pomiędzy różnymi tekstualnymi strategiami, które metafizyczna hierarchia musi z konieczności zakładać* (Torfing 1999, s. 65).

Pojęcie „nierozstrzygalności” to jeden z ważniejszych punktów „analizy” dekonstrukcyjnej Derridy. Istnienie w języku „nierozstrzygalników” (*indécidables*)², będących „fałszywymi jednostkami sensu”, ma według niego świadczyć o tym, że żadna z interpretacji nie jest uprawniona do bycia dominującą³. „Nierozstrzygalność”, podkreśla Derrida, nie ma jednak nic wspólnego z „nieokreślonością”: *Nierozstrzygalność jest zawsze zdeterminowaną oscylacją pomiędzy możliwościami (np. znaczeń, lecz także aktów). Możliwości te są same wysoce określone w ściśle zdefiniowanych sytuacjach (np. dyskursywnej – syntaktycznej bądź retorycznej – lecz także politycznej, etycznej etc.). Są one zdeterminowane pragmatycznie* (Derrida 1988b, s. 148; cyt. za: Torfing 1999, s. 65).

W ten sposób dekonstrukcja staje się strategiczną interwencją w metafizykę, która stara się konfrontować metafizykę z jej „innym”. Metafizykę, której przejawem jest szereg pojęć filozoficznych opartych na kategorii „centrum” (ośrodka), „ostatecznej podstawy” czy „źródła”, takich jak *eidos*, *arche*, *telos*, transcendentalność, świadomość, Bóg, człowiek, które, każde na swój sposób, pragną określić Byt jako „w pełni obecny”. W *L'écriture et la différence* Derrida stwierdza, że pełna obecność „centrum” odzwierciedla się w „sprzecznej spójności” pojęcia scentralizowanej struktury związanej z tym, iż „centrum” ma rządzić ustrukturyzowaniem struktury, samemu jednocześnie uciekając procesowi strukturyzacji. Centrum musi być więc zarazem w obrębie struktury, jak i poza nią. Paradoks ów, jak wyraża się Derrida, związany jest z „siłą pragnienia”, nakierowanego na opanowanie poczucia zagrożenia towarzyszącego pewnemu sposobowi bycia wpisanemu w proces strukturyzacji. Owo nigdy niespełnione pragnienie owocuje wieloma przemieszczeniami i zastąpieniami idei centrum. Dlatego też nigdy nie mamy do czynienia z jego „pełną obecnością”, ale jedynie z jego substytutami. Należy więc raczej myśleć o „nieobecności centrum”, pewnym pustym miejscu, dającym możliwość kolejnych substytucji, nie zaś o jego „pełnej obecności”. Derrida konkluduje: *wobec nieobecności centrum czy źródła wszystko stało się dyskursem* (Derrida 2009, s. 81–82). Dyskurs rozumiany jest tu zatem jako system różnic, w obrębie którego gra oznaczania rozszerza się w nieskończoność pod nieobecność transcendentalnego znaczonego.

W świetle tej argumentacji jasny staje się atak Derridy na ideę „zamknięcia” struktury. Zamknięcie struktury jest skutkiem jej wysiłku w celu „totalizacji” i wy-

² Takie tłumaczenie tego wyrażenia znajduje się w książce B. Banasiaka (1995).

³ Przykładem „nierozstrzygalnika” Derridy może być tzw. logika *hymenu*, pojęcia, które niesie w sobie dwa sprzeczne znaczenia – małżeństwa i dziewictwa. *Jest więc hymen (dziewictwo), gdy nie ma hymenu (kopulacja), i nie ma hymenu (dziewictwo), gdy jest hymen (małżeństwo)* (Descombes 1996, s. 182).

czierpania pola tożsamości, który nie pozostawia miejsca jakimkolwiek zewnątrz. Ideę tę można łatwo zakwestionować ze stanowiska empirycznego, odwołując się chociażby do niespożytego bogactwa rzeczywistości, której nikt nie jest w stanie ująć w jeden, skończony i spójny dyskurs. Można także, powie Derrida, krytykować ją z punktu widzenia wolnej gry znaczenia: *jeśli owo uzyskanie totalności nie ma sensu, to nie z powodu niemożliwości objęcia skończonym spojrzeniem lub dyskursem pewnego nieskończonego pola, ale z powodu samej natury tego pola – czyli języka i to języka skończonego – uzyskanie totalności jest wykluczone: jest to bowiem w istocie pole pewnej gry, a więc nieskończonych podstawień w obrębie pewnego skończonego zbioru. Pole to pozwala na swe nieskończone podstawienia tylko dlatego, że jest skończone, czyli dlatego, że zamiast być, jak w hipotezie klasycznej, polem niewyczerpanym, zbyt wielkim, jest czegoś pozbawione, mianowicie pewnego centrum, w którym zatrzymuje się i uzyskuje ugruntowanie gra podstawień* (tamże, s. 90).

Innymi słowy, niemożliwość pełnego „ujęcia całościowego” (*uzyskania totalności*) bądź zamknięcia wynika z braku utrwalonego ośrodka, co z kolei rozszerza proces oznaczania w nieskończoność. Tak rozumiana struktura staje się polem oznaczania, w którym tymczasowy porządek zostaje ustanowiony przez obecność wielu wzajemnie wymieniających się ośrodków. Owo utworzenie względnego porządku strukturalnego jest warunkowane wykluczeniem „konstytutywnego zewnątrz”, zagrożającego owemu względnemu porządkowi struktury oraz zapobiegającego jej ostatecznemu zamknięciu (zob.: Torfing 1999, s. 86).

