

## Foucaulta pojęcie dyskursu — ryzyko użycia

PAWEŁ BYTNIIEWSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

### „Gatunki zmacone” i „wędrujące pojęcia”

W drugiej połowie XX w. na terenie nauk społecznych zaczęto odkrywać znaczenie procesów komunikacji dla teorii społecznej. Inicjatorami tego rodzaju przedsięwzięcia badawczego byli francuscy strukturaliści: Claude Lévi-Strauss i Roland Barthes, którzy w analizach językoznawczych dopatrzyli się wzorca metody dającej się przenieść na wszystkie regiony inteligibility rzeczywistości kulturowej. *Culture as language like* — zasada badań antropologii kulturowej prowadzonych na gruncie amerykańskim (E. Sapir, R. Benedict) jeszcze w czasach przed II wojną światową — otrzymała nową wykładnię znaną głównie z rozpraw Lévi-Straussa. Na gruncie nauk społecznych znaczenie tego rodzaju impulsu wiązało się niewątpliwie z coraz większym wpływem na rzeczywistość społeczną takich zjawisk, jak kultura masowa, media, a więc z ukształtowaniem nowoczesnej semiosfery kultury jako składnika, czy też aspektu, przestrzeni społecznych oddziaływań. Tego rodzaju przemianom sprzyjało i wciąż sprzyja zjawisko nasilające się w obszarze nauk społecznych i humanistycznych, które Clifford Geertz określa mianem „gatunków zmaconych”, a Mieke Bal terminem „wędru-

jących pojęć”<sup>1</sup>. Obydwa oznaczają proces dyfuzji pojęć, które osiągnęły swą operacyjną przydatność w obszarach badań jeszcze niedawno marginalizowanych, a które z impetem, bez respektu dla granic dyscyplinarnych, zaczynają krążyć po dziedzinach już zagospodarowanych pojęciowo. Ich wpływ na dynamikę przemian w polu nauk społecznych jest ambiwalentny — jednym bowiem otwierają oczy na nowe problematykacje, innym mącą umysły swą heterogeniczną strukturą, bagażem znaczeń odziedziczonym z obcych kontekstów idei i doświadczeń. Jak pisze Geertz:

Cały ów rozgardiasz, jaki powstał wokół twórczości naukowej, procesu badawczego i logiki wyjaśnień, jest przejawem głębokich przemian zachodzących w wyobraźni socjologicznej, popychających ją w kierunku nie tylko trudnym, lecz i nieznanym. Jak wszystkie podobne zmiany w nastawieniu intelektualnym, może ona równie dobrze doprowadzić do mętniactwa i mrzonek, jak i do większej ścisłości i prawdy. Jeśli chcemy otrzymać coś więcej niż wyszukaną paplaninę lub górnolotne głupstwa, należy wystrzycić świadomość krytyczną.<sup>2</sup>

Mieke Bal natomiast akcentuje inny rodzaj ryzyka: zasklepienie się myśli w dyscyplinarnych okopach metody. Jej zdaniem korzyści intelektualne płynące z teoretycznych przesunięć będących efektem wędrówek pojęć przekraczających granice dyscyplinarne nauk przewyższają swą wartością strategię oparte na wydeptywaniu tradycyjnych ścieżek myślenia:

[...] choć jedna z głównych innowacji studiów kulturowych polegała na tym, że zwróciły one uwagę na inny rodzaj przedmiotu — jako nowe pole niechętnie podejściom tradycyjnym nie odniosły one (dostatecznie dużego) sukcesu w rozwijaniu metodologii, by przeciwdziałać ekskluzywistycznym metodom poszczególnych dyscyplin. Metody te na ogół nie zmieniły się. Zmienił się przedmiot — to, co badasz, ale metoda — jak to robisz — nie. Jak jednak bez — niezaprzeczalnie rygorystycznych — metodologii dziedzinowych zapobiec ześlizgnięciu się badania w jawną tendencyjność lub postrzeganiu go jako pozbawionego oparcia? Oto główny problem treści i praktyki, przed którym dziś stajemy, a który prowadzi z kolei do nowych trudności, zwłaszcza w sytuacjach dydaktycznych.<sup>3</sup>

Przyszedł więc czas także na to, by w nowych warunkach zweryfikować tezę Maxa Webera o „odczarowaniu świata”. Okazało się bowiem, że oddzielenie sfery działań symbolicznych od realnego, skutecznego działania nie jest wcale oczywiste w nowoczesnym społeczeństwie, choć związki między

---

<sup>1</sup> Por. C. Geertz, *O gatunkach zmaconych. Nowe konfiguracje myśli społecznej*, [w:] Postmodernizm. Antologia przekładów, red. R. Nycz, Wyd. Baran i Suszyński, Kraków 1997, s. 214-235; a także: M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, Wyd. Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.

<sup>2</sup> C. Geertz, *op. cit.*, s. 219.

<sup>3</sup> M. Bal, *op. cit.*, s. 29.

nimi nie są ukształtowane tak jak w społeczeństwach przednowoczesnych. Trzeba było zatem jakoś połączyć w całość i to, co jest operowaniem na znakach, co zatem spełnia pewne wymogi inteligibilności znaczącego i to, co jest działaniem na przedmiotach, a więc to, co jest sprawstwem.

