

DYSKURS JAKO *PRAXIS*. ARCHEOLOGIA WIEDZY JAKO TEORIA MATERIALIZMU PERFORMATYWNEGO

BARTŁOMIEJ BŁESZNOWSKI

Abstrakt: Główną stawką artykułu jest ontologiczny status pojęciowości związanej z archeologią wiedzy Michela Foucaulta w kontekście „aporetycznego” źródła jego inspiracji, jakim były niewątpliwie strukturalizm i psychoanaliza lacanowska. Jeśli naczelne pojęcie Foucaulta – dyskurs – zasadza się na społeczno-historycznej trwałości wypowiedzi odniesionych do tych samych reguł formacyjnych, formacja dyskursu zaś stanowi pole, w ramach którego wypowiedzi powiązane są ze sobą i ustabilizowane w swym rozproszeniu, pytaniem, które winniśmy zadać, jest kwestia „materialności” tychże wypowiedzi, a co za tym idzie materialny mechanizm transformacji nie tyle dyskursu, ile reguł jego wylaniania, konstytutywna zasada nieciągłości. Jak pisał Gilles Deleuze: „teraźniejszość jest rzutem, kośćmi [...] za jednym zamachem rzucają się kości i reguły”. Dyskurs jest więc nie tyle zbiorem mniej lub bardziej ustrukturyzowanych reguł, ile raczej zbiorem praktyk, dzięki którym dokonuje się akt performatywny; podmioty (indywidualne czy zbiorowe) nie mają więc stałej, ustrukturyzowanej tożsamości w ramach dyskursu, ale stanowią bezustannie ponawianą kwestię, wynik praktyk upodmiotowienia, które do tego same mają własną historię. Reprodukacja dyskursu stanowi sedno metody Foucaulta (także po okresie „archeologicznym”), ta zaś prowadzić nas może w kierunku sformułowania koncepcji swoistej „polityki ekstradyskursywnej”.

Słowa kluczowe: archeologia wiedzy, dyskurs, psychoanaliza, podmiot, materializm, Lacan, Foucault

[...] kształtem pragnienia jest wieczność.

Jorge Luis Borges, *Historia wieczności*

Ostatecznie bowiem w poddaniu się psychoanalizie
nie chodzi o nic innego, jak poznanie własnej historii.

Jacques Lacan, *Symboliczne, wyobrażenia, realne*

Często wpisuje się metodę archeologiczną Michela Foucaulta oraz szerzej całą twórczość autora *Historii szaleństwa* z lat sześćdziesiątych w swoisty strukturalistyczny *linguistic turn*, który wyróżniał francuską filozofię tego okresu (mając zresztą związek z późniejszym rozwojem postmodernizmu). Zamiarem niniejszej pracy nie jest jednak analiza „dyskursywizacji materii” o jaką zwykle posadza się Foucaulta i innych poststrukturalistów, na mocy której dyskurs jako kategoria badawcza odnosiłby się do rzeczywistości o charakterze – w jakimś sensie – idealnym lub „mentalnym”. Jest wręcz odwrotnie – w zgodzie z założeniem, jakie czynią w swej *Hegemonii i socjalistycznej strategii* Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, przyjmuję, „że każda struktura dyskursywna ma charakter *materialny*” (Laclau i Mouffe 2007, 115), główną stawką tego tekstu czyniąc właśnie ontologiczny status dyskursu jako materii.

Celem niniejszej pracy jest zatem analiza archeologii wiedzy w kategoriach nie tylko pewnej metody historycznej, ale również jako krytyki filozoficznej o ambicjach bliskich transcendentalnej krytyce poznania Immanuela Kanta. Foucault nie raz powoływał się na Kanta jako swego patrona, czyniąc go zarazem w *Słowach i rzeczach* postacią ambiwalentną – fundatorem antropologicznej *episteme*. Filozofia krytyczna w wydaniu Foucaulta nie zmierza więc śladami Kanta, usiłując gruntować poznanie w transcendentalnych kategoriach wywiedzionych z empirycznych władz umysłu. Francuski filozof chce raczej umieścić „idealne” reguły poznania w ramach formacji historycznej dyskursu, co pozwala mu na analizę transcendentálną (utrzymujemy to określenie z uwagi na jasność wywodu, jednak w ramach archeologii wiedzy nie ma już ono umocowania teoretycznego) „praktykowania” tychże reguł poznawczych w immanentnej sieci wypowiedzi dyskursywnych, a co za tym idzie – myślenie reguł formacyjnych jako funkcji relacji pomiędzy samymi wypowiedziami. W ramach teorii Foucaulta zasady spójności dyskursu jako immanentne immanencji sieci wypowiedzi stanowią warunki możliwości wszelkiego wypowiedzania w danej formacji

dyskursywnej, a tym samym wykreślają linie transformacji samego tego dyskursu w konkretnych praktykach-wypowiedziach. Skoro zatem wszelkie transcendentalia – sensy generowane przez wypowiedzi – są dyskursywne i w ten sposób materialne, okazuje się, że materia jest niczym więcej, jak praktyką aktualizacji dyskursu stanowiącą wydarzenie transformacji jego reguł. W ten sposób archeologia staje się teorią immanentnych transformacji i zmierza do wypracowania swoiście pojętego „materializmu praktyk” czy „materializmu performatywnego”.

Zakładam, że by zająć się tym problemem, należy przyrzeć się pracy psychoanalitycznych i strukturalistycznych pojęć w ramach wypracowanej przez Foucaulta w latach sześćdziesiątych metodologii archeologii wiedzy i zrekonstruować korpus problemów, które doprowadziły do uformowania się jego refleksji o człowieku, wiedzy i myśleniu, skupionej wokół założenia o współzależności języka i historii. Nie chodzi tu więc o badanie wpływu, jaki psychoanaliza i strukturalizm miały na teorię Foucaulta ani o ukazanie znaczących różnic, które pozwalałyby (lub nie) na uznanie go za spadkobiercę strukturalizmu (od czego francuski filozof odżegnywał się równie często, co stanowczo¹) czy psychoanalizy (którą zresztą umieścił on później w obrębie nowoczesnego rozumu urządzającego²). Idzie tu raczej o to, by pokazać, jak francuski filozof wykorzystał je do budowy własnej krytycznej metody epistemologicznej oraz w jaki sposób za ich pomocą ukształtowany został pewien sposób widzenia historii wiedzy i formowaniu podmiotowości, których – choć wiele zawdzięczają strukturalistycznej teorii pokrewieństwa czy języka, jak również psychoanalitycznej teorii osobowości – nie można zredukować ani do założeń dotyczących funkcjonowania głębokich struktur, ani do gry pragnienia oraz kompleksu Edypa. „Jestem jedynie ministrantem strukturalizmu. Uznajmy, że zadzwoniłem, wierni uklękli, niewierzący podnieśli wrzawę. Nabożeństwo zaczęło się już jednak dawno temu. Zakończona prawda wiary – to nie moja sprawa” (Foucault 2001, 609). W tym samym mniej więcej czasie podkreślał on rolę, jaką odegrali strukturaliści francuscy, upatrując ich głównej zasługi w udowodnieniu, że tym, co tak naprawdę mówi w jakimkolwiek dyskursie – literackim, mitologicznym czy w dyskursie psychotyka – nie jest wcale podmiot. Dyskurs wypowiada tak naprawdę sam siebie, mowa jest zatem narzędziem, które zakrywa wirtualną naturę podmiotu wypowiedzi – podmiotu, który nie należy do sfery świadomości. Odrzucenie *cogito* spowodowane jest odkryciem „innego” podmiotu, który ukrywa się w pełnym blasku mowy, na powierzchni języka, niepokojącego sobowtóra znajdującego się za maską symbolu.

¹ Dość przypomnieć jedynie znane zdanie pochodzące z wywiadu, jakiego Foucault udzielił Gerardowi Rauletowi: „Nigdy nie byłem freudystą ani marksistą, nigdy też nie byłem strukturalistą” (Foucault 2000a, 298).

² Por. następujący fragment z *Woli wiedzy*: „Toteż psychoanaliza, będąc ograniczoną praktyką terapeutyczną, pełniła wobec innych procedur funkcję różnicującą w obrębie uogólnionego urządzenia seksualności” (Foucault 2000c, 91), a także w kwestii związków pomiędzy opinią psychiatryczną i penalizacją (Foucault 2004, 321).

A zatem podmiot to z jednej strony efekt dyskursu, z drugiej zaś zasada przekształcania go – zgodnie z tezą o immanencji reguł dyskursywnych wobec samej sieci wypowiedzi w ramach dyskursu.

W niniejszym artykule poruszać się będę głównie w obszarze archeologii wiedzy, okazjnie tylko pozwalając sobie na wypadki w kierunku rozwijanej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych genealogii prawdy i podmiotu, a także korzystając z dzieła Jacquesa Lacana, którego teoria psychoanalizy miała niebagatelne znaczenie dla sformułowania poglądów autora *Historii szaleństwa* dotyczących budowy dyskursu i logiki formowania fenomenów dyskursywnych. Chodzi tutaj o rozpoznanie swoistej ontologii – używam tego pojęcia w słabym sensie, określając za jego pomocą pewien spójny korpus myśli, która zarazem, odrzucając tradycyjny podział na to, co idealne i to, co materialne w każdym z jego dotychczasowych wydań, stanowi rodzaj krytyki ontologicznej *in general* – zbliżającej się w swych założeniach ku Heideggerowskiej krytyce europejskiej metafizyki, czy lepiej, obrazu drogi myślowej pewnej formacji filozoficznej.