Lacan i dyskursywne podłoże podmiotowości

Kolejnym ważnym myślicielem na historycznej mapie teorii dyskursu jest Jacques Lacan, u którego problematyka dyskursu jest nierozdzielnie związana z rozważaniami na temat podmiotu. Jak zauważa Marshall W. Alcorn, istnieją dwie możliwości interpretacji relacji między podmiotem a dyskursem w myśli Lacana. Pierwsza interpretacja, której przyświeca duch poststrukturalizmu, ujmuje podmiot jako zależny w stosunku do dyskursu i przesuwając cały ciężar badań na systemy dyskursywne, w jakie uwikłany jest podmiot, które odgrywają konstytutywną rolę przy budowaniu jego tożsamości. Druga interpretacja, biorąca pod uwagę psychoanalityczną praktykę Lacana, relację podmiot–dyskurs traktuje odwrotnie niż poststrukturalistyczna, uznając, iż to właśnie podmiot – oczywiście rozumiany odmiennie niż w esencjalistycznej tradycji filozoficznej – odgrywa kluczową rolę w konstrukcji systemu dyskursywnego. M.W. Alcorn stwierdza, iż w zasadzie obie linie interpretacyjne są uprawnione: *Pod pewnymi względami ujęcie podmiotu Lacana podąża linią analizy retorycznej.*

Lacan jest zainteresowany figurami mowy oraz tym, jak mowa, tworząc systemy pragnienia i identyfikacji, porusza podmiot. Z jednej strony analiza ta jest wysoce teoretyczna: Lacan jest w pełni zainteresowany konceptualnymi zasobami sformułowanymi przez myśl poststrukturalistyczną. Lecz z drugiej strony analiza Lacana jest wysoce praktyczna. Jako analityk Lacan napotykał podmioty, które opierały się efektom językowym, zaprzeczały im czy też usuwały je. To popchnęło go do sformułowania opisu podmiotu dużo bardziej aktywnego i opornego niż podmiot, jaki wyobrażała sobie myśl poststrukturalistyczna (Alcorn 1994, s. 29).

Mark Bracher przybliży Lacanowskie rozumienie „dyskursu” następująco: Dyskurs, podkreśla Lacan, jest *zasadniczą strukturą*, która *utrzymuje się w pewnych fundamentalnych relacjach* i w ten sposób warunkuje zarówno każdy akt mowy, jak i resztę naszych zachowań i działań. Owe *fundamentalne relacje* mogą mieć kilka różnych porządków: relacji intrasubiektywnych lub psychologicznych, intersubiektywnych lub społecznych, oraz relacji ze światem pozaludzkim. Dyskurs, według Lacana, odgrywa rolę formacyjną i transformacyjną w każdym z tych trzech porządków (Bracher 1994b, s. 107). J. Lacan stwierdza, że konstytutywną rolę dyskursu w naszych relacjach ze światem zewnętrznym być może najlepiej widać na przykładzie nauki. Nie jest ona, jak się często zakłada, rezultatem rzeczywistego coraz lepszego poznawania rzeczy, lecz jest raczej konstruowaniem rzeczywistości, której wcześniej nie byliśmy świadomi. Nauka nie konstruuje po prostu nowego modelu świata, lecz świat, w którym istnieją nowe zjawiska. A ów skonstruowany świat jawi się wyłącznie poprzez grę prawdy logicznej, ścisłą kombinatorykę: systemu znaczących, który ustanawia wiedzę naukową (tamże, s. 108). M. Bracher podkreśla, iż w koncepcji Lacana dyskurs odgrywa także konstytutywną rolę w konstruowaniu porządku społecznego, co jest konsekwencją ogólniejszego założenia, iż to od dyskursu zależy wszelka determinacja podmiotu (Lacan 1991, s. 178; cyt. za: Bracher 1994b, s. 108), włączając w to myślenie, afekty, zadowolenie czy sens istnienia.

J. Lacan niejednokrotnie podkreślał w swych pismach wagę, jaką miało, według niego, dla współczesnej psychologii i filozofii odkrycie przez Freuda nieświadomości. Odkrycie to miało być dużo radykalniejsze niż rewolucje Kopernikańska czy Darwinowska, ponieważ te wciąż pozostawały ufne w tożsamość ludzkiego podmiotu ze świadomym *ego*. Psychoanaliza natomiast przeciwstawia się *każdej filozofii wypływającej bezpośrednio z cogito* (Lacan 1977, s. 1) i sprzeciwia się tym samym łączeniu *ego* z podmiotem. Rozwijając i częściowo przekształcając teorię Freuda, m.in. przez podkreślanie roli języka w organizacji nieświadomości, Lacan formułuje swą teorię podmiotu na podstawie idei trzech porządków: realnego, wyobrazeniowego i symbolicznego, które pozostają ze sobą w „cyrkularnej zależności”.