Odkrycie tego, że mówienie jest działaniem, a nie tylko tworzeniem czy przenoszeniem znaczeń, stanowiło bodziec nie tylko dla teoretyków kultury, socjologów i medioznawców, ale stało się wyzwaniem dla filozofii, a to w związku z koniecznością przepracowania takich pojęć, jak „podmiot”, „działanie”, „intencjonalność”, „reprezentacja”, „racjonalność”, „wiedza”. Ich nowoczesna kariera przyczyniła się do inflacji ich znaczeń, wyczerpania potencjału intelektualnego. W obliczu nasilenia procesów późnej nowoczesności świadomość ich problematyczności narastała i z fundujących myślenie naukowe stały się ośrodkami kontrowersji. W takim kontekście ukształtowały się nowe perspektywy intelektualne obejmujące zarówno zjawiska znane wcześniej, choć może niedoceniane, jak i zjawiska całkiem nowe. Oddziaływaniami tego rodzaju zostało objęte także pojęcie dyskursu. Jego przyspieszone krążenie w obszarze nauk społecznych i humanistycznych obserwujemy dziś bez trudu. Pojęcie to kształtuje zainteresowania badawcze, style myślowe, wyobraźnię socjologiczną, wnosi także pewne rozstrzygnięcia filozoficzne:

„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.<sup>4</sup>

W każdym razie, „jeśli analityczna wartość pewnych terminów wywodzi się z ich deskryptywnej precyzji i dokładności znaczenia, to inne słowa — takie jak dyskurs — zawdzięczają swą użyteczność wielopoziomowości swego znaczenia i zdolności do pobudzania niejednoznaczności”<sup>5</sup>.

### „Język” i „dyskurs”

Pod koniec lat 60. XX w. okazało się już, że kluczem do przemian problematyzacji zjawisk społecznych stało się pojęcie dyskursu. Dlaczego dyskurs? Socjolog Marek Czyżewski odpowiada na to pytanie następująco:

<sup>4</sup> L. Rasiński, *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, „Teraźniejszość — Człowiek — Edukacja” 2009, nr 3 (47), s. 8.

<sup>5</sup> *The Routledge Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology. Second Edition*, ed. A. Barnard, London, New York 2010, s. 200.

Potrzeba zajęcia się dyskursem przez socjologów wynika z kilku okoliczności. Przede wszystkim warto podkreślić, że wskutek inflacyjnego rozwoju rozmaitych dziedzin nauki, spektakularnego triumfu kultury popularnej, PR-u i politycznego marketingu oraz wszechobecności mediów żyjemy w rzeczywistości coraz bardziej „skonstruowanej”, czyli kształtującej się w coraz większym stopniu pod naporem definicji, które z jednej strony owej rzeczywistości dotyczą, a z drugiej stają się jej częścią. Po wtóre, dzięki powszechnej i wielostronnej medializacji komunikowania potężna część znanych nam definicji rzeczywistości należy do obszaru dyskursu publicznego, a treści i formy dyskursów prywatnych są w dużej mierze refleksem medialnej wersji komunikowania publicznego. Po trzecie, gigantycznemu pochodowi dyskursowych konstrukcji przez wszelkie dziedziny życia, począwszy od zaleceń dotyczących diety, poprzez wskazania odnoszące się do budowania udanych relacji interpersonalnych i grupowych, po wyobrażenia dotyczące wspólnoty narodowej i sprawiedliwego ładu społecznego, nie towarzyszy współmierny przyrost świadomości dyskursowej, której niezbędnym warunkiem jest systematyczne odróżnianie świata od jego obrazów.<sup>6</sup>

Ta potrzeba jest nie tylko potrzebą socjologów i badaczy kultury. Jako pojęcie filozoficzne konkuruje „dyskurs” z pojęciem, które królowało nie tylko na terenie nauk humanistycznych i społecznych jeszcze na początku lat 60. Poprzednikiem pojęcia dyskursu w roli kategorii opisującej łądy kultury było pojęcie języka. Najwyraźniejsze znaczenia „języka” można było odnaleźć w strukturalizmie, gdzie rozumiano go jako formę inteligibilności kultury (C. Lévi-Strauss, R. Barthes), najbardziej filozoficzne, bo ontologiczne pojęcie języka można było śledzić w pismach H.-G. Gadamera. Jeszcze w drugiej połowie XX w. wydawało się, że pojęcie języka, rozumiane albo na sposób zaproponowany przez strukturalizm, albo używane w ramach filozofii hermeneutycznej zdominuje nie tylko badania nad kulturą, ale zagarnie całą myśl społeczną. Okazało się inaczej. A źródłem odmiany była — jak się zdaje — konieczność uporania się nie tylko z inteligibilnością, racjonalnością i intencjonalnością reprezentacji, jakich dostarcza kultura, ale także z inteligibilnością, racjonalnością i intencjonalnością działań, jakie badacz społeczeństwa odnajduje w sieciach interakcyjnych powiązań. To zaś prowadzi badania społeczne w dwóch kierunkach. Po pierwsze, w stronę pojęcia „działania”, a zwłaszcza „działania komunikacyjnego”, co pozwala wyróżnić problematyzację nauk społecznych względem nauk humanistycznych, a w konsekwencji pozwala na zastąpienie pojęcia języka pojęciem dyskursu. Po drugie, chodzi o kierunek myślenia teoretycznego, w którym inteligibilności ludzkiej aktywności nadaje się charakter określony jej czasowo-społecznym wymiarem, a nie uniwersalnym wymiarem „umysłu”. Myśl i jej racjonalność traktuje się wówczas w granicach zbiektywizowanych struktur wypowiedzi nadających aktom myślowym charakter