1. *Fort!* – *Da!* – język i powtórzenie

W swym słynnym seminarium *Symboliczne, wyobrażeniowe i realne* Lacan uchwycił powtórzeniowy charakter języka. Odniósł się tam do jednej z jego ulubionych figur psychoanalitycznych, a mianowicie do opisanej przez Sigmunda Freuda zabawy dziecięcej. Mały chłopczyk, puszczając niewielką szpulę nici przed siebie, rozwijając ją w ten sposób, krzyczy zarazem z wielkim entuzjazmem: *Fort!* (precz!), gdy zaś zwiniętą przyciąga do siebie, krzyczy znów: *Da!* (tu!). Freud interpretuje to zachowanie jako wyraz pierwszych symbolicznych funkcji *ego*, które, skonfrontowane z obecnością i nieobecnością rodziców, dążąc do „przywrócenia” *status quo*, odnowienia struktury znanej rzeczywistości, dokonuje przeniesienia, rozdwaia rzeczywistość w taki sposób, by rodzice, a w szczególności matka, choć nieobecni, mogli trwać, by pierwotna, pozapodmiotowa jeszcze łączność została zachowana (Freud 1975, 21–89). „Widać jak działa pierwsze panowanie – dziecko anuluje [*abolit*] swoją zabawkę przed zniknięciem. To pierwotne powtarzanie sprawia, że tożsamość przedmiotu jest utrzymana i w obecności, i w nieobecności” (Lacan 2013a, 38). Mieszanina agresywnej kontroli, jaką dziecko otacza „odrzucony” przedmiot oraz przeniesieniowy charakter tej relacji upewniają co do jednego: obecność i nieobecność w tej sytuacji zostają niejako oswojone, można wręcz uznać, że stają się częścią większej kombinacji, w której byt i brak powiązane są nicią wzajemnego odniesienia, tworząc tym samym zasady gry – to, co symboliczne. Każdorazowo sens odniesiony jest więc do swoistej przygodności powtórzenia.

W rytualnym odtwarzaniu następuje przetransponowanie czysto ilościowej kombinacji liczb w naddatek, który, choć stanowi właściwie rodzaj zerojedynkowej funkcji powtórzenia, jest już czymś więcej, wykracza poza nią jako „sens” – skanalizowana różnica potencjałów.

Relacja o charakterze dwójkowym przekształca się zatem, poprzez przeniesienie na zabawkę wirtualnego bytu rodzica, w relację trójkową z tym, co nie jest dane wprost, wirtualnym nie-bytem. Od tego momentu wypowiedź dziecka – „precz!”, „tu!” – odnosi się już do zupełnie innego rejestru: nie jest już samym mówieniem, a raczej świadectwem stawania się rzeczy. Nawet nie aktem kreacji, gdyż ten będzie już zawsze spóźniony wobec przyzywanego sensu symbolicznego, do którego się odnosi. Podmiot, by mówić, potrzebuje pustki, za każdym słowem podmiotu mówiącego kryje się niemy dyskurs Innego, który – parafrazując Lacana – niepytany zawsze odpowiada. Jest zawsze „na” powierzchni mowy podmiotu, nigdy „w” niej czy „pod” jej oczywistą i zewnętrzną powłoką. Dlatego jest tak trudny do uchwycenia w bezpośredniej faktyczności aktu mowy. A przecież „oczywistość faktu nie usprawiedliwia zapomnienia o nim. Otóż wszelkie mówienie przywołuje odpowiedź” (Lacan 1996, 23).

Symbol wprowadza nieciągłość semantyczną – dystans oddzielający słowo i rzecz, przesunięcie, które wprawia w ruch grę immanentnej nie-do-określoności, dowolność *signifiant* co do *signifié*. Choć związek znaczącego i znaczonego jest swoiście arbitralny i przypadkowy, w sensie kulturowym i społecznym przekracza on każdorazowo wolę użytkowników. Już Ferdinand de Saussure zauważył: „Jeżeli język ma charakter trwały, to nie tylko dlatego, że jest związany ze zbiorowością, lecz także dlatego że jest umieszczony w czasie. Te dwa fakty są nierozłączne” (de Saussure 2002, 98). Nieciągłość semantyczna rekompensowana jest poprzez fakt, że jednocześnie, w ramach „powtarzalności” jaką nadaje znaczonemu, znak tworzy ciągłość czasową, temporalną relację, w której wszelkie ludzkie działanie odniesione jest do przekraczającej ją aktywności symbolu – nieobecnego, a jednak aktywnego porządku. Deleuze ujmuje to następująco: „Jednym słowem, powtórzenie ma z istoty charakter symboliczny, symbol, pozór są literą samego powtórzenia” (Deleuze 10997, 48). Symbol wprowadza mediację w miejsce wcześniejszej bezpośredniości, a nawet więcej: nie ma żadnego doświadczenia bezpośredniości... bez pośrednictwa symbolu. To, co realne pozostaje poza możliwościami poznawczymi podmiotu, choć to ono w gruncie rzeczy powraca w bezustannych woltach, jakich dokonuje symboliczne. Realne jest tym, co powraca, i z tego względu bezustannie umyka jakimkolwiek próbom uchwycenia i określenia w słowie (Lacan 1998, 49).

Powtórzenie to zatem imię myślenia, które ustanawia nierozzerwalną, bo niezależną od któregośkolwiek z członów tej relacji, więź podmiotu i przedmiotu w samym działaniu. „Powtórzenie jest warunkiem działania, zanim stanie się pojęciem refleksyj” (tamże, 144). Dzieje się tak dlatego, że refleksja ustanawiana jest w ramach samego ruchu powtarzania. To w nim, dzięki mediacji symbolu, konstytuuje się transcendentálny porządek myślenia.

Nieświadome powtarzanie to istota wyalienowanej struktury nadającej sens właśnie przez to, że istnieje w niej pewna luka, niemożliwość sprowadzenia symbolu do któregośkolwiek z członów relacji. Istnienie symbolu ma charakter wirtualny, działanie jednak tworzy zupełnie „wymierne” skutki w rzeczywistości. „Pojęcie to czas” (Lacan 2013a, 38) – stwierdza Lacan, odnosząc się do Hegla. Niewątpliwie, gdyż, w ramach symbolicznej operacji (w psychoanalizie Lacana jest to moment kastracji symbolicznej), która przenosi prawdziwe istnienie na obiekt czysto wirtualny, jakim jest symbol, ustanowiona zostaje rzeczywistość podmiotu poznającego w ramach ciągłości czasu. W becziesnych efektach powtórzenia rodzi się sens symboliczny, który pozwala trwać rzeczy nawet, gdy nie ma jej na swoim miejscu.

Porządek określający funkcjonowanie mowy to dyskurs Wielkiego Innego³ – ten zaś, choć zawsze obecny w intersubiektywnej warstwie aktu komunikacji, przez to, że sam nie przenosi żadnych treści, pozostaje ukryty. W przypadku przedmiotu symbolicznego nie może on zostać ostatecznie przypisany jakiemuś desygnatowi, choć desygnat ten nie istnieje bez symbolicznego ugruntowania. W jednym z najważniejszych dla francuskiego strukturalizmu językowego lat sześćdziesiątych tekstów Lacan znakomicie ukazuje paradoksalny charakter symbolicznego:

to, co jest ukryte jest zawsze tym, co jest *nie na swoim miejscu* [manque à sa place] [...]. I nawet jeśli książka znajduje się na sąsiedniej półce lub w następnej przegródce, pozostaje ukryta, jakkolwiek widoczna mogłaby się wydawać. Można na to *dostownie* [à la lettre] rzec, że na swoim miejscu brakuje tylko tego, co może zmienić miejsce: tego, co symboliczne (Lacan 2002a, 17).

Przemieszczenie, jakiemu ulega tożsamość elementów relacji symbolicznej, odbywa się zawsze za sprawą empirycznego aktu, jednak sens tego aktu odczytać możemy jedynie na gruncie transcendentnego porządku samego przemieszczenia. Jak pisał Lacan, odpowiadając na komentarz do Freudowskiego pojęcia *Verneinung* autorstwa Jean’a Hyppolite’a: „Ta kreacja symbolu, jak podkreślił [Hyppolite], musi być rozumiana jako moment mityczny, nie zaś jako moment genetyczny” (Lacan 2002, 319). Nie można wyjść poza sferę dyskursu, gdyż to dyskurs zakłada nas, a nie my dyskurs. „Wszystko sprowadza się do *to be or not to be*, do wyboru pomiędzy tym, co może lub tym, co nie może się pojawić, do pierwotnej pary plusa i minusa. Jednakże obecność jako nieobecność konotuje możliwą

³ Wielki Inny to termin, za pomocą którego Lacan nie tylko opisuje przymuszającą i represywną stronę porządku symbolicznego, ale też kruchość i „wirtualność” dyskursu, jako tego, co istnieje tylko w ramach aktywności podmiotu.

nieobecność lub obecność” (Lacan 1991, 192). Dopiero w tej perspektywie pierwotna immanentna różnica zniesiona zostaje na rzecz „możliwego niebycia” przedmiotu – różnicy negatywnej i transcendentnej. Lacan stwierdził: „Mowa jest. Jest czymś, co się wyłoniło. Teraz, gdy już się wyłoniła, nigdy nie dowiemy się, kiedy ani jaki miała początek, ani jak to było zanim nastąpiła” (Lacan 2013a, 27). W trwałości symbolu przejawia się wyalienowana egzystencja człowieka. „Przeniesienie podmiotu” na przedmiot, którego egzystencja w czasie przekracza pojmowanie czasu przez jednostkę sprawia, że podmiot zostaje „zachowany” poprzez umieszczenie go w symbolicznej i intersubiektywnej strukturze, klasyfikacji i hierarchii.