Jednym z możliwych punktów wyjścia prezentacji teorii podmiotu i dyskursu Lacana – stosunkowo pomocnym przy wyjaśnieniu znaczeń idei wyróżnianych przez niego porządków – jest analiza doświadczenia dziecka, znajdującego się w tzw. fazie

lustra (6–18 miesiąc życia). Moment, w którym dziecko radośnie rozpoznaje po raz pierwszy swe własne odbicie w lustrze, ma, według Lacana, zasadnicze znaczenie dla późniejszej konstrukcji jego tożsamości. Przed owym doświadczeniem jaźń dziecka jako wyodrębniona całość nie istnieje. Dopiero postrzeżenie i utożsamienie ze sobą obrazu w lustrze pozwala dziecku uznać siebie za funkcjonującą, osobną całość, czyli przyjąć tożsamość i jedność. Owo doświadczenie zostaje jednak w późniejszym okresie zaburzone przez oczywisty fakt rozpoznania przez dziecko dystansu do wyobraźniowej jedności w lustrze. Lustrzany obraz pozostaje wciąż czymś obcym, odwróconym, powiększonym lub zmniejszonym czy też w inny sposób zniekształconym, co potęguje jeszcze realne doświadczenie fragmentaryczności i braku koordynacji dziecięcego ciała, którego nie da się pogodzić z wyobraźniową jednością ciała. Ego, obraz, w którym się rozpoznajemy, jest zawsze obcym alter ego (Stavrakakis 1999, s. 15). J. Lacan podkreśla ową dwuznaczność wyobraźniowego, wynikającą z konstruowania przez dziecko tożsamości na podstawie tego, czym w istocie nie jest, swego „innego”. *Dwuznaczność tego, co wyobrażone, jest w zasadzie związana z potrzebą utożsamienia siebie z czymś zewnętrznym, innym, odmiennym, ażeby uzyskać podstawę ujednoliconej przez siebie tożsamości* (tamże, s. 15). Każda wyobraźniowa relacja zawiera zatem, według Lacana, element różnicy, który podważa możliwość uzyskania przez nas stabilnej tożsamości, czyli godzi w tradycyjną koncepcję autonomicznego ego.

Jeśli wyobraźniowa reprezentacja nas samych nie jest w stanie dostarczyć nam stabilnego gruntu dla tożsamości, wydaje się, iż mogłaby tego dokonać reprezentacja językowa, czyli *to, co symboliczne*. Lacan podkreśla, że oddziaływanie symbolicznego jest obecne już w fazie lustra. Przejście od wyobraźniowego do symbolicznego porządku nie polega na następstwie chronologicznym, ale jest raczej teoretyczną abstrakcją. Dziecko od samego momentu urodzenia wprzęgnięte zostaje w pewną sieć symboliczną, konstruowaną przez rodziców i rodzinę. Można wspomnieć tu chociażby o tym, że nierzadko imię dziecka wybierane jest jeszcze przed jego urodzinami i ów wybór jest efektem istniejącej wcześniej „rodzinnej mitologii”. Dlatego też można stwierdzić, powiada Lacan, że nawet obrazy, z którymi identyfikujemy się w lustrze są w dużym stopniu zależne od tego, jak widzą nas rodzice, tzn. są *ustrukturyzowane językowo*. Porządek symboliczny i wyobraźniowy są więc nierozdzielne w procesie ustanawiania tożsamości. Zmienia się jedynie ich siła oddziaływania. Obraz w początkowej fazie lustra odgrywa rolę dominującą, jednakże rola ta zostaje szybko przechwycona, przekształcona i ożywiona na nowo przez to, co symboliczne. *Jeśli ego pojawia się w wyobraźniowym, podmiot pojawia się w symbolicznym* – konkluduje Stavrakakis za Lacanem (tamże, s. 19).

W tym kontekście nie mogą nas dziwić takie wypowiedzi Lacana, jak: podmiot jest podmiotem znaczącego – zdeterminowanym przez nie, czy porządek symboliczny jest konstytutywny dla podmiotu, bądź też o przewadze znaczącego nad podmiotem. Rozumienie Lacana pojęć „znaczące” czy „język” jest silnie związane z teorią znaku

de Saussure'a, którą nakreśliłem wcześniej. Trzeba jednak dodać, że Lacanowska koncepcja związku między znaczącym a znaczonego daleko wykracza poza przypisywany przez Lacana de Saussure'owi „reprezentacjonizm”, tzn. koncepcję znaczonego jako zasadniczego w procesie konstytucji znaczenia, i w tym kontekście łączy się z krytyką de Saussure'a przeprowadzoną przez poststrukturalistów. Chodzi tu przede wszystkim o zachowaną przez de Saussure'a ideę izomorfizmu pomiędzy dwoma porządkami – znaczącego i znaczonego oraz braku naturalnej więzi między tymi dwoma porządkami. Według Lacana skoro nie istnieje naturalna więź między znaczącym a znaczonego, należy uznać, iż znaczone należy do sfery pozajęzykowej, czyli tego, co realne, czego konsekwencją jest przyznanie znaczącemu roli jedynie przechodniego wyraziciela znaczonego.

Podjęcie Lacana całkowicie odrzuca taką interpretację związku między znaczącym a znaczonego. W jego koncepcji w procesie oznaczania całkowity prymat ma element znaczący, co Lacan zapisuje za pomocą algorytmu S/s. *Element znaczący (S) umieszczony jest tutaj ponad znaczonego (s), owo „ponad” odpowiada ukośnikowi oddzielającemu je, barierze opierającej się oznaczaniu. Owa bariera jest właśnie tym, co czyni możliwe „dokładne studium połączeń właściwych znaczącemu oraz zasięg jego funkcji w genezie znaczonego”. Jeśli dominującym czynnikiem jest tutaj ukośnik, który rozrywa jedność Saussure'owskiego znaku, to jedność oznaczania może być jedynie iluzją. Tym, co tworzy tę iluzję (efekt znaczonego) jest gra znaczących: „znaczące samo gwarantuje teoretyczną spójność całości jako całości”* (tamże, s. 24–25).