<sup>6</sup> M. Czyżewski, *Teorie dyskursu i dyskurs teorii*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 2, s. 4.

zdarzenia. Znaczy to tyle, że zamiast redukcji aktywności eksplicytnie lub impli-  
cytnie obciążonej znaczeniami do struktur, form inteligibilności niezależnych  
w swym istnieniu od czasu i miejsca swego pojawienia się, trzeba dokonać kroku  
w przeciwną stronę: należy traktować wszelką formę, racjonalność, inteligibilność  
tego, co znaczy, jako efekt powierzchniowy wywołany konfiguracją zdarzeń. W re-  
zultacie otrzymujemy cały wachlarz koncepcji kształtujących socjohistoryczne po-  
jęcie podmiotowości. Zamiast projektować jakąś ideę podmiotu na kulturowe,  
społeczne formy inteligibilności działań i zdarzeń projektuje się ład działań lub  
zdarzeń na inteligibilność podmiotu. To nie immanentne formy inteligibilności  
wyrażają się w obiektywizującym się wciąż publicznym ładzie kultury. To kultura,  
w swej historycznie ograniczonej postaci, wciela się w kształt podmiotowości  
— formuje ciało, działanie, myślenie.

W tym nowym otwarciu nauk społecznych chodzi więc o proble-  
matyzację powiązań ludzkiej aktywności komunikacyjnej z działaniem społecz-  
nym w sposób, który neguje zarówno wyłączość *a priori* języka w determinowaniu  
inteligibilności działania, jak i uniwersalny i idealny (czysto pojęciowy) charakter  
czynników, które uczestniczą w tym procesie. „Dyskurs” jest więc efektem mutacji  
w zainteresowaniu językiem i jego rolą w życiu społecznym, postacią nowej pro-  
blematyzacji relacji między inteligibilnością ludzkiej aktywności symbolicznej  
a działaniem.

Z uwagi na tego rodzaju przemiany należy wyróżnić dwie filo-  
zoficzne koncepcje dyskursu: zaproponowaną przez Jürgena Habermasa i Michela  
Foucaulta. Obaj dostrzegli w pojęciu dyskursu okazję do zaproponowania alter-  
natywy względem koncepcji wiążących racjonalności ludzkich działań z wzorcami  
inteligibilności, jakie kształtuje zainteresowanie kulturą, motywujące do tworze-  
nia pomysłów teoretycznych, w których to „język” stanowi główne teoretyczne  
narzędzie. Obaj także zaproponowali koncepcje dyskursu, które krytycznie od-  
wołują się do intelektualnego spadku Oświecenia, kształtującego nowoczesne po-  
jęcie „rozumu” czy „racjonalności”, obaj wreszcie próbują odnieść się do zjawisk  
współczesności, tj. lokują dyskursywność procesów komunikowania się w ładach  
społecznych, w jakich my sami uczestniczymy, i w których zastane łady komuni-  
kacyjne i interakcyjne narzucają specyficzne formy dyscypliny podmiotom w nich  
uczestniczącym.

W obydwu zatem koncepcjach rysuje się opozycja język  
— dyskurs.

U Foucaulta to opozycja podwójna. Po pierwsze, między real-  
nym istnieniem dyskursu jako tego, co powiedziano, a potencjalnym charakterem  
języka, jako tego, co pozwala wypowiedzieć. Taki sposób określenia tej opozycji  
pozwała wprowadzić „dyskurs” do sfery realności społecznych, podczas gdy „ję-  
zyk” np. w antropologii strukturalnej C. Lévi-Straussa funkcjonuje jako wypo-

sażenie umysłu i dopiero tak określony może odgrywać rolę aparatu projekcji na rzeczywistość kulturową. Jest więc język w takim ujęciu prymarnym systemem reprezentacji. Dyskurs u Foucaulta natomiast to efekt oddziaływania sił porządkujących to, co powiedziane w sposób nadający wypowiedziom sens reprezentacji. Po drugie, to opozycja między „językiem” rządzonym autonomicznymi regułami i przymusami kompetencji językowej a dyskursem rządzonym pozajęzykowymi przymusami nakładanymi na wypowiedzi. U Habermasa zaś to opozycja między normami języka, które czynią zeń strukturę inteligibilności ludzkich pomyśleń, a normami dyskursu kształtujących strukturę celowych działań komunikacyjnych obliczonych na porozumienie. W innym wymiarze problematykacji Habermasa dyskurs przeciwstawia się zwykłemu działaniu komunikacyjnemu w ten sposób, że funkcjonuje on w warunkach zawieszenia ważności norm komunikowania się, gdy — dyskursywnie właśnie — są one negocjowane.