Komunikacja intersubiektywna możliwa jest właśnie dlatego, że w rozpostartym wachlarzu możliwości zawarta jest potencjalność niezrozumienia, błędu, braku sensu. Za każdym stwierdzeniem podmiotu kryje się możliwość nieprawdy. Jeśli nie możemy poczynić tego założenia, może to oznaczać, że wcale nie mamy do czynienia z ludzkim podmiotem, lecz z odpowiednio zaprogramowanym mechanizmem. „Macie do czynienia z podmiotem o tyle, o ile można założyć, że to, co on mówi lub robi – a jest to jedno i to samo – zostało powiedziane i zrobione po to, by was zmylić, [...]” (Lacan 2014, 70–71).

Sednem dziecięcego zawołania jest zatem uznanie istnienia bez obecności. Byt wirtualny zasadzający się na „uciągleniu” ustanawia związek pomiędzy tym, co „tu” i tym, co „tam”, tym, co obecne i tym, co odeszło, pozostaje w oddaleniu. Wielki Inny – nieświadomość języka, mówi naszymi ustami, jednak jego głos dobywa się z dalekiej przeszłości. Nie jest to jednak wrzaskliwe wołanie, ale raczej milczenie, które stanowi awers zgiełku Bycia (Badiou 2000, 20). Dlatego właśnie psychoanaliza przywołuje rozmaite zdarzenia dyskursywne i symptomy, w których objawia się sama możliwość sensu – lapsusy językowe, potknięcia, natręctwa. W nich nieświadomość dochodzi do głosu, symbol ujawnia nieświadomość reguły Wielkiego Innego. Analizując tę paradoksalną strukturę, Paweł Dybel pisze: „Wychylony poza siebie ku Innemu-językowi podmiot jest już zawsze poza sobą i w tym wykroczeniu staje się dopiero podmiotem” (Dybel 2006, 188). By usłyszeć tę pytyjską mowę paradoksu należy – jak mawia Lacan – „mieć uszy, *żeby nie słyszeć*” (Lacan 1996, 34). By zbliżyć się choć trochę do prawdziwej materii języka, należy pozostać głuchym na hałas, jaki wytwarzają mowa, sens i świadomość. Chodzi o to, by nie traktować symbolu jako reprezentanta tej czy innej osoby, tej czy innej sytuacji lub wydarzenia (to dość prosty zabieg, którym posługiwał się zwykle zwulgaryzowany marksizm i także zwulgaryzowany pozytywizm), ale ukazać go jako sedno powtórzeniowej relacji ustanawiającej prawo i mowę. Te zaś – prawo i mowa – istnieją nie jako abstrakcyjne reguły, metafizyczne zasady, ale konkretne praktyki, akty podtrzymujące gmach kultury, siła (wola mocy?), która użycza swego bytu człowiekowi.

2. Bezcielesna materia dyskursu

Charakteryzując funkcję wypowiedzeniową danej formacji dyskursywnej, Foucault poczynił zaskakującą uwagę, która bez wątpienia odnosi się do ujęcia języka jako swoistego „trwania w czasie”, którego ponadjednostkowy i symboliczny charakter wyznacza możliwość komunikacji, a zatem również intersubiektywną i uniwersalną konstytucję mowy.

Jakaż jest więc owa materialność właściwa wypowiedzi, dopuszczająca pewne szczególne typy powtórzenia? Jak to się dzieje, że mówimy o tej samej wypowiedzi wówczas, gdy pojawia się wiele odrębnych wypowiedzi, natomiast o wielu wypowiedziach wówczas, gdy można rozpoznać identyczne formy, struktury, reguły konstrukcyjne, zamysły? Jaka jest zasada materialności powtarzalnej charakteryzującej wypowiedź? [...] Wypowiedź nie utożsamia się z jakimś fragmentem materii, ale jej tożsamość zmienia się wraz ze złożonym porządkiem instytucji materialnych (Foucault 2002, 119–120, 121).

Wypowiedzi są konkretnymi bytami, ale tylko w obrębie relacji pozycyjnych z innymi podobnymi im wypowiedziami w obrębie historycznej formacji dyskursu. Albo inaczej: jedyna empiryczna obecność, z jaką mamy do czynienia, to obecność wypowiedzeniowa; nie oznacza to jeszcze, że byt wypowiedzi możemy określić jako materialny. Materialność wypowiedzianego – jak często podkreślał Foucault – to ruch zjawiania się i zanikania wypowiedzi, a zatem prawo ich aktualizacji. Wypowiadanie stanowi „kondycję” języka, samo funkcjonowanie (Foucault 2009, 313), którego opis nie wyczerpuje się ani poprzez performatywne akty nazywania, ani też poprzez transcendentale własności porządku strukturalnego. Nie umieszczone w konkretnym kontekście historyczno-epistemologicznym, wypowiedzi „nie znaczą”, stanowią jedynie antykwaryczne bibeloty. Archeolog traktuje je nie jak artefakty, ale jak zdarzenia odsyłające do całej serii nieuporządkowanych przekształceń, które sprawiły, że ujawniło się w obrębie dyskursu właśnie to, a nie co innego. Zamiar ten odsyła zatem nie tyle do jakiegoś ukrytego czy głębokiego sensu wypowiedzi, ale do pewnej potencjalności epistemologicznej, w której świetle wypowiedzi zaczynają „znaczyć”⁴, i która

⁴ Pojęcia oparte na zestawie metafor związanych ze światłem, migotaniem, widzialnością – za pośrednictwem Lacana, który połączył ontologiczny, strukturalny i językowy wymiar rzeczywistości w pojęciu symbolicznego – wiążą archeologię dyskursu Foucaulta z koncepcją prawdy Martina Heideggera. „Prawda nigdy nie jest złożonym z twierdzeń systemem, na który można by się powoływać”. Jest tedy prawda nie tyle grą jawności i tajności, widzialnością lub niewidzialnością bytu, ale „*prześwitem dla skrywania się*”, nieskrytością (*Unverborgenheit*) Bycia (*Sein*), które przeziernie niejasnym blaskiem pomiędzy bytami, otwartą kwestią, Otwartym (*Offene*) (Heidegger 1996, 321, 323). Jak pisał Lacan: „A zatem, otwierając się, by usłyszeć, w jaki sposób, w słowie *alethes* Martin Heidegger odsłania przed nami grę prawdy, odkrywamy jedynie na nowo

jednocześnie wiąże je z systemem widzialnego – efektów wypowiedzenia, stanowiących „porządek materialności, któremu nieuchronnie podlegają wypowiedzi” (Foucault 2002, 121). Symboliczne relacje multiplikują sens, tworząc kolejne powiązania i interakcje wypowiedzi, dające podstawę przekształceniom formacji dyskursywnych. „Należy [...] być gotowym na przyjęcie każdego momentu dyskursu w całej nagłości jego zdarzeń – w owej jednostkowości, w jakiej się zjawia, i w owym rozproszeniu czasowym, które pozwala mu być powtórzonym, znanym, zapomnianym [...]” (tamże, 28). Wypowiedzi nie są epizodycznymi modulacjami sensu głębszego niż ten, który zawierają, nie stanowią niczego ponad granicę, w której wypowiadalne i widzialne spotyka się w semantycznym wybuchu. Wszystko jednak rozgrywa się cały czas na powierzchni mowy. Dlatego Foucault, w słynnej rozmowie z Madelaine Chapsal, zapytany: „Kiedy przestał pan wierzyć w sens?”, odrzekł:

Zerwanie nastąpiło w dniu, w którym Lévi-Strauss w odniesieniu do społeczeństwa, a Lacan w odniesieniu do nieświadomości pokazali, że *sens* był prawdopodobnie tylko powierzchniowym efektem, migotaniem, pianą, i że w tym, co przenikało nas do głębi, było przed nami i utrzymywało nas w czasie i przestrzeni, był *system* (Foucault 2013, 35).

Foucault podkreślał bardzo wyraźnie, że to, co nazywamy sensem, i co przejawia się poprzez funkcję wypowiedzeniową, radykalnie różni się od wszelkiej głębi, wszelkiej ukrytej prawdy. W seminarium na temat *Skradzionego listu* Edgara Allana Poeego Lacan nakreślił ten problem w całej złożoności. Zauważył, że właściwie cały sens, jaki zawiera się w tej kryminalnej „przypowieści” sprowadza się do teorii intersubiektywności, którą autor konstruuje wokół „automatyzmu powtórzeniowego” Freuda (Lacan 2002a, 19). Intersubiektywny charakter nieświadomości rozumie on jako efekt gry serii znaczeniowych, których centralnym elementem jest tytułowy skradziony, bądź lepiej „oddalony, przesunięty, odłożony” (tamże, 20–21)⁵ list. List ten stanowi paradoksalne jądro, wokół którego kształtują się dopiero stosunki wytwarzające treści natury dyskursywnej, relacje podmiotowe i tożsamościowe; wokół listu nabudowuje się cała struktura opowiadania – ten zaś jest zarazem niczym innym, jak tylko krążeniem tajemniczej (dla bohaterów) i mrocznej (dla czytelnika) rzeczy;

tajemnicę, do której prawda wprowadzała zawsze jej oblubieńców, i poprzez którą przekonywali się oni, że ukryte pozostaje to, że ofiarowuje się im ona *w najprawdziwszy sposób*” (Lacan 2002a, 15).