A zatem znaczenie jest produktem znaczącego, a nie *vice versa*⁴. Znaczące przedstawia jedynie „obecność różnicy”, czyniąc niemożliwym jakiegokolwiek połączenie między znakami i rzeczami. Znaczone zaś, według Lacana, staje się „efektem przeniesienia”. Mówimy o nim jedynie dlatego, że wygodnie jest nam w nie wierzyć. W rzeczywistości świat znaczonego nie jest niczym innym jak światem języka i znaczone nigdy nie zaistnieje jako „pełna obecność” niezależna od języka. Każdy akt oznaczania odsyła jedynie do kolejnego aktu oznaczania, znaczące odsyłają wyłącznie do kolejnych znaczących. Można by zatem zasadnie powiedzieć, iż w ten sposób element znaczonego zanika. Dzieje się tak, ponieważ Lacan dokonuje niespodziewanego przyporządkowania elementu znaczonego do porządku tego, co rzeczywiste, *realnego*, nie zaś pojęcia, jak to czynił de Saussure (por.: Marini 1992, s. 51). Dlatego ukośnik dzielący znaczące od znaczonego, miast ustanawiać pomiędzy nimi więź, staje się barierą sprzeciwiającą się procesowi oznaczania, zrywającą go, punktem przecięcia się symbolicznego z realnym (por.: Boothby 1991, s. 127).

⁴ Dla zobrazowania tej tezy Lacan przytacza słynny przykład z drzwiami do toalet. Same toalety – męska i damska – czyli element znaczonego, traktowany tutaj szeroko jako rzeczywistość zewnętrzna, w zasadzie się od siebie nie różnią: dwoje takich samych drzwi wiedzie do identycznych pomieszczeń. Różnicę znaczeniową pomiędzy dwiema toaletami wytwarza dopiero element znaczący – etykiety na drzwiach.

J. Lacan przyjmuje więc od początku to, czemu de Saussure zaprzeczył, lecz musiał następnie wprowadzić tylnymi drzwiami. Wszelako u Lacana ową relację znaczonego z realnym można umieścić jedynie na granicy oznaczania, nie zaś w jego obrębie. Zniknięcie znaczonego polega wobec tego na usunięciu go z centrum procesu oznaczania, ponieważ należy ono do poziomu tego, co realne. Tym, co pozostaje na poziomie symbolicznym, jest tylko *miejsce* nieobecnego znaczonego, wyznaczone przez jego „konstytutywny brak”. Miejsce to jest puste, a o jego istnieniu świadczą ciągłe próby dotarcia do straconego i niemożliwego znaczonego, podejmowane przez podmiot, które jednakże są również iluzją jako efekty gry znaczących. W konsekwencji należałoby przyjąć paradoksalną konkluzję, iż znaczone należy jednocześnie do „rejestru” realnego i wyobrazeniowego. *Według Lacana znaczone jako źródło oznaczania – poprzez swe więzi z zewnętrzną rzeczywistością – faktycznie należy do tego, co realne. Jednakże to właśnie realne opiera się oznaczaniu – na tym polega definicja realnego u Lacana; realne jest czymś, co nie może być symbolizowane, czymś niemożliwym. Z pewnością, jeśli owo realne jest zawsze nieobecne na poziomie oznaczania, nie może być w sobie ani przez siebie źródłem tego samego procesu oznaczania. Jego nieobecność jednakże, konstytutywny brak jako znaczonego, może* (Stavrakakis 1999, s. 27).

W ten sposób możliwe staje się „przeniesienie” znaczonego, o którym była mowa wyżej, i pojawienie się znaczonego w jego wymiarze wyobrazeniowym. Trzeba wszak pamiętać, że owa gra między wyobrazeniowym i realnym może zachodzić jedynie dzięki trzeciemu „rejestrowi” – symbolicznemu, któremu Lacan przypisuje znaczenie zasadnicze.

Owe rozważania na poziomie dyskursywnym mają niebagatelne konsekwencje dla teorii podmiotu. Pełnia tożsamości, której podmiot poszukuje, nie jest możliwa, zdaniem Lacana, ani w obrębie symbolicznego, ani wyobrazeniowego porządku. Każdy proces symboliczny wprowadza za sobą ów „konstytutywny brak” znaczonego, podmiot zaś skazany jest na ciągłą symbolizację w Innym w poszukiwaniu samego siebie. Dlatego też u Lacana powinniśmy raczej mówić o nieskończonych „identyfikacjach” podmiotu, a nie o jego tożsamości, będącej przedmiotem niemożliwym. *Symbolizacja, będąca pościgiem za samą tożsamością, wprowadza brak i czyni tożsamość ostatecznie niemożliwą. Dlatego właśnie idea tożsamości, umożliwiając swą własną ostateczną niemożliwość, musi być ustanowiona. Tożsamość jest możliwa jedynie jako chybiona tożsamość; pozostaje obiektem pragnienia, ponieważ jest zasadniczo niemożliwa. Jest to niemożliwość konstytutywna, która, czyniąc pełną tożsamość niemożliwą, czyni możliwą – jeśli nie konieczną – identyfikację. (...) Mamy do czynienia jedynie z próbami skonstruowania stabilnej tożsamości czy to na wyobrazeniowym, czy na symbolicznym poziomie, za pomocą obrazu lub znaczącego. Podmiot braku pojawia się w związku z fiaskiem wszystkich tych prób. Mamy zatem, jeśli chcemy już być precyzyjni, nie tożsamości, lecz identyfikacje, serie chybionych identyfikacji czy raczej grę pomiędzy identyfikacją a jej fiaskiem, głęboko polityczną grę* (tamże, s. 29).