Mówiąc najkrócej: u Foucaulta dyskurs jest zespołem wypowiedzi, który podlega ograniczeniu za pomocą norm i reguł, jakie nie należą do języka. Dyskurs to zbiór wypowiedzi unormowanych pozajęzykowo i w tym sensie obciążonych naddeterminacją<sup>7</sup>. W sensie, który zakłada prymat języka, oznacza to upłynnienie znaczeń, rozluźnienie rygorów języka, jakie możemy znaleźć w metaforze, metonimii, czy w symbolicznej kondensacji znaczenia. W sensie promowanym przez „dyskurs” chodzi o narzucenie czytelności wypowiedzi porządku, którego źródłem nie jest wola opanowania przypadkowości znaczeń, jaką narzucać może np. metafora, ale wola „zawładnięcia przypadkowością zdarzeń”:

Oto hipoteza, którą chcę wysunąć dzisiejszego wieczoru, aby ustalić miejsce — lub raczej bardzo prowizoryczny teatr- pracy, którą wykonuję: podejrzewam mianowicie, że w *każdym* społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcyonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności.<sup>8</sup>

U Habermasa przeciwnie, to dyskurs jako twór symboliczny ogranicza za pomocą swych norm i reguł działania o charakterze pozakomunikacyjnym (strategicznym), pozwala dołączać działania *ego* do działań *alter*, a to dzięki warunkom porozumienia, jakie ustanawia.

Można więc dostrzec różnicę w ujęciach dyskursu u obydwu autorów, która implikuje odmienny ich stosunek do świata nowoczesnego. Dla Foucaulta jest on jedną z wielu postaci łańdów społecznych, których historyczne

<sup>7</sup> Choć pojęcie naddeterminacji nie należy do słownika Foucaulta, to jego freudowsko-althusserowskie pochodzenie i zastosowanie było mu dobrze znane.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7.

*a priori* nie ma żadnego transcendentального umocowania. U Habermasa nowoczesność jest niedokończonym projektem, a więc horyzontem aktualnej myśli społecznej i wyzwaniem dla działania politycznego.

W obydwu jednak przypadkach pojęcie dyskursu sytuuje zjawiska językowe wobec zjawisk pozajęzykowych w sposób, który pozwala odnosić wzajem wypowiedzi i działania nie tyle dzięki opozycyjnym kategoryzacji ontycznym (myślenie/działanie, inteligibilne/rzeczowe, zdarzenie/znaczenie itp.), co dzięki korelacjom funkcjonalnym z uwagi na ich uczestnictwo w procesie interakcyjnym. W konsekwencji możemy zrozumieć to, w jaki sposób działanie komunikacyjne może pełnić swe role nie tylko jako sposób przekazywania informacji albo jako narzędzie racjonalizacji działań, ale także jako forma oddziaływania międzyludzkiego. Możemy więc zrozumieć, że użycie języka ma swe konsekwencje dla uczestnictwa w życiu społecznym nie tylko w ten sposób, że jest formą przekazu pewnej treści, ale też w ten sposób, że jest postacią interakcji, działaniem bądź jego rezultatem.

### Jak istnieje wypowiedź?

Obiektywizacja sensu wypowiedzi, umiejętność sprostania warunkom społecznym ekspresji znaczącego, warunkom włączenia w komunikacyjny obieg pewnego sensu, ma dwie strony nierówno traktowane przez badaczy-humanistów i badaczy życia społecznego. Z jednej strony język narzuca każdej ekspresji słownej własne reguły artykulacji. Są one niezwykle złożone i w istocie rzeczy językoznawcze badanie języka jest poszukiwaniem ich ładu dającego się reprezentować w postaci pewnego mechanizmu, urządzenia, które może generować nieskończoną ilość sensownych wypowiedzi<sup>9</sup>. Przekonanie o autonomii tego rodzaju „generatora” wypowiedzi względem wszelakich kontekstów, w tym kontekstów interakcyjnych, odróżnianie struktur powierzchniowych od struktur głębokich itp. zabiegi należą do kanonu „językocentrycznego” przedsięwzięcia teoretycznego.

Z drugiej strony podmiotowa kompetencja w zakresie posługiwania się i wytwarzania sensownych wypowiedzi zakłada umiejętność ich włączania do zbiorów takich jak np. literatura, którą rządzi fikcja, albo nauka, która wysuwa roszczenia do prawdy. To reguły interseksualności. Te zaś z kolei uczestniczą już w ładach unormowanych interakcyjnie. Tego rodzaju zbiorami wypowiedzi jak „nauka” czy „literatura” rządzi jakaś pragmatyka ich funkcjonowania

---

<sup>9</sup> Por. N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought* Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2009.

w odniesieniu do praktyk o charakterze niedyskursywnym. Ustalenie fikcyjności jako statusu wypowiedzi albo jej roszczeń do prawdy, angażuje już pozajęzykowe normy artykulacji — literackie albo epistemologiczne.

To dlatego Foucaultowski „dyskurs” nie mieści się w dyscyplinarnych przegródkach, które — jak się może czasem wydawać — już czekały na jego włączenie do teoretycznego obiegu uporządkowanego dychotomią punktów widzenia określonych albo „autonomią języka” albo „rozumem komunikacyjnym”. Foucaultowskie rozumienie dyskursywności to efekt rozstrzygnięć, które problematyzują pojęcie dyskursu zarówno poza językoznawstwem, jak i socjologią języka, poza historią idei, ale też z wyłączeniem aparatu krytyki ideologii. Jest pojęciem przynależącym do „zmaconego gatunku” dyscypliny, jaką jest archeologia wiedzy. Jest zarazem efektem „wędrówki pojęcia” dialektyzowanego przez G. Bachelarda w jego poetykach, uhistorycznionego przez G. Canguilhema w jego historii nauk i ustrukturuwanego przez R. Barthes’a w jego analizach wypowiedzi literackich. W jakimś sensie Foucaulta pojęcie dyskursu staje się przez to marginalne: trudno je włączyć w dyskurs o dyskursie. Jego treść archeologiczna na mocy dominacji dyskursu „językocentrycznego” lub „socjocentrycznego” ześlizguje się albo w jakiś typ analizy języka, albo analizy ładu interakcyjnego określonego dominantą językową.