⁵ „Można powiedzieć, że kiedy postacie trzymają się tego listu, coś trzyma się ich i przesuwa je do przodu i to coś wyraźnie przejmuje władzę nad ich indywidualnymi dziwactwami” (Lacan 1991, 196).

niedostępnego, a jednak pożądanego przez wszystkich obiektu pragnienia, który nie odkrywa swej treści. Jak stwierdza Lacan:

Jeżeli to, co odkrył Freud, potem zaś po raz kolejny odkrywał z coraz większą gwałtownością, ma jakieś znaczenie, to takie, że przemieszczenie znaczącego determinuje działania, przeznaczenie, odmowy, ślepotę, sukces, i los podmiotów, niezależnie od ich wrodzonych talentów, choć zależnie od ich charakteru czy płci (tamże, 21).

A zatem list jako przedmiot centralny dla całej narracji jest zarazem przedmiotem nie mającym w niej swego miejsca, przedmiotem nadmiarowym, wprawiającym w ruch *dramatis personae*. Przedmiot „x” – czy w późniejszych pismach Lacana⁶ *objet petit a* – jest niczym więcej, jak tylko czystym ruchem struktury nieposiadającej – jak pisał Deleuze na temat tego seminarium – ani zewnętrznych desygnatów, ani wewnętrznego znaczenia. „Na temat owej paradoksalnej instancji można powiedzieć tyle, że nigdy nie ma jej tam, gdzie jej szukamy, ale i na odwrót – że nigdy nie znajdujemy jej tam, gdzie akurat jest” (Deleuze 2011, 68). Jako immanentny wobec niej element, a zarazem mechanizm przemieszczenia poruszający serie znaczących i znaczonych, może być utożsamiany z samą strukturą. Chodzi tu o byt powtórzeniowy, nie tyle „różnicę od”, różniącą dwa potencjały, ile pozytywną, afirmującą „różnicę do”, tzn. syntetyczną i produktywną różnicę, która „mieszka w powtórzeniu” (Deleuze 1997, 125).

Mamy tu do czynienia ze swoiście „mechanistyczną” (mechaniczną) teorią „nieświadomości jako dyskursu Innego”, rodzącego się na przecięciu pojedynczego aktu mówienia partykularnego podmiotu i interwencji w ten akt porządku symbolicznego Prawa. Nośnikiem tegoż Prawa jest sam język, zaś właściwą domeną nieświadomość. Nie chodzi tu jednak o nieświadomość postrzeganą jedynie jako miejsce wyparcia czy jako ukryte treści przechowywane w najgłębszych zakamarkach ludzkiej pamięci. W znanym artykule⁷ Lévi-Strauss rozgraniczył bierną, pełną treści wyobrazeniowych, podświadomość, i czynną, aczkolwiek formalnie pustą nieświadomość:

⁶ Por. *objet petit a* w ramach „Lacanowskiej algebry” wyrażający „pustkę, która działa” (Lacan 1998 76–77; 2013a, 72).

⁷ *Nota bene*, wspomniany artykuł był wedle Jacquesa-Alaina Millera jednym z tych strukturalistycznych tekstów, które najbardziej wpłynęły na Jacquesa Lacana, gdy formułował on swoją triadyczną „ontologię” – symboliczne, wyobrazeniowe, realne (Lacan 2013a, 98). Sam Lacan przyznał się do zapożyczenia terminu „skuteczności symbolicznej” od Claude’a Lévi-Straussa w dyskusji wokół jednego z jego seminariów, podając jednocześnie w wątpliwość, czy jest ona możliwa do osiągnięcia w dyskursie człowieka (Lacan 1998, 189).

nieświadomość jest zawsze pusta lub, bardziej ściślej, jest równie obca wyobrażeniom co żołądek pokarmom, które przezeń przechodzą. Narząd specyficznej funkcji, nieświadomość, ogranicza się do narzucenia strukturalnych praw, w których wyczerpuje się jej rzeczywistość, nieartykułowanym elementom pochodzącym skądinąd: popędem, emocjom, przedstawieniom, wspomnieniom. Można by zatem powiedzieć, że podświadomość jest jednostkowym leksykonem, w którym każdy z nas gromadzi słownik swojej osobistej historii, ale ten słownik zyskuje znaczenie dla nas samych i dla innych tylko w tej mierze, w jakiej nieświadomość organizuje go wedle swych praw i czyni zeń przeto mowę (Lévi-Strauss 2009, 204–205).

Nieświadomość realizuje się w funkcji czysto symbolicznej, która, jako struktura dyskursu (rozumianego tu jako pewna całość językowa zakorzeniona w historycznym *a priori*), produkuje pozytywności i zarządza mnogością wyobrażeń, ustanawiając prawomocne sposoby reprodukcji wiedzy. Tym samym jej dziedziną jest sama praktyka wypowiedzania, w której reguły dyskursu „realizują się” w powtarzalnych seriach przeplatających znaczące i znaczone, znaczeniowe i gramatyczne. Serie te jednoczą się w wydarzeniach dyskursywnych, czyli bezcielesnych fenomenach wypowiedzi.

3. Wydarzenie i performatywny charakter mowy

W tym kontekście istotności nabiera – zarówno od strony filozoficznej, jako spadek po myśli niemieckiej, od Hegla począwszy, a skończywszy na późnych pismach Martina Heideggera, jak i od strony psychoanalitycznej, jako scena pierwotna u Freuda i jej Lacanowska interpretacja – pojęcie wydarzenia. Myślicielem z kręgu francuskiego poststrukturalizmu, który najgłębiej eksploatował ten termin, był z pewnością Gilles Deleuze. Podkreślał to sam Foucault w znanym tekście poświęconym swemu przyjacielowi⁸. Deleuze również zdawał się postrzegać myślenie Foucaulta jako próbę afirmacji wydarzenia jako swoistego paradygmatu myślenia w „transcendentalnym” (czy, jak niektórzy współcześni interpretatorzy by to określili – strukturalnym) wymiarze stawania-się-historii. Analizy rozwijane wokół tego pojęcia, szczególnie te z *Logiki sensu*, korespondują znacząco z rolą „zdarzenia” w *Archeologii wiedzy* Foucaulta. W związku z powyższym pozwolę tu sobie na wspomaganie analizy

⁸ Foucault parokrotnie nazywa Deleuze’a twórcą „metafizyki zdarzenia bezcielesnego” i w tym duchu – jakże bliskim własnej koncepcji ontologicznej, jeśli można takową znaleźć w pracach Foucaulta – analizuje jego dzieło, stwierdzając: „Myśleć zdarzenie czyste, to przede wszystkim dać mu jego metafizykę” (Foucault 2000b, 57; Por. także Dosse 2011, 309).

„zdarzenia dyskursywnego” poprzez odniesienia do myśli Deleuze’a z lat sześćdziesiątych, a miejscami nawet do wydanych w latach siedemdziesiątych dwóch tomów *Capitalisme et schizophrénie*.

Jak dowiadujemy się od Lévi-Straussa, to, co nieświadome stanowi rodzaj gramatyki kultury wyrażającej się poprzez różne formy wymiany symbolicznej: wymianę ekonomiczną, komunikacyjną czy wymianą kobiet, która w praktyce oznacza system usankcjonowanej prokreacji. Nieświadome rozgrywa swą partię na poziomie społecznym. Ten nadmiar nieświadomego sensu nie posiada innego bytu poza, narzucającą się woli jednostek i stanowiącą zarazem środowisko życia każdego członka wspólnoty, usankcjonowaną normą. Nie ma niczego takiego, jak rzeczywistość społeczna *par excellence*, co nie oznacza, że nie można opisać „społecznych skutków” życia człowieka. Paradoks ten oddaje nieświadomą konstrukcję struktur społecznych.

„Nieświadomość byłaby tedy stanem pośredniczącym między *mną a drugim*” (Lévi-Strauss 1973, XXXV), kategorią myślenia zbiorowego, której należy szukać nie *w* jednostce, ale raczej *poprzez* jednostkę, za jej pośrednictwem. Jeśli więc możemy postawić znak równości pomiędzy tym, co nieświadome, społeczne i językowe, oznacza to, że mowa jako przejaw nieświadomego nie może zostać poddana refleksji od zewnątrz. Nie można zrozumieć fenomenów społecznych nie będąc ich częścią. Stąd, wedle Lacana sprzężenie zwrotne w relacji pacjent – terapeuta, dzięki któremu obaj oddziałują na siebie poprzez słowa zmieniając ich znaczenie, zmieniając w konsekwencji rzeczywistość w procesie rekonstruowania prawdy podmiotu. Ciekawego przykładu dostarcza w tym względzie praca nad pojęciem „sceny pierwotnej”, jaką odnajdujemy we francuskich komentarzach do dzieła Freuda (Lacan 1996, 39). W interpretacji Lacana i Deleuze’a scena pierwotna oznacza wydarzenie, moment swoistej inicjacji seksualnej, w których dziecko w konfrontacji z zewnętrznym aktem seksualnym, buduje „sens” własnej seksualnej tożsamości, jednakże zawsze w pewnym stopniu niedomkniętej, obciążonej swego rodzaju traumatycznym pierwiastkiem. Uformowanie tej traumy oraz zatarcie jej przez kulturę formuje jednak pewien naddatek reprezentujący pierwotne fascynacje dziecka. „Można powiedzieć, że jest w nich coś niesamowitego (*unheimlich*), co wykracza poza potoczny odbiór rzeczywistości i właśnie owo coś jest »rozkoszą« w nadmiarze” (Dybel 2006, 105). Zdarzenie jako trauma stanowi nie tyle obiektywną rzeczywistość w biografii podmiotu, ile pewien moment wytrącający, pierwiastek nierównowagi, poprzez który sens (ustrukturyzowana symboliczność) i fantazmat (nadmiar wyobraźniowy produkowany przez nieredukowalną różnicę w podmiocie) wybuchają na powierzchni dyskursu zupełnie nowym znaczeniem. Z punktu widzenia fantazmatu zdarzenie jest brakiem, non-sensem, z punktu widzenia samego zdarzenia zaś, fantazmat oznacza nadmiar, „jednakże to »w nadmiarze« nie oznacza urojonego dodatku, który sprzęgałby się z nagą rzeczywistością faktu” (Foucault 2000b, 61), jest on czymś nieredukowalnym

do jakiegokolwiek z wcześniejszych rejestrów wyobrazeniowych podmiotu. Z perspektywy analityka zdarzenie nie jest jednością w biografii, nakładają się na nie kolejne warstwy symboliczne, które kształtują indywidualny mit – dyskurs podmiotu mówiącego. A zatem, w sensie czysto temporalnym, zdarzenie, jakie odkrywa psychoanaliza, stanowi rzeczywistość performatywną, dopiero na nim psychoanaliza może umiejscowić swój dyskurs. Zdarzenie jest więc momentem, w którym analityk dostrzega bazowe (transcendentalne) warunki formowania osobowości. Nie chodzi mu jednak o pierwotne i w tym sensie empiryczne źródła tejże. Jak pisze Michał Gusin:

Deleuze [...] uchyla rozróżnienie pomiędzy wyobrażonym a rzeczywistym stanem rzeczy jako substancją wydarzenia. Freud także zmniejszył wagę tego rozróżnienia [...] i właśnie to sprawia, że psychoanaliza rozpoznaje proces tworzenia się fantazmatów jako zakorzenionych w rzeczywistej historii podmiotu, ale na nowo ową historię przetwarzających (naznaczenie wsteczne) czy zakrzywiających. Stanowią przeto coś w rodzaju powierzchni, na której zostają zarejestrowane zdarzenia: powierzchni łączącej i rozdzielającej ową wewnętrzność podmiotu, jego mityczno-metafizyczną subiektywność i stronę zewnętrzną, czyli asymetrycznie mityczno-fizyczną obiektywność (Gusin 2012, 40–41).

Zadania filozofii kształtują się zatem pomiędzy możliwością przekształcenia fantazmatu tak, by za jego pomocą przekształcić również transcendentalne własności zdarzenia, a produkowaniem fantazmatu w nieograniczonych ilościach, tak by sprowadzić to, co aktualne – fantazmat i to, co wirtualne – wydarzenie, do jednego. Pierwsze z wymienionych zadań stawia przed psychoanalitykiem i kulturą Lacan, drugie to zadanie schizoanalizy Deleuze’a i Guattariego.

Mowa i mówienie, tak jak rozumieli je Lacan i Lévi-Strauss, stanowią niemożliwą do przekroczenia barierę, uniemożliwiającą temu, co mówione pełne utożsamienie się z mową samą, prawem wypowiedzania; zarazem jednak każdy akt mówienia podtrzymuje mowę w praktyce użytkowej. Mowa, jako to, co nieświadome i społeczne, żyje naszym jednostkowym życiem, my zaś – jak mawiał Freud – „jesteśmy »życi« przez nieznanne i nie dające się opanować moce” (Freud 1975, 104). Dlatego też mowa nie ma wnętrza, ani zewnątrz, sama jest niema, jednak jej zamiary dokonują się poprzez efekty w danym historycznym polu dyskursywnym. Pola te zaś, jak rzekłby Foucault, stanowią względnie skończone całości dyskursywne utworzone poprzez działanie praktyk językowych. O charakterze wypowiedzi decydują więc dwie podstawowe cechy: po pierwsze, ich „performatywność” (posługując się językiem Johna L. Austina), oraz po drugie, ich umiejscowienie w polu dyskursu. Ono zaś jest niczym innym, jak zestawem relacji danej

wypowiedzi z innymi wypowiedziami, których efekty zmieniają same warunki wypowiedzania. Odwołajmy się tutaj do słów samego Foucaulta:

Relacje dyskursywne nie znajdują się, jak widać, wewnątrz dyskursu: nie wiążą ze sobą pojęć czy słów; nie tworzą ze zdań lub ich części dedukcyjnej bądź retorycznej architektury. Nie są to jednak relacje wobec dyskursu zewnętrzne, ograniczające go w jakiś sposób, narzucające mu pewne formy lub zmuszające go w pewnych okolicznościach do wypowiedzania określonych rzeczy. Znajdują się one jak gdyby na granicy dyskursu: proponują mu przedmioty, o których może mówić, czy też raczej (jako że słowo „proponują” sugeruje, iż przedmioty zostały utworzone po jednej stronie, a dyskurs po drugiej) determinują splot powiązań, jakie dyskurs musi realizować, aby móc mówić o takich czy innych przedmiotach [...]. Relacje te charakteryzują nie język, jakiego dyskurs używa, nie okoliczności, w których się rozwija, lecz sam dyskurs jako praktykę (Foucault 2002, 53).

A zatem dyskurs to „praktyka transcendentálna”, wypowiedzi zaś to immanentne wydarzenia w transcendentálnym polu dyskursywnym. Jeżeli zatem dyskurs jest praktyką, to nie istnieje żaden źródłowy sens, który by go poprzedzał lub zakładał, jest raczej odwrotnie: sam dyskurs, w swej pustej naoczności, chaotycznej płątanie sił, zakłada dopiero sens. „Tak rozumiana «przedpojęciowość», miast kreślić horyzont, co zjawiałby się z głębi historii i trwał ponad nią, jest – przeciwnie – na poziomie najbardziej »powierzchniowym« (na poziomie dyskursów), zbiorem reguł, które rzeczywiście na nim funkcjonują” (tamże, 72–73). Dyskurs ze swą płataniną sił stanowi immanentny żywioł wylaniania sensu w wypowiedziach, których bytem (a raczej nie-bytem czy nie-miejscem, jak dodałby zapewne Deleuze) jest wydarzenie dyskursywne, tzn. performatywny efekt zdania. Sens zaś stanowi rezultat interakcji pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem, tym, co dyskursywne *par excellence* i tym, co niedyskursywne, jako rezultat nadmiaru istnienia, faktyczności. Obie formacje stanowią koło napędowe historii – słowa i rzeczy, zdania i gesty: wiedza, nie jako nauka, ale jako praktyka, jako gest „oswajania” i zawłaszczania świata.

4. Miejsce Króla, miejsce Edypa

Sens ujawnia się, lub lepiej, wylania się dopiero w praktyce dyskursywnej, krąży wokół „non-sensu”, jako wydarzenie, którego byt nie pozostaje nigdy obojętny dla otoczenia. Interakcja ta nie ogranicza się jednak do porozumienia wnętrza i zewnątrz dyskursu. Obie strony funkcjonują bowiem tak, jak „jednostronna płaszczyzna” wstęgi Möbiusa, zakrzywiają się, wiją i nakładają na siebie, ostatecznie jednak stanowią złudzenie powstałe na tej samej powierzchni – nieskończonej, aczkolwiek „odniesionej” do warunków historycznych „powierzchni wylaniania”. Ta zaś oznacza – zależnie od perspektywy, którą przyjmiemy – wewnątrz zwielokrotnione i zakrzywione tak, że jego nieświadomione treści przejmują kontrolę nad funkcjonowaniem podmiotu (nośnikiem tychże treści), albo absolutne zewnątrz bez treści, czyste stawanie się, immanencję immanencji. „Świadomość staje się faktem wyłącznie wtedy, gdy podmiot produkowany jest jednocześnie ze swoim przedmiotem, oba na zewnątrz pola, oba dane jako »transcendencje«” (Deleuze 2007a, 389–390). Te zaś stanowią zarazem mechanizm transformacji całego systemu, krążenie znaczących, zmieniające samą transcendentalną konstrukcję. „Tak czy inaczej, powierzchnia jest samym polem transcendentalnym oraz miejscem sensu albo wyrażania” (Deleuze 2011, 176).

Dyskurs stanowi więc – mówiąc językiem Deleuze’a – płaszczyznę immanencji, na której zjawiają się wszelkie podmioty, „obecności” i świadomości. Opis jej złożoności ogranicza się więc do dwóch wymiarów. Głębia nie jest zaś niczym więcej, jak immanentnym efektem granicy – wyimaginowanego sensu, który każe nam wierzyć, że peryferyjne twory, takie jak podmiot i przedmiot, stanowią podstawowy składnik i budulec rzeczywistości. Tak naprawdę nie są one nawet podstawowym produktem pracy strukturalnej, a jedynie odpryskami, elementami pomocniczymi, resztkami. Foucault, również w „okresie genealogicznym”, w sposób bardzo zbliżony do tego, który przedstawił wcześniej Lacan, postrzegał podmiotowość jako efekt autoprodukcji, indywidualizacji, której celem jest swego rodzaju „wduchawianie” ciała⁹. Badanie ciała produkuje duszę. „Ta dusza, rzeczywista i bezcielesna, nie jest żadną substancją [...]” (Foucault 1998, 30). Długi proces formowania zachodniej podmiotowości, którego efektem jest ja jako wyznaczenie samoidentyfikującego się podmiotu, przypieczętowany został wedle Foucaulta sprzężeniem wiedzy psychologicznej i karceralnej, politycznego blokowania ciała i jednoczesnego molekularnego wytwarzania duszy – pustej przegródki stanowiącej zarazem ideologiczny aparat ujarzmięcia jednostki

⁹ Tadeusz Komendant w swym posłowie do *Nadzorować i karać* wskazuje ważne powinowactwa pomiędzy Lacanowską analizą *Skeradzionego listu* Poego oraz Foucaultowską diagramatyką władzy i produkcji podmiotu: (Komendant 1998, 309–311).

poddanej władzy. Miejsce podmiotu symbolicznego zajmuje w nowożytnej teologii politycznej dusza – więzienie ciała. Materia duszy jest zaś dyskurs.