Foucault: dyskursywne i niedyskursywne

Szczególne miejsce na poststrukturalistycznej mapie teorii dyskursu zajmuje koncepcja Michela Foucaulta. Wiele z tematów już zarysowanych wyżej jest w niej obecna (problem relacji podmiotu i dyskursu, problem jedności struktury/dyskursu), jednakże jej specyfika polega na rozgraniczeniu sfery dyskursu i sfery społecznej jako dwóch odrębnych dziedzin, które wzajemnie na siebie oddziałują, ale które zachowują także wobec siebie pewną autonomię.

M. Foucault definiuje przedmiot swych badań właśnie *jako obszar zdarzeń dyskursywnych*, tworzący *formacje dyskursywne*. Należy podkreślić tutaj dwie rzeczy: Foucault kładzie silny nacisk na historyczność konfiguracji dyskursywnych (dyskurs jest swego rodzaju *historycznym a priori*), a jego wizja historii jest przeciwstawna wizji tradycyjnej, opartej na idei ciągłości, opisującej wielkie wydarzenia polityczne i postacie, wskazującej długie łańcuchy przyczynowe itd. Interesuje go w zamian *czysty opis faktów dyskursu*, na który składa się suma *wszystkich rzeczywistych wypowiedzi (mówionych czy pisanych)*, w ich *zdarzeniowym rozproszeniu i w instancji, która jest każdemu właściwa* (Foucault 1968, s. 16). Podstawową jednostką dyskursu jest więc dla Foucaulta „wypowiedź” (*l'énoncé*), którą w *Archeologii wiedzy* Foucault opisuje jako *sposób istnienia realizacji werbalnej w takiej postaci, w jakiej rzeczywistość nastąpiła* (Foucault 1977, s. 143).

Foucault pragnie podkreślić tutaj, że wszystko, co „wypowiedź” oferuje do odczytania, jest niejako „na zewnątrz” – nie są to hermeneutyczne sensory, pojęcia, do których doprowadzi nas procedura rozumienia. Wypowiedź chce traktować Foucault jak *zdarzenie*, co ma sugerować, że jest ona poniekąd czymś materialnym, empirycznym, a także czymś wymykającym się tradycyjnym ciągłościom historycznym. Pole dyskursu składa się zatem z rozproszonych wypowiedzi-zdarzeń, posiadających pewną specyfikę i wchodzących ze sobą w relacje. Analiza archeologiczna będzie poszukiwała wśród owych zespołów wypowiedzi „podobnego systemu rozproszenia”, pewnych regularności między wypowiedziami, pozwalających opisać coś, co Foucault nazywa *systemami formacyjnymi*. Formacja dyskursywna jest systemem współistnienia i wzajemnego oddziaływania na siebie niejednorodnych elementów – instytucji, technik, grup społecznych, związków pomiędzy różnymi dyskursami – któremu ostateczny kształt, zdaniem Foucaulta, nadaje „praktyka dyskursywna”.

Formacji dyskursywnej nie należy utożsamiać z daną nauką czy też „ledwie unaukowionymi dyscyplinami” lub też, przeciwnie, z formami wykluczającymi wszelką naukowość. Panujące w niej relacje są z pewnością mniej ściśle niż w nauce, ale nie są także nagromadzeniem niejednorodnej masy wiadomości z wielu dziedzin, doświadczeń i tradycji. Można by rzec, że archeologia opisuje poziom pośredni między codziennymi pozadyskursywnymi praktykami a sformalizowanymi dyscyplinami, który Foucault nazywa *wiedzą*. Elementy formacji dyskursywnej są tym, *co pozwala*

budować się spójnym (lub nie) zdaniom, zjawiać się mniej lub bardziej dokładnym opisom, dokonywać się weryfikacjom, rozwijać teoriom. Tworzą uprzedniość tego, co się objawi i będzie funkcjonować jako poznanie lub złudzenie, jako zdemaskowana prawda lub uznany błąd (tamże, s. 220).

Wiedza stanowi więc zespół elementów, uformowanych w regularny sposób przez praktykę dyskursywną i będących bazą dla powstania nauki. W jej skład wchodzi nie tylko naukowe dowody, ale i fikcje, refleksje, relacje, przepisy instytucjonalne, decyzje polityczne. Archeologia pozwala uchwycić moment, w którym nauka zaczyna dopiero się formować, kiedy nie ma jeszcze ścisłych reguł selekcyjnych wypowiedzi, kiedy miesza w sobie różne treści i nie narzuca rygoru prawdziwości; pozwala opisywać „niedojrzałe nauki”⁵.