Jak zatem ulokować dyskurs Foucaulta w przestrzeni dyskursu nad dyskursem?

W Foucaultowskim pojęciu dyskursu wskazuje się s p o s ó b i s t n i e n i a wypowiedzi, który pozwala je uformować w zbiór, w którym przynależność do niego określa inteligibilność niebędąca pochodną ani racjonalności działania, ani formy języka. Jego zdaniem to właśnie ta postać inteligibilności decyduje o tym, że zbiory te mogą przyjąć postać nauki, albo literatury, prawa czy też innej „dyscypliny”. Pytanie, jakie wywołuje Foucaultowskie pojęcie dyskursu, jest pytaniem o granice i sposób działania pewnego rodzaju reżimu, który kształtuje modalność wypowiedzi określona jej sposobem istnienia: jako wypowiedzi pretendującej do prawdy albo mającej status fikcji, albo stanowiącej akt, który urzeczywistnia pewne wydarzenie w przestrzeni pozadyskursywnej. Chodzi o to, co nadaje zbiorom wypowiedzi status określony terminem „formacja dyskursywna”. Reżim ten, określany jest w *Archeologii wiedzy* terminem ryzykownym z racji jego „polifiletycznej” filozoficznej genealogii, choć zarazem — jak go określa sam Foucault — nieco barbarzyńskim: to h i s t o r y c z n e a p r i o r i.

Wypowiedzi systematyzuje coś, co zostaje im narzucone w sposób, który nie wynika ani z formalnych reguł języka, ani z reguł interakcyjnego ładu działania komunikacyjnego, co jednakowoż narzuca im inteligibilną postać, której jednak nie sposób wywieść z języka, co zarazem kształtuje racjonalność, jako możliwą ich kwalifikację, ale co nie jest pochodną ładu interakcyjnego.



U Foucaulta wypowiedzi nie poprzedza język jako warunek jej możliwości, ale historyczne *a priori* jako warunek jej realności. Ograniczenia, jakim podlegają wypowiedzi w dyskursach, są zarazem warunkami możliwości ich istnienia.

Tak więc dyskursywność określa realność wypowiedzi, a nie tożsamość sensu, jaki ona wyraża. Stąd też waga innego aspektu Foucaultowskiego ujęcia dyskursu:

[...] to, co poddaję analizie w dyskursie to nie system jego języka ani pewien ogólny sposób uformowania reguł jego konstrukcji. Nie dbam o to, co zapewnia mu usprawiedliwienie, co udziela mu inteligibilności i pozwala służyć w komunikacji. To, o co pytam, to nie kody, ale zdarzenia: prawo egzystencji wypowiedzi (*la loi d'existence des énoncés*) — tylko tych, które prawo to uczyniło możliwymi. Chodzi o warunki ich indywidualnego wyłonienia się, ich korelacji z minionym lub równoczesnymi zdarzeniami, dyskursywnymi lub niedyskursywnymi. [...] Tak więc to, co robię, to ani formalizacja, ani egzegeza, lecz *archeologia*: to znaczy, na co wskazuje w oczywisty sposób jej nazwa, opis *archiwum* (*la description de l'archive*).<sup>10</sup>

Historyczne *a priori* to klauzula określająca objęcie wszelkich wypowiedzi tego rodzaju ontyczną ramą, jaką jest czas, co nadaje im wszystkim status zdarzenia w ludzkim świecie. Dlatego opis „archiwum”<sup>11</sup> musi być zawsze opisem regularności tego, co zostało wypowiedziane, a nie tego, co mogło być — w danym czasie — wypowiedziane: z pretensjami do prawdy lub bez nich. To dlatego dyskursywna kwalifikacja wypowiedzi dystansuje się zarówno od tej postaci analizy wypowiedzi, jaką jest hermeneutyka, jak i od tej postaci analityki, która odnosi się do formy językowej. „Dyskurs” zakłada, że można ocalić dla analizy inteligibilną postać wypowiedzi, unikając zarazem transhistorycznych ich kwalifikacji, tj. takich, które od historycznej zdarzeniowości chcą umknąć na dwa przeciwstawne sposoby: albo gubiąc jej historyczne osobliwości w hermeneutycznych postulatach transmisji sensu istotnego, ukrytego pod powierzchnią zdarzenia, albo w prosty sposób niwelując zdarzeniowość w abstrakcji formalizacji języka.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Réponse à une question*, « Esprit », no 371, mai 1968, pp. 850-874, [w:] Dits et écrits I (1954-1969), Galimard, Paris 1994, s. 681.

<sup>11</sup> „Archiwum to nie tyle zbiór dokumentów, co kwalifikacja ontyczna zbioru wypowiedzi: „Pomiędzy językiem, który określa system konstrukcyjny możliwych zdań, a zbiorem, który biernie gromadzi wypowiedziane słowa, archiwum kreśli poziom szczególnie — poziom praktyki ujawniającej wielką ilość wypowiedzi jako regularne zdarzenia, jako rzeczy podległe badaniom i manipulacjom. Nie ma ono ciężaru tradycji, nie tworzy biblioteki z wszystkich bibliotek, bez czasu ani miejsca; ale nie jest też gościnnym zapomnieniem stwarzającym każdemu nowemu słowu pole swobodnego istnienia: pomiędzy tradycją a zapomnieniem ukazuje ono reguły pewnej praktyki, która pozwala wypowiedziom zarazem trwać i przekształcać się w regularny sposób. Jest to ogólny system formowania się i przekształcania wypowiedzi” (M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 165).