Jako produkt dyskursu, podmiot podlega regułom wylaniania sensu, mającym nieświadomy i relacyjny charakter. Jako ugruntowany w przedstawieniowej logice dyskursu, podlega zaś prawom realności wirtualnej i wydarzeniowej zarazem. W *Słowach i rzeczach* pozytywna tożsamość nowoczesnego podmiotu formuje się poprzez rozkład klasycznej wizji świata, która pozbawiona zostaje centrum w postaci mechanicznego Boga lub panteistycznie wyobrażonej Natury, wielkiej tablicy bytów – *mathesis universalis*. Wynikiem tamtego transcendentalnego załamania w strukturze transpozycji pomiędzy Bogiem, symbolem i światem było wedle Foucaulta uformowanie nowego typu pozytywności epistemologicznej istoty ludzkiej – narodziny człowieka wewnątrz języka; „kiedy [...] rozplynęła się jedność gramatyki ogólnej – dyskurs – wówczas język objawił wiele różnych sposobów bycia, którym niewątpliwie nigdy już nie da się przywrócić jedności” (Foucault 2007, 274). Byt człowieka i byt języka (jako reprezentacji, która w epoce klasycznej wprowadzała bezpośrednią łączność pomiędzy „myślę” i „jestem” (tamże, 280–281)) zostają nieodwracalnie oddzielone. Nie oznacza to jednakże, że język jako narzędzie formownia sensu zanika. Jest wręcz odwrotnie: dopiero w empiryczno-transcendentalnym rozszczepieniu człowieka język znajduje swe prawdziwe i ostateczne przeznaczenie.

W słynnej przedmowie do *Słów i rzeczy*, skupionej wokół analizy *Las Meninas* Velasqueza, francuski filozof ukazuje podmiot jako wypadkową sił dyskursywnych przecinających go zarówno na płaszczyźnie obrazu, jak i w relacji zewnętrznej, w spojrzeniu modela, widza, malarza i tego, czego nie widać wprost, a co objawia się w funkcji lustra znajdującego się na drugim planie. „Odbicie, które naiwnie, skryte w mroku, ukazuje to, na co z przodu patrzy całe towarzystwo” (tamże, 27). To miejsce króla, istniejące bytem „pożyczonym” od widza i malarza – konstytutywne, bo wiąże całą tę grę widzialności, jednak niemożliwe do ostatecznego umiejscowienia, jak rzekłby Lacan – oddalone lub przesunięte. Jeśli obraz ten – idąc za Foucaultem – przedstawia klasyczny ład reprezentacji, z pewnością przedstawia jeszcze coś: wizję rozproszenia podmiotu w ramach porządku dyskursywnego opartego na pełnym odwzorowaniu i współrzędności bytów, „w tym rozproszeniu, które zarazem zbiera i rozpościera, ukazana jest wszechstronnie zasadnicza pustka: konieczne zniknięcie tego, co owo rozproszenie ustanawia; tego, kogo przypomina, i tego, w których oczach jest tylko przypomnieniem” (tamże, 28). Powinowactwa z myślą Jacquesa Lacana wydają się w tym przypadku oczywiste: podmiot zawiera wewnętrzne pęknięcie zarówno na płaszczyźnie wyobrażeniowej – ja idealne i ja realne, jak i na płaszczyźnie czysto symbolicznej – podmiot jako medium tworzących go linii dyskursywnych, infrasubiektywne miejsce przecięcia się sił.

Dostrzegamy tutaj punkt, który podmiot może osiągnąć jedynie w rozczłonkowaniu na pewną liczbę czynników. Można rzec, jako że mówi się tu o podzielonym królestwie, że każda koncepcja jedności psyche, totalnej i zsyntetyzowanej psyche, zmierzająca w kierunku świadomości, musi się tam załamać (Lacan 1998, 51).

Inspirację tę rozwija Foucault w kierunku historycznej analizy fenomenu świadomości i tożsamości podmiotu, która swą pełnię znalazła w Kantowskim ześrodkowaniu poznania w podmiocie, oraz – następujących po niej próbach uratowania *ego cogito* przez przedsięwzięcie fenomenologiczne Edmunda Husserla. Ejdetyczne założenia fenomenologii ugrzęznąć musiały wedle Foucaulta w bezustannie ponawianej i bez końca pogłębianej próbie hermeneutyki podmiotu, okazującej się niekończącą się pracą gruntowania fenomenów świadomości w poznaniu empirycznym i odwrotnie: oparciu aktu empirii na władzach świadomego umysłu. Myślenie skonfrontowane zostało tu z „niemyślanym”, z tym, co pozapodmiotowe. Próba znalezienia w żywiole „niemyślanego” i w tym sensie nieświadomego, procesu, który stanowiłby podstawę dla *ego*, musiała okazać się porażką.

Prawdę mówiąc, Husserl mógł dokonać tego połączenia tylko dlatego, że analiza transcendentna zmieniła swe miejsce ważności (przesunęła się od możliwości nauk o przyrodzie ku możliwości myślenia człowieka o sobie) i że Cogito zmieniło swą funkcję (nie jest już drogą ku apodyktycznej egzystencji, wychodzącej od myślenia afirmującego siebie wszędzie tam, gdzie myśli, lecz wskazywaniem, jak myśl może wymknąć się sobie i doprowadzić do złożonego i mnożącego się pytania o bycie) (Foucault 2007, 292–293).

W związku z tym – antropologiczna metafizyka Kanta, zamiast konstytuować uniwersalne *ratio* w świadomości i poznaniu, uzależniała go od własności samego podmiotu, sprowadzając całe rozumowanie do błędnego koła.

Skoro człowiek występuje nie tylko jako istota przyrodnicza, ale także działa i tworzy, więc też antropologia musi starać się uchwycić także to, co działający człowiek z siebie czyni, czynić może i powinien. [...] Antropologia szuka nie tylko prawdy o człowieku, lecz rości sobie pretensje do rozstrzygnięcia, co w ogóle może znaczyć prawda (Heidegger 1989, 232–233).

Oto miejsce, w którym Foucaultowska zbiega się z Heideggerowską interpretacją krytycznego projektu Kanta, nakazującą rozpatrywanie krytyki transcendentalnej nie w kontekście ugruntowania nauk przyrodniczych (empirycznych) jako takich, ale w kontekście konieczności ugruntowania metafizyki bytu ludzkiego na tychże naukach. W konsekwencji

krytyczny projekt Kanta w dwojakim sensie może być określany jako źródło nowoczesnej „antropologii filozoficznej”. Z jednej strony, jako filozof, którego transcendentalna metoda uzasadnienia metafizyki pozostaje dla wielu filozofów (np. Gilles’a Deleuze’a) projektem zatrzymanym w pół drogi pomiędzy transcendentalnymi kategoriami a bezosobowymi wydarzeniami, znajduje się Kant w dość niewygodnej pozycji fundatora epoki, z jej skoncentrowaniem na autonomicznym podmiocie i świadomości. Z drugiej jednak strony, jawi się on jako twórca antropologii filozoficznej (nikt już dziś nie ma chyba złudzeń dlaczego Foucault zajął się w swej *petite thèse* właśnie *Antropologią w ujęciu pragmatycznym*), której naczelnym zadaniem jest rozważenie uzasadnienia metafizyki jako podporządkowania jej pytaniu o status człowieka jako status myślenia w jego „potencjalności”.

Aporia ta, wyraża coś, co, zgodnie z myślą Lacana, określa możliwość istnienia człowieka jako podmiotu – ugruntowanie jego bytu w dyskursie, w narracji (tym razem chodzi tu o naukę jako dyskurs gruntujący podmiot w skończoności przedmiotu) o samym sobie, języku, jako środowisku człowieka, a zarazem przekraczającej go rzeczywistości. Lacanowski Ojciec, choć przejawia w relacji pokrewieństwa, która wydaje nam się łatwa do określenia i sklasyfikowania, zawsze odnosi się jednak do Ojca „Innego”, który, choć pozostaje z podmiotem w nierozzerwalnym stosunku *quasi*-przyczynowości, jest zawsze jakby „przesunięty”, jego obecność jest możliwa do zaobserwowania w każdej wypowiedzi podmiotu, jednakże nigdy wprost, zawsze w pewnym braku, którego jednostka doświadcza np. w chorobie psychicznej lub pełni „prze-pełnieniu”, np. doznawanym w religijnej ekstazie, „gdzie coś takiego jak Bóg spotyka się w realnym. A ponieważ każde realne jest niedostępne, coś takiego daje znać o sobie poprzez to, co nie zwodzi – trwogę” (Lacan 2013, 84). Reprezentuje go jednak pragnienie podmiotu, który – jak ujął to Bruce Fink – jest podmiotem „rozszczepionym”.

Gdy Lacan stwierdził (w seminarium XI), że bycie podmiotu jest przyćmione przez język, że podmiot spoczywa tu w lub za znaczącym, jest tak częściowo, gdyż podmiot jest całkowicie zanurzony w języku, jego lub jej bycie stanowi jedynie oznaczenie lub chwilowe zatrzymanie w ramach porządku symbolicznego (Fink 1995, 52).