Do takich nauk Foucault zalicza przede wszystkim nauki humanistyczne⁶, które staną się dla niego swoistym materiałem roboczym, służącym wykazaniu efektywności metody archeologicznej. O powodzeniu przedsięwzięcia będzie decydowało to, czy uda się opisać i zanalizować ową dziedzinę jako autonomiczne królestwo wolne od przekonań zdroworozsądkowych. Jeśli weźmiemy w nawias prawdę i znaczenie wypowiedzi wchodzących w skład tej dziedziny, nie będziemy mogli jej systematyzować za pomocą starych środków, odwołujących się np. do procesów myślowych wielkich uczonych czy też postępu nauki w kierunku prawdy. Żaden z tych środków, zdaniem Foucaulta, nie wytrzyma próby czasu. W żadnej z dyscyplin nie można wskazać jednej, zasadniczej cechy, która mogłaby pozostać niezmienna w trakcie transformacji i zmian, jakie w dyscyplinie tej zachodzą. Nawet w obrębie jednego przedziału czasowego nie można wskazać jednego, wyznaczonego dla całej dyscypliny obiektu badań, typu opisywania czy metody badawczej, gdyż podlegają one niestannym zmianom i przesunięciom. Dlatego też Foucault jest zmuszony zaproponować nowy sposób ich opisywania, który nie zniekształcałby dyskursu poprzez empiryczne czy też transcendentne analizy. W tym celu znajduje on cztery kategorie, wokół których skupiać się będzie analiza formacji dyskursywnych: przedmiot, podmiot, pojęcie i strategia. W konkludującym fragmencie z *Réponse au Cercle d'épistemologie* Foucault stwierdza: *istnieją cztery kryteria pozwalające rozpoznać jednostki dyskursywne, niebędące zarazem jednostkami tradycyjnymi (jak „tekst”, „dzieło”, „nauka”; bądź też jak dziedzina czy forma dyskursu, stosowane w nim pojęcia bądź wybory, jakie się w nim ujawniają). Owe cztery kryteria nie tylko są ze*

⁵ Określenie to wprowadza I. Hacking (1991).

⁶ Należy pamiętać, że Foucault dość niekonwencjonalnie traktuje ten termin, gdyż w *Les Mots et les choses* do „nauk humanistycznych” zalicza np. biologię czy ekonomię. Trzeba by tutaj raczej powiedzieć, że chodzi o ogólnie pojęte dyscypliny, mające za swój przedmiot człowieka i jego przejawy w życiu społecznym – czyli „sobowtóry”, jak powiada w tej pracy – którymi były „życie” (opisywane przez biologię) i „praca” (opisywana przez ekonomię). Do „nauk humanistycznych” w takim rozumieniu możemy więc także śmiało zaliczyć inne dyscypliny, jakimi zajmował się Foucault, tzn. psychologię, penologię, medycynę.

sobą zgodne, lecz wzajemnie się wyznaczają: pierwszy określa jedność dyskursu poprzez regułę formacji wszystkich swych przedmiotów; drugi przez regułę formacji wszystkich swych typów syntaktycznych; trzeci przez regułę formacji wszystkich swych elementów semantycznych; czwarty poprzez regułę formacji wszystkich swych możliwości operacyjnych. Wszystkie te aspekty dyskursu w ten sposób się nachodzą. I kiedy w jakiejś grupie wypowiedzi można oznaczyć i opisać pewien system odniesieniowy (un référentiel), pewien typ rozstawienia wypowiedzeniowego, pewną siatkę teoretyczną, pewne pole możliwości strategicznych, to można być pewnym, iż należą one do czegoś, co można by nazwać formacją dyskursywną (1968, s. 29).

Zasadniczą rolę w ustanawianiu formacji dyskursywnej pełni, zdaniem Foucaulta, „praktyka dyskursywna”. Foucault rozumie przez nią *zbiór anonimowych, historycznych, zawsze określonych w czasie i przestrzeni reguł, które determinowały w danej epoce i dla danego obszaru społecznego, ekonomicznego, geograficznego lub językowego warunki działania funkcji wypowiedzeniowej* (1977, s. 157). Oprócz reguł (praktyk) właściwych jedynie dyskursowi Foucault wyróżnia jednak jeszcze szereg innych oddziaływań, jakim podlegać mogą wypowiedzi składające się na formację dyskursywną. Pisze on wprost o relacjach, w jakie wchodzi dyskurs z elementami niedyskursywnymi, i podkreśla ich znaczenie⁷. Charakteryzuje relacje *pierwotne*, dające się ustalić *niezależnie od wszelkiego dyskursu czy przedmiotu dyskursu*, zachodzące pomiędzy instytucjami, technikami, formami społecznymi itp., czy też relacje *wtórne*, które *mogą znajdować się w samym dyskursie*, napotykanie w sposobach, w jakie praktykujące podmioty określają swe własne zachowanie. Jest to jednak najbardziej złudny i mylący punkt w jego teorii. W rzeczywistości relacje związane z tym, co niedyskursywne odgrywają rolę drugorzędą w stosunku do relacji *dyskursywnych*⁸: *Kiedy mówimy o systemie formacyjnym mamy na myśli nie tylko przyle-*