Porządek dyskursu podąża za ideą projektu badawczego, który dookreśla już sposób pojmowania dyskursu zawarty w *Archeologii wiedzy*. Stawka preadresowania problematyzacji z konceptualizacji językowej bądź hermeneutycznej na konceptualizację dyskursywną staje się wyraźna dopiero w wykładzie inauguracyjnym w *Collège de France*: wypowiedź i dyskurs to nie *flatus vocis*, ale element rzeczywistości społecznej. Porządek dyskursu wyznaczają granice narzucane wypowiedziom przez normy pragmatyki, której nie da się wywieść z formalizmów języka wbudowanych w wypowiedź, ani też z takiej, która realizuje się w praktykach interpretacji. Dyskurs jest co prawda rozumiany przez swe znaczenia, ale działa poprzez ograniczenia, jakim podlega i jakie wytwarza w porządku wypowiedzi w odniesieniu do unormowanych relacji między podmiotem wypowiedzi a wypowiedzią. Dyskursywne prawo wypowiedzi jest bliższe prawu w sensie juredycznym niż w sensie językoznawczym.

Foucault problematyzuje tę sytuację tak oto:

[...] podejrzewam mianowicie, że w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zakłinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności.<sup>12</sup>

Główne pytanie, jakie pojawia się w tej perspektywie, to pytanie o to, co spoza języka ogranicza wypowiedź i w ten sposób redukuje przypadkowość dyskursu, czyli swobodę aktu wypowiedzeniowego. Chodzi o normatywny ład wypowiedzi, który włącza je nie tyle do jakiegoś porządku określonego intertekstualnie, na mocy wspólnoty form znaczeniowych albo relacji interpretacyjnych, ale o ład, który powstaje w relacji między podmiotami a wypowiedziami z uwagi na grę sił społecznych, jakie nadają wypowiedziom ważność, a podmiotom ich status — uprzywilejowanych lub przeciwnie, będących we władzy dyskursu. CHODZI O ŁAD, KTÓRY ISTNIEJE SPOŁECZNIE I JEST PORZĄDKIEM WYPOWIEDZI AKCEPTOWALNYCH DZIĘKI ROLOM, KTÓRE POZWALAJĄ ZAISTNIEĆ WYPOWIEDZIOM W POSTACI OBIEKTYWNYCH ZDARZEŃ, A PODMIOTOM W ROLI PODMIOTÓW WIEDZY LUB W INNYCH ROLACH DYSKURSYWNEJ PODMIOTOWOŚCI. Role te pozwalają istotom ludzkim być podmiotami w określony sposób, a wypowiedziom przynależać do określonego ich zbioru. Znaczenie dyskursu, reguły jego czytelności, akceptowalności bądź dyskursywnej przynależności skrywają siły, które w nim działają i jego własną siłę, jaką wywiera na wypowiadających. Jeśli więc istnieje jakaś technika, która jest zdolna do analizy dyskursu, to ma ona za swe antypody zarówno hermeneutykę, jak i analizę strukturalną. Ta pierwsza poszukuje interpretacji uprzywilejowanych wobec innych interpretacji, ta druga poszukuje kodów, jakie rządzą

<sup>12</sup> M. Foucault, *Porządek dyskursu*, s. 7.

wypowiedziami. Nie o to jednak chodzi, jak słowa łączą się ze światem, ale o to, jak w nim od początku są, jak w nim uczestniczą. Dlatego pierwszą komplikacją Foucaultowskiej analizy dyskursu jest „nie-początek” dyskursu:

Zamiast zabierać głos, wolałbym raczej być objęty przez mowę i niesiony poza wszelki możliwy początek. Pragnąłbym zobaczyć się dopiero w chwili, gdy mówię głosem bez imienia poprzedzającego mnie od dawna. Wystarczyłoby mi wtedy powiązać, podążyć za zdaniem, usadawić się, nie zdając sobie z tego sprawy, w jego szczelinach, tak jakby ono samo dawało mi znak, utrzymując się, w danej chwili, w zawieszeniu. Nie byłoby wtedy początku, a ja sam, zamiast być tym, od którego pochodzi dyskurs, byłbym raczej zdany na przypadkowość jego biegu, niczym niewielkie niedopełnienie, punkt jego możliwego zaniku.<sup>13</sup>

Nie można wejść w dyskurs o dyskursie tak, by być w dystansie, jaki zapewnia metajęzyk, albo transcendentalne uprzywilejowanie krytyki, albo quasi-transcendentalne spojrzenie, udzielane ugruntowanemu już przedmiotowi jakiejś dyscypliny przez inną dyscypliną, jak ma to miejsce w przypadku socjologii języka. Foucaultowska analiza dyskursu nie chce być filozofią ani też nie chce zapożyczać od niej narzędzi krytycznych. Wraz z nimi bowiem trzeba by zaakceptować wykładnie podmiotowości, jaka może prowadzić do znaczenia wypowiedzi, ale nie do dyskursu.