„Miejsce króla”, o którym pisał Foucault, w ramach psychoanalitycznego uniwersum zajmuje figura Ojca – „Wielki Inny”, jak określa go Lacan, centrum porządku symbolicznego, kontrolujące zasady wymiany symbolicznej. Miejsce to odznacza się niejasną, jakby fantasmagoryczną topografią. Oto zatem – wspomniane już wcześniej – Foucaultowskie nie-

miejsce¹⁰, w którym myśl napotyka w języku nieprzekraczalną granicę ontologiczną, moment konstytutywny dla formowania się intersubiektywności podmiotu, a zarazem przepaść oddzielającą go od jego własnych źródeł w mowie. Nie można jednak widzieć go jako całkowitej próżni, gdyż odbywa się w nim spektakl prezentacji, formowana i zawiązywania. W kategoriach Freudowsko-Lacanowskich moglibyśmy określić ten punkt dzieła Velasqueza jako niewidzialną linię, która podporządkowuje nasze spojrzenie układowi symboli na obrazie. Transcendentalny wymiar nieświadomości, która nie skrywa się w głębi szczegółu, a ogarnia całość przedstawienia, element konstrukcyjny odpowiadający za „pracę” przedstawienia. Praca ta sprzęga podmiot i przedmiot: właściwie trudno mówić tu już o podmiocie i przedmiocie jako suwerennych całościach. Człowiek rodzi się jako miejsce w porządku współrzędnych wylaniania danej formacji dyskursywnej, rodzi się w całkowicie płaskiej, niezwaloryzowanej w żaden sposób przestrzeni, nazywanej przez Foucaulta przestrzenią wylaniania. Zasadą rządzącą tym procesem jest immanencja podniesiona do potęgi, tzn. immanencja immanencji, wszystko rozgrywa się tu na powierzchni, czyli w praktyce dyskursu, w bezcielesnej materii dyskursu, która każdorazowo zawiera już zasadę własnego rozkładu. Dlatego właśnie myśl Foucaulta tak bliska jest myśli innych wielkich „filozofów powierzchni” – Nietzschego, Lacana i Heideggera. „Myśleć prawdę bycia znaczy myśleć *humanitas hominis humani*. Ważna jest tylko *humanitas* poddana służbie prawdy bycia, ale bez humanizmu w sensie metafizycznym” (Heidegger 1977, 114–115). Ten postulat znajduje u Foucaulta najbardziej radykalnego wyznawcę, który już w latach sześćdziesiątych nie obawia się formułować mocnych tez dotyczących kondycji współczesnej podmiotowości: „»Ja« się rozpadło [...] – nadszedł czas odkrycia »anonimowości« (*il y a*). Jest *się*. W pewnym sensie powracamy do punktu widzenia z XVII wieku, z jedną różnicą: w miejscu Boga nie stawia się już człowieka, lecz myślenie anonimowe, wiedzę bez podmiotu, teorię bez tożsamości” (Foucault 2013, 35–36)¹¹...

¹⁰ Por. co na temat pojęcia „diagramu” u Foucaulta pisze Gilles Deleuze w artykule *Nowy kartograf*. W kontekście diagramu jako nie-miejsca czyli „rozstępu, dysjunkcji” widzialnego i wypowiedalnego możemy również rozumieć pozycję człowieka, jako tego, który zajmuje miejsce króla w *Słowach i rzeczach*. Podmiot znajduje się na tym samym poziomie ontologicznym, co dyskurs, stanowi praktykowaną możliwość wypowiedzenia, która posiada swe widzialne efekty. Nie możemy więc określić żadnego konkretnego miejsca, w którym znajduje się podmiot, ani substancji, z której się składa, ani też porządku, do którego przynależy. Centrum *episteme*, wyznaczając „system myślenia” epoki, samo stanowi jedynie przestwór, w którym mowa i język, widzialne i wypowiedalne, władza i wiedza łączą się w praktyce dyskursywnej, aktualizacji w wydarzeniu (Deleuze 2004, 69).

¹¹ Postulat ten stanowi kamień węgielny strukturalistycznej i poststrukturalistycznej teorii podmiotu, która zasada się najogólniej na negacji podmiotowości jako źródła poznania w sensie epistemologicznym, świadomości w sensie fenomenologicznym i nieświadomości w sensie psychoanalitycznym. Najbardziej radykalną krytykę podmiotu przedstawią w latach siedemdziesiątych Deleuze i Guattari, którzy nawet we Freudowskiej teorii nieświadomości dostrzegą zaczątek represywnego, redukującego pragnienie do zwykłej ekspresji nieświadomych procesów edypalizacji. „Pragnieniu nie brakuje niczego; nie brakuje mu przedmiotu. Tym, czego brakuje w pragnieniu, jest raczej podmiot, lub pragnienie, którego brakuje trwałemu podmiotowi; nie ma trwałego podmiotu, jeśli nie ma wyparcia” (Deleuze, Guattari 2008, 28).

Wróćmy jednak do miejsca, które na obrazie Velasqueza zajmuje figura króla. Jego status zdaje się być bliski statusu Edypa w psychoanalitycznej teorii Jacquesa Lacana. Jako centralna figura kompleksu podporządkowującego jednostkę systemowi znaczących reprezentowanemu przez figurę Ojca, Edyp jest uosobieniem straty, jaka znamionuje kondycję podmiotu. Odnosi się do procesu uzyskania świadomości przez jednostkę za cenę rezygnacji z własnego pragnienia i zapośredniczenia sensu w obiekcie stanowiącym przeniesieniowy organ „pożądania”. Tym organem jest fallus. „Fallus stanowi »prawdziwy« utracony przedmiot, jednakże tylko o tyle, o ile nikt nie posiada go we właściwym miejscu. Fallus jest zatem inny niż jakiegokolwiek ze znaczących, jest on znaczącym nieobecności i, jako taki, nie »istnieje« jako rzecz, przedmiot czy organ cielesny” (Homer 2005, 56). Egzystencja fallusa uosabiającego imię Ojca symbolicznego wyznaczona jest przez konstytutywny brak, jednakże nie chodzi tu wcale o brak w sensie dosłownym. Fallus jest raczej miejscem kanalizującym wszelkie inwestycje pragnienia i, jako taki, nie ma co prawda bytu, jednakże nie dlatego, by był ten został utracony lub stanowił jedynie rodzaj iluzji. Miejsce króla na obrazie nie jest miejscem iluzorycznym, choć faktycznie trudno określić jednoznacznie gdzie się znajduje. Miejsce to, podobnie jak fallus w kompleksie Edypa, reprezentuje sam proces produkcji dyskursu, czyli pracę nieświadomości w dziele malarskim. Edyp to wedle Lacana parabola Prawa rządzącego dyskursywną egzystencją podmiotu ludzkiego. Kondycja podmiotu zależy od funkcjonowania w „danym” (historycznym i kulturowym, a mimo to totalnym i uniwersalnym) porządku symbolicznym. „To, co się w nim dzieje artykułuje się poprzez dyskurs (nieświadomość jest dyskursem Innego)” (Lacan 2002, 458–459).

Czy powinniśmy zatem również przemiany, jakie doprowadziły do uformowania nowoczesnej koncepcji człowieka jako uniwersalnego podmiotu, postrzegać w kategoriach ontologicznego braku i figury „króla Edypa”? I tak, i nie. Foucaultowska teoria nabiera właściwego kształtu dopiero w świetle późniejszych prac francuskiego filozofa, które rzucają nowe światło na jego ambiwalentny stosunek do psychoanalizy. Z jednej strony Foucault podziwia wynalazek Freuda, jako jednego z głównych odkrywców nieświadomości, Lacana zaś uważa za jednego z tych myślicieli, których piętno odcisnęło się najsilniej na francuskiej myśli powojennej (i nie chodzi tu wcale o wypowiedzi Foucaulta dotyczące Lacana i jego szkoły z lat sześćdziesiątych (Foucault 2010, 196–197)). Z drugiej jednak strony, krytyka psychoanalizy rozumianej jako element dziewiętnastowiecznej implantacji perwersji, jako uspokajającej i gruntującej prymat uniwersalnego znaczącego – fallusa – ontologii, która w rodzinnym trójkącie mama–tata–dziecko, w analizie konfesyjnej oraz w mitologii nieświadomości jako funkcji *super ego*, wytwarza *de facto* podmiot mówiący, staje się koniecznym punktem poszerzającym i rozjaśniającym koncepcję Foucaulta.

Już w „okresie archeologicznym” Foucault nie przystawał na totalną, wertykalną wizję systemu znaczących ufundowanego na prymacie pustej przegródki, która miałaby

oznaczać rodzaj *arche*, zasadę bytu w języku, jaki znamionuje rozwój człowieka. Miejsce króla nie oznacza wcale miejsca centralnego, nawet w słabym sensie, pozwalającym na uznanie go za zasadę przenikającą całość formacji dyskursywnej, w której się ono znajduje. „[...] w tym właśnie rozproszeniu, które zarazem zbiera i rozpościera, ukazana jest wszechstronnie zasadnicza pustka: konieczne zniknięcie tego, co owo rozproszenie przypomina, i tego, w czyich oczach jest tylko przypominaniem” (Foucault 2007, 28). Niewidzialne miejsce króla stanowi oczywiście rodzaj splotu, węzła, którego byt doświadczany jest jako sedno kondycji podmiotu, jednak samo w sobie nic nie oznacza, jest puste. Mimo to, pustki tej nie można uznać za transcendentną zasadę jedności, ale raczej za immanentną zasadę transcendentalną. To pustka rozszczępionego podmiotu, będącego jedynie produktem relacji pomiędzy formacją dyskursu i jej otoczeniem, powierzchnia wylania, która sama w sobie jest bezustannie produkowana i która bezustannie produkuje, stanowiąc naddeterminowaną przez rozmaite linie sił – dyskursywnych i niedyskursywnych – zasadę rozproszenia, nie-zasadę, logistykę przypadku.

Wypadnie więc wyrzec się traktowania dyskursu jako zjawiska ekspresji – jako werbalnego przekładu syntezy, która dokonała się gdzie indziej. Trzeba raczej dojrzeć w nim obszar reguł dla różnych pozycji subiektywności. Tak pojęty dyskurs nie jest majestatycznie rozwijaną manifestacją podmiotu, który myśli, poznaje i który o tym mówi: przeciwnie, jest on całością, w której może się zaznaczyć rozproszenie podmiotu i jego nieciągłość (Foucault 2002, 63–64).

W związku z powyższym zasada podporządkowująca całość formacji naczelnej figurze Ojca, Prawa, Boga czy Człowieka, w przypadku Foucaulta stanowi regułę rozproszenia i nieciągłości, nie zaś jedności i substancjalnego trwania, zarazem jednak, jako swoiste „historyczne *a priori*” wytwarza narzędzia i ramy myślenia, mówienia i widzenia dla określonej gamy podmiotów. W konsekwencji zaś – wytwarza same te podmioty. Podobnie jak wizerunek pary królewskiej na obrazie Velasqueza to jedynie odbicie w lustrze, którego oryginał wymyka się naszym zdolnościom percepcyjnym, tak też sama zasada tożsamości podmiotu jest jedynie iluzją, przedstawieniem uzależnionym od przedstawianego. Wedle Foucaulta nie oznacza ono wewnętrznej zasady strukturyzującej dyskurs i zarządzającej układem oraz przepływem wypowiedzi. O ile aprioryczne reguły funkcjonowania systemu dyskursywnego wyznaczają funkcjonowanie *episteme* jako historycznej całości wiedzy w danym obszarze, o tyle również stanowią jego wewnętrzne pęknięcie, słaby punkt odpowiadający za przekształcenia wszelkich porządków dyskursywnych. Przekształcenia te, właśnie na mocy wewnętrznej zasady różnicującej (którą nazbyt prędko chcielibyśmy uznać za transcendentny żywioł Edypa), nigdy nie mogą zostać dedukcyjnie wywiedzione z analizy danej formacji. Zmiana następuje nie tyle poprzez ujawnienie jakiejś ukrytej dotąd struktury czy prawdy.

5. Produkcja = Ekspresja = Wypowiedź = Materia

Foucaulta nie zajmują fenomeny świadomości – ani transcendencji, ani głębi. Żywiołem archiwum wypowiedzi, a więc aprioryczną materią dyskursu jest według niego „jedność w czasie”. „Mówiąc zaś dokładniej, owa forma pozytywności (i warunki działania funkcji wypowiedzeniowej) określa pole, na którym mogą się ewentualnie rozpościerać tożsamości formalne, ciągłości tematyczne, przekazy pojęć, sieci polemik” (tamże, 151). Jedność ta nie jest zasadą, a raczej skutkiem. Formacje dyskursywne jako byty materialne istnieją w pewnej jedności czasowej – procesem tym rządzi jednak zasada o zgoła odmiennym charakterze, której nie można jej utożsamiać z linearnym czasem historii powszechnej. Przedmiotem archeologii wiedzy, jako swoistej „dziedziny praktycznej”, dla której każde badanie dyskursu oznacza interwencję w rzeczywiste efekty tego dyskursu i przekształcenie warunków funkcjonowania tegoż, jest sam nieświadomy mechanizm funkcjonowania języka, czyli jego „trwanie w bezustannej zmianie”. Gilles Deleuze w lapidarnej formule oddał zasadę rządzącą transformacjami formacji historycznych u Foucaulta: „żelazna ręka konieczności rzuca kości przypadku” (Deleuze 2004, 114).

Zestaw fenomenów, które analiza archeologiczna poddaje oglądowi Foucault nazywa „archiwum” – paradoksalnie nie znajdziemy tam zapisu konkretnych zasad tworzących strukturę i *corpus* języka, nie jest to także magazyn pełen zakurzonych i dawno nie używanych słów, które niegdyś wypowiedziano.

[Archiwum] określa natomiast tryb aktualizowania się wypowiedzi-rzeczy, jest systemem jej funkcjonowania. [...] ukazuje ono reguły pewnej PRAKTYKI [podkreślenie B.B.], która pozwala wypowiedziom zarazem trwać i przekształcać się w regularny sposób. Jest to ogólny system formowania się i przekształcania wypowiedzi (Foucault 2002, 154–155).

Widzimy więc, że chodzi tu o pewną sferę potencjalności, dzięki której dyskurs rozwija się i reprodukuje w przekształceniach wewnętrznych (gdyż jako taki dyskurs jako „całościowa wizja świata” nie ma zewnątrz), te zaś zmieniają warunki kształtowania się danego dyskursu (nie tylko zewnątrz – obowiązującą definicję prawdy, ale i wewnątrz samego dyskursu). Jak mawiał Pierre Bourdieu: stawką gry w polu jest samo pole.

Zarówno pisma z lat siedemdziesiątych poświęcone mikrofizyce władzy, jak i wcześniejsze teksty oparte na idei archeologii poruszają się w przestrzeni, w której trudno oddzielić sam mechanizm funkcjonowania dyskursu (czy władzy-wiedzy) od produktu tegoż

dyskursu (czy władzy-wiedzy), słowa od rzeczy, głębiej od zewnątrz. Podobnie jak Deleuze, Foucault, nawet gdy w *Słowach i rzeczach* poszukuje „fundamentalnych kodów kultury”, występuje zawsze z pozycji filozofii afirmującej absolutną immanencję i jednoznaczność bytu, absolutną terażniejszość:

W swym pęknięciu, w swym powtórzeniu, terażniejszość jest rzutem kośćmi. Nie dlatego, że formuje część gry, do której wnętrza wślizgiwałaby się odrobina przypadkowości, ziarno niepewności. Jest zarazem przypadkiem w grze i samą grą jako przypadkiem; za jednym zamachem rzuca się kości i reguły, tak że przypadek nie jest wcale kawalkowany i rozrzucany tu lub tam, lecz od razu uznawany w całości (Foucault 2000b, 75).

Rzeczywistość dyskursywna w myśli Foucaulta opiera się na podobnej konstrukcji jak sformułowana równolegle w *Logice sensu i Różnicy i powtórzeniu*, potem zaś przeformułowana i rozwinięta za sprawą kooperacji z Félixem Guattarim, Deleuze’owska koncepcja nieświadomości jako czystej produkcji. Najkrócej zapisać ją poprzez następujące równanie: „Produkcja nieświadomości = ekspresja pragnienia = tworzenie wypowiedzi = substancja lub materia intensywności” (Deleuze 2007, 82). Jak wynika z tego zestawienia, nie ma żadnej nieświadomości rozumianej jako proces przynależny transcendentnej wobec podmiotu grze znaczących. Nieświadomość to proces powierzchni, czyli sam akt produkcji pragnienia. Posługując się terminami zaczerpniętymi z psychoanalizy: źródło i ekspresja symptomów to jedno i to samo, nieświadomość nie jest jedynie wynikiem zetknięcia się pozytywnych i kreatywnych sił pragnienia z hamującymi i manifestującymi się poprzez opór siłami struktury edypalnej. Nie chodzi tu zatem o nieświadomość jako instancję, którą należy wydobyć na jaw, ukazać jej prawdziwą formę. Nieświadomość to w tym sensie niemożliwość obiektywizacji funkcjonowania ludzkiego świata w praktykach, za pomocą których jest on przez ludzi konstruowany. Transcendentalny charakter praktyk, w innym miejscu nazywany przez Foucaulta diagramem, stanowi zarówno bazę – element fizyczny, jak i nadbudowę – element ideologiczny (sam ten termin trudno już utrzymać na gruncie archeologicznym), nie można utożsamiać go jednak do końca ani z jednym, ani z drugim (Veyne 2005, 37–38). Nieświadomość jako praktyka została znakomicie rozpoznana przez Deleuze’a i Guattariego w ramach centralnego pojęcia schizoanalizy jakim jest „maszyna”: „wszystko jest produkcją: produkcją produkcji, zmysłowych przyjemności, czynów i namiętności; produkcją zapisu, dystrybucji i koordynowania służącego punktom odniesienia; produkcją konsumpcji, zmysłowych namiętności, lęków i bólu” (Deleuze i Guattari 2008, 4–5). Cały ten proces rozgrywa się w tej samej przestrzeni – inwestycja pragnienia, kodowanie, syntezy, formowanie sensu i podmiotu. Edypalizacja jest zatem tylko jednym z historycznych doświadczeń, nie jest,

a w każdym razie nie musi być, doświadczeniem uniwersalnym. Analogicznie w przypadku koncepcji Foucaulta ze *Słów i rzeczy*, uformowanie się człowieka jako epistemologicznego centrum nowoczesności nie może zostać uznane za efekt jakiegoś teleologicznego czy dialektycznego procesu; to sama dialektyka rozumiana jako dyskurs historiozoficzny obrazujący narodziny jednostkowej samowiedzy w samoświadomym „wcielonym” Duchu (Hegel 2002, 379), możliwa jest dopiero na gruncie antropologicznej *episteme*. Totalność produkcji u Deleuze’a i Guattariego odpowiada zatem materialności funkcji wypowiedzeniowej u Foucaulta – mechanizmowi przekształcenia (w tym sensie jeśli Foucault jest strukturalistą, to tylko takim, dla którego struktura = powierzchnia = transgresja) i niejednoznaczności (dyskurs stanowi konglomerat produkujący znaczenie