⁷ Na przykład w *Réponse à une question* Foucault wyróżnia trzy główne kryteria, pozwalające mówić o indywidualizacji dyskursu: *formacji, transformacji i prognozy oraz korelacji*. Kryterium korelacji, jak się dowiadujemy, polega na określeniu *zbioru relacji, które określają i umieszczają go* (dany typ dyskursu, w tym przypadku medyczny – L.R.) *pośród innych typów dyskursu (takich jak biologia, chemia, teoria polityczna czy analiza społeczeństwa) oraz w kontekście niedyskursywnym, w którym funkcjonuje (instytucje, stosunki społeczne, koniunktura ekonomiczna i polityczna)* (1994, s. 676). W tym samym tekście Foucault podkreśla także: *Najważniejszym dla mnie zadaniem jest określić grę zależności pomiędzy wszystkimi tymi transformacjami: a) zależności intradyskursywnych (między przedmiotami, operacjami oraz pojęciami pojedynczej formacji); b) zależności interdyskursywnych (między różnymi formacjami dyskursywnymi (...)); c) zależności pozadyskursywnych (pomiędzy transformacjami dyskursywnymi a transformacjami na zewnątrz dyskursu: np. związki badane w „Historii szaleństwa” czy: „Narodzinach kliniki” i między dyskursem medycznym a całą grą zmian ekonomicznych, politycznych i społecznych)* (tamże, s. 680).

⁸ Relacje dyskursywne znajdują się *jak gdyby na granicy dyskursu: proponują mu przedmioty, o których może mówić, czy też raczej (...) determinują splot powiązań, jakie dyskurs musi realizować, aby móc mówić o takich czy innych przedmiotach, aby móc je wskazać, nazwać, analizować, klasyfikować, wyjaśnić itd. Relacje te charakteryzują nie język, jakiego dyskurs używa, nie okoliczności, w których się roz-
wija, lecz sam dyskurs jako praktykę* (Foucault 1977, s. 73).

głość, współistnienie, wzajemne oddziaływanie niejednorodnych elementów (instytucji, technik, grup społecznych, organizacji pola percepcji, związków między różnymi dyskursami), ale także ułożenie ich w stosunki – w ściśle określonej formie – przez praktykę dyskursywną⁹.

Jak podkreślają Dreyfus i Rabinow, teza o primacie praktyk dyskursywnych nad pozostałymi elementami wchodzącymi w skład formacji dyskursywnej – *układanie ich w stosunki*, jak wyraża się Foucault – jest jednym z najważniejszych, ale i najmniej dostrzeganych tematów *Archeologii wiedzy* (Dreyfus, Rabinow 1983, s. 63). Jeśli dyskurs posiada swe własne, odrębne reguły wpływające na kształt, przedmiot bądź wybór tematyki wypowiedzi oraz na to, kto i z jakiej pozycji je formułuje, to formacja dyskursywna Foucaulta staje się nie tylko w pewien sposób niezależna od reguł języka czy logiki, lecz w konsekwencji wymyka się także podległości wobec rzeczywistości pozadyskursywnej. Oczywiście jest, że takie postawienie sprawy może budzić wiele wątpliwości. W jaki bowiem sposób relacje niedyskursywne miałyby oddziaływać na dyskursywne, pozostawiając im jednak względną autonomię? W jaki sposób łączą się one w formacji dyskursywnej, podlegając ostatecznie praktyce dyskursywnej? Czy nie należałoby uznać dyskursu za swego rodzaju wspólne podłoże, bazę, na podstawie której można analizować to, co społeczne? A jeśli tak, to czy nie trzeba byłoby wtedy jednak odrzucić całkowicie podziału na to, co dyskursywne, i na to, co niedyskursywne? Idąc tym tropem, doszlibyśmy do koncepcji dyskursu bliskiej innym poststrukturalistom (zwłaszcza Laclau). Z jednej strony wiele wypowiedzi Foucaulta wskazywałoby tę drogę, gdyż to właśnie dyskurs, według niego, jednoczy cały system praktyk i tylko na podstawie jedności, jaką on wytwarza, mogą się ze sobą i funkcjonować w spójny sposób rozmaite polityczne, społeczne czy ekonomiczne czynniki. Z drugiej strony jednak Foucault uważa społeczeństwo za coś więcej niż tylko dyskurs, o czym świadczy chociażby wyróżnienie i zainteresowanie relacjami pierwotnymi i wtórnymi. W *Réponse à une question* Foucault mówi wprost o ich „bezpośrednim związku” z dyskursem: *Jeśli rzeczywiście istnieje związek pomiędzy praktyką polityczną a dyskursem medycznym, to nie wynika on, wydaje mi się, stąd, że praktyka ta najpierw zmieniła świadomość ludzi, ich sposób postrzegania rzeczy bądź pojmowania świata, a ostatecznie formę ich poznania (connaissance) i treść ich wiedzy (savoir); ani też stąd, że początkowo odzwierciedlała się w mniej lub bardziej wyraźny i systematyczny sposób w pojęciach bądź tematach, które były następnie przeniesione na medycynę; związek jest dużo bardziej bezpośredni: praktyka polityczna nie przekształciła znaczenia czy formy dyskursu medycznego, lecz warunki jego*

⁹ Foucault 1977, s. 101. Foucault stwierdza, że relacje dyskursywne nie są ani obiektywne, ani subiektywne, zaś *autonomia dyskursu i jego specyfika nie nadają mu wcale statusu czystej idealności i całkowitej niezależności historycznej* (tamże, s. 202). Tak jak „wypowiedzi” tkwią one gdzieś „pomiędzy” widzialnością przedmiotów empirycznych a ulotnością przedmiotów idealnych. Praktyk dyskursywnych Foucaulta nie można więc opisać w kategoriach dostępnych tradycyjnemu dyskursowi filozoficznemu, ponieważ wszystkie wysiłki filozofa zmierzają ku temu, by odciąć się od tego, co znane i uznane.

pojawiania się i funkcjonowania; przekształciła sposób istnienia dyskursu medycznego (Foucault 1994, s. 689–690).