Kolejna komplikacja bierze się z dystansu, jaki analiza dyskursu ustala względem dyscyplinarnego ładu nauk. Metoda analizy dyskursu przyjęta przez Foucaulta polega z grubsza na tym, że zamiast izolować dyskursywność jako autonomiczną cechę, czy nawet swego rodzaju „substancję wypowiedzeniową”, traktuje ją korelatywnie, tj. w relacji „wypowiedź — podmiot”, nadając tej korelacji zawsze ograniczony historycznie sens. W rezultacie analiza dyskursu z góry niejako umyka wpisaniu w jakąś dyscyplinę badawczą, umyka niechcianej dysjunkcji: formalizacja albo interpretacja. W konsekwencji przynależność samej analizy dyskursu do jakiegoś dyskursu staje się notorycznie wątpliwa, czy też z góry dyscyplinarnie nieokreślona. Własną mowę Foucault utrzymuje, jak sam to określa, „w zawieszeniu”, którego konsekwencją jest paradoksalne zanikanie określoności miejsca, z jakiego Foucaultowski dyskurs rozprawia. Ani to filozofia, ani nauka dyscyplinarna.

Czym zatem jest analiza dyskursu? Jak określa swą teoretyczną przestrzeń? W jaki sposób Foucault dokonuje dystrybucji i uporządkowania pola relacji „podmiot — wypowiedź”? Chodzi o uporządkowanie, które z jednej strony określałoby granice pola dyskursywności, ale też, z drugiej strony, pozwalałoby wytyczyć granice wewnątrz tego pola.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 5.

Po pierwsze, twierdzi Foucault, dyskursem rządzi procedura wykluczenia, „tabu przedmiotowe, rytuał okoliczności, uprzywilejowane lub wyłączone prawo podmiotu mówiącego”<sup>14</sup>. Po drugie status dyskursywny nadaje wypowiedzi „zasada wykluczenia”<sup>15</sup>, która jednej wypowiedzi może uznawać za nieważne, pozbawione prawdy lub jakiegokolwiek znaczenia, jak ma to miejsce w medycznym dyskursie przed XVIII w. wobec wypowiedzi szaleńca, inne natomiast uprzywilejowuje jako znaczące. Po trzecie, opozycja prawdy i fałszu, którą Foucault umieszcza konsekwentnie nie w planie znaczenia wypowiedzi, ale w relacji do podmiotu, relacji wyrażającej historycznie zmienną „wołę prawdy”, reguluje prawomocność dyskursu „na podstawie instytucjonalnej”<sup>16</sup>.

Dyskursywnie określone są nie tylko te granice zbiorów wypowiedzi, które zarazem ustanawiają status podmiotu wypowiedzi. Dyskurs reguluje stosunki wewnątrz zbiorów wypowiedzi. Podział wewnętrzny wedle stosunku między tekstem i jego komentarzem, wedle związku zbioru wypowiedzi z ich autorem, wreszcie podział wynikający z przynależności do dyscyplin uzupełniają Foucaultowski model zasad regulacji pola dyskursu.

Jakby przewidując trudną przyszłość własnej koncepcji i podkreślając jej marginalny historycznie, choć nowatorski status, Foucault analizuje „bardzo stare zjawisko wypadania rzeczywistości dyskursu z myśli filozoficznej”<sup>17</sup>. Filozofia w swych głównych tradycjach intelektualnych — powiedzmy od Platona przez Hegła do Husserla — dokonała takiej dystrybucji pola dyskursu, że można w nim dostrzec podmiot, lecz jedynie jako podmiot myśli albo doświadczenia, choć nie można tej podmiotowości wiązać z funkcją wypowiedzeniową.

W swoim stosunku do sensu podmiot założycielski dysponuje znakami, oznaczeniami, śladami, literami. Jednak by je objawić, nie potrzebuje pośrednictwa szczególnej instancji dyskursu.<sup>18</sup>

Można też dostrzegać same wypowiedzi, ale w sposób, który znosi w idealnych mediacjach jej zdarzeniowy charakter:

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że doszukiwanie się wszędzie ruchu logosu, który podnosi to, co jednostkowe, do rangi pojęć i pozwala ostatecznie rozwijać niezapśredniczonej świadomości całą racjonalność świata — to właśnie dyskurs, który umieszczamy w centrum spekulacji. Jednak, prawdę powiedziawszy, ten logos jest

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

tylko już wypowiedzianym dyskursem lub raczej to same rzeczy i zdarzenia stają się w niedostrzegalny sposób dyskursem, rozwijając sekret swojej istoty.<sup>19</sup>

W rezultacie hermeneutycznych lub formalistycznych asymilacji do tego, co transhistoryczne i niezdarzeniowe „dyskurs unieważnia się w swojej rzeczywistości, sprowadzając się do porządku tego, co znaczące”<sup>20</sup>. Jeśli więc początek historii owego unieważnienia możemy rozpoznać w *Kratylosie* Platona, to dziś nie ma ona swego widocznego końca:

Wszystko dzieje się tak, jakbyśmy chcieli wymazać aż do końca wszystkie ślady wtargnięcia dyskursu do gry myślenia i języka. Istnieje bez wątpienia w naszym społeczeństwie i wyobrażam sobie, że także we wszystkich innych, choć z odmiennym profilem intonacji, głęboka logofobia, pewien rodzaj głuchej obawy przed tymi zdarzeniami, przed ową masą rzeczy powiedzianych, przed wynurzeniem się wszystkich tych wypowiedzi, przed wszystkim, co może tam być nacechowane przemocą, nieciągłością, walką i chaosem, a także niebezpieczeństwem; przed tym nieustającym i nieuporządkowanym szmerem dyskursu.<sup>21</sup>

### Zakończenie — „dyskurs” na rozdrożu

Powyższa wypowiedź to jeden z końcowych fragmentów wykładu inauguracyjnego Foucaulta w *Collège de France* i dziś także brzmi ona jako ostrzeżenie dla badaczy, którzy chcieliby podążać tropem jego myśli. Mamy bowiem do czynienia z paradoksalną sytuacją, którą wychwycił swego czasu M. Czyżewski:

Jednoznaczna prezentacja stanowiska Foucaulta napotyka z biegiem lat coraz większe trudności, związane z postępującą stopniowo i nie bez kontrowersji recepcją jego późniejszych prac.<sup>22</sup>

Im więcej wiemy o koncepcjach Foucaulta, w tym mniejszym stopniu paradygmat interpretacyjny tych koncepcji wydaje się ustalony.

Czy filozofia albo nauki społeczne, socjologia i dziedziny pokrewne mogą przesunąć margines niepewności interpretacyjnej, jaki obciąża Foucaultowski „dyskurs”? Foucault wciąż figuruje w podręcznikach jako partyzant myśli społecznej, w obiegu artykułów specjalistycznych pojawia się bądź jako entuzjasta tematów marginalnych, bądź w charakterze myśliciela, którego wypo-

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> M. Czyżewski, *Teorie dyskursu i dyskursy teorii*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 2, s. 15.

wiedzi nie przekładają się na dyskurs naukowy. W konsekwencji Foucaulta pojęcie dyskursu jest najczęściej redukowane do paradygmatów wcześniej znanych, co domyka niejako krąg niepewności interpretacyjnych jego myśli, choć nie przyczynia się do pogłębienia wiedzy o jej oryginalności.

Jeśli więc Foucaultowskie pojęcie dyskursu należy do gatunków zmaconych, to jego mobilność, zdolność do łatwego zaadaptowania w ramach już istniejących dyskursów nad dyskursami jest ograniczona. Z jednej strony osłabia to wpływy myśli Foucaulta na terenie dyscyplin z dobrze już ukształtowanym, własnym pojęciem dyskursu. Z drugiej zaś chroni Foucaultowskie pojęcie dyskursu przed inwazjami myśli obcej jego archeologii. Jak sądził uważny czytelnik *Słów i rzeczy*, G. Canguilhem — tę ambiwalentną pozycję myśli Foucaulta determinuje jej „hiszpańskość”: „nienawiść do kazań i pospolitości”<sup>23</sup>. Sam Foucault zaś zasadę osobliwości własnej drogi intelektualnej sformułował już na początku pisarskiej aktywności:

Oryginalne formy myśli służą za swe własne wprowadzenia: ich własna historia jest jedynym rodzajem wykładni, jaką dopuszczają, a ich przeznaczenie to jedyny rodzaj krytyki, jakiej się poddają.<sup>24</sup>

Ryzyko użycia Foucaultowskiego pojęcia dyskursu polega więc na tym, że — tak samo jak w wielu innych przypadkach autorskich wypowiedzi — nie można wejść w Foucaultowski dyskurs o dyskursie w sposób neutralny, niewinny, tj. bez pewnej porcji obciążenia ideami, które mogą okazać się obce archeologicznym i genealogicznym dociekaniom, ideami, które rodzą przemoc, jakiej zwykłym efektem są meandry i płycizny wtórnych obiegów myśli wspierającej się na paradygmatach dobrze osadzonych w społecznościach uczonych. Kłopot z Foucaultowskim pojęciem dyskursu polega też na tym, że dziś, po z górą 35 latach od śmierci Foucaulta, wciąż nie wiemy, po której stronie na terenie nauk społecznych droga jest wolna. Czy porzucenie drogi interpretacji bądź formalizacji na terenie analiz dyskursu, wypróbowanych na różne sposoby w XX w., jest już faktem dokonany w pierwszych dekadach wieku XXI? A jeśli tak, to jaką przestrzeń myśli otwiera to pojęcie dyskursu, które próbuje umknąć ograniczeniom interpretacji i formalizacji? Jakie problemy należą do domeny teoretycznej, w której spełnia się jego przeznaczenie?

<sup>23</sup> Por. G. Canguilhem, *Śmierć człowieka czy kres możliwości Cogito?*, przeł. T. Komentant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6 (203), s. 236.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Dream, Imagination, Existence*, [w:] L. Binswanger, *Dream and Existence*, ed. K. Hoeller, Humanity Press, New Jersey 1993, s. 31.

*Paweł Bytniewski*

**Foucaultian Sense of Discourse. The Risk in Using It**

*Abstract*

The term of discourse is the most important for the “late-archeological” thought of Michel Foucault and exposed in his *Archeology of Knowledge*. Foucault made it also the main theme of the considerations of his inaugural lecture at *Collège de France*. Foucaultian sense of discourse and discursivity is the effect of the deliberations not easily to be subsumed under any definite algorithm of scientific research: it belongs neither to linguistics nor sociology of language nor epistemology nor the history of ideas nor the critique of ideology. Why, then, is the term such a matter of interest to social sciences? What fostered the interest? How and why does it happen to be misinterpreted? Do the misuse and misapprehension play a constructive or rather destructive role in the present and future use and transformation of the term in social sciences?

*Keywords:* Foucault, discourse, archeology of knowledge, social sciences.