A zatem to, co niedyskursywne, ma swój udział, i to niebagatelny, w tym, co dyskursywne. Po co więc kłaść nacisk na autonomię i specyfikę relacji dyskursywnych, które w ostateczności miałyby decydować o kształcie formacji dyskursywnej? Na to pytanie Foucault nie daje satysfakcjonującej odpowiedzi. Jest to punkt w jego teorii, który do tej pory przysparza największej trudności interpretatorom. Ostatecznie należałoby uznać, że „system formacyjny”, w którym bierze się w nawias zarówno prawdę, jak i znaczenie wypowiedzi, staje się jedynie abstrakcyjnym tworem zawieszonym w próżni, co zbliża nas do rozwiązań proponowanych przez strukturalizm. Strukturalizm Foucaulta polegałby na zabiegu izolacji i obiektywizacji pewnej dziedziny badań teoretycznych i przyznaniu jej w zasadzie pełnej prawomocności. Jeśli dla strukturalizmu dziedziną tą był język, to dla Foucaulta stanie się nią dyskurs, choć cały jego aparat teoretyczny nastawiony był na pokazanie odmienności fenomenu dyskursu od systemu językowego¹⁰.

Bibliografia

- ALCORN M.W., 1994, *The Subject of Discourse: Reading Lacan through (and beyond) Poststructuralist Contexts*, [in:] Bracher 1994a.
- BANASIAK B., 1995, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, SPACJA, Warszawa.
- BOOTHBY R., 1991, *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's 'Return to Freud'*, Routledge, New York.
- BRACHER M. (ed.), 1994a, *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society*, New York University Press, New York-London.
- BRACHER M., 1994b, *On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan's Theory of the Four Discourses*, [in:] Bracher 1994a.
- DE SAUSSURE F., 1991, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa.
- DERRIDA J., 1978, *Writing and Differance*, Routledge & Kegan Paul, London.
- DERRIDA J., 1988a, *Letter to Japanese friend*, [in:] Wood, Bernasconi (eds.), *Derrida and Différance*, Northwestern University Press, Evanston.
- DERRIDA J., 1988b, *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston.
- DERRIDA J., 2009, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. K. Kłosiński, [w:] L. Rasiński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- DESCOMBES V., 1996, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, SPACJA, Warszawa.
- DREYFUS H., RABINOW P., 1983, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago.

¹⁰ Wszystkie trudności metodologiczne wynikające z idei archeologii opisują doskonale H. Dreyfus i P. Rabinow (1983) w rozdz. *The Methodological Failure of Archeology*.

- DUCROT O., TODOROV T., 1979, *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Languages*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- FOUCAULT M., 1968, *Réponse au cercle d'épistémologie*, Cahiers pour l'Analyse, été, nr 9.
- FOUCAULT M., 1977, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa.
- FOUCAULT M., 1994, *Réponse à une question*, [in:] *Dits et écrits: 1954–1988*, tom 1, red. D. Defert, F. Ewald, Gallimard, Paris.
- GASCHÉ R., 1986, *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, London.
- HACKING I., 1991, *The Archeology of Foucault*, [in:] D.C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford.
- LACAN J., 1977, *Écrits. A Selection*, Tavistock, London 1977.
- LACLAU E., 1998, *Dyskurs*, [w:] R. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, tłum. C. Cieśliński i M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa.
- LÉVI-STRAUSS C., 1970, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, PWN, Warszawa.
- MARINI M., 1992, *Jacques Lacan. The French Context*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- PHILIPS L., JØRGENSEN M.W., 2002, *Discourse Analysis as Theory and Method*, Sage, London–Thousand Oaks–New Dehli.
- POTTER J., WETHERELL M., 1987, *Discourse and Social Psychology*, Sage, London.
- STAVRAKAKIS Y., 1999, *Lacan and the Political*, Routledge, London–New York.
- TORFING J., 1999, *New Theories of Discourse. Laclau Mouffe, and Žižek*, Blackwell, Oxford–Malden.

The concept of “a discourse” in poststructuralism: Derrida, Lacan, Foucault

The concept of a “discourse” has been very fashionable for the last ten years. It is used in many contexts and research fields, often without a strict definition of its scope or meaning. What makes it even more difficult are colloquial associations which ascribe to the discourse the meaning of something of the kind of “an orderly discussion”. The goal of this article is a historical review of the evolution of the discourse concept starting from Saussure’s concept of a sign and a closer look at three poststructural concepts of “a discourse” – Derrida’s, Lacan’s and Foucault’s – which facilitated the adoption of modern perspectives of this problem. As I will be trying to pinpoint, a more detailed analysis of particular concepts of the discourse taking place in poststructuralism shows that already since the beginning there have been quite significant differences in the comprehension of this phenomenon, what undermines the thesis on the existence of a coherent reflection which could be called the theory or analysis of the discourse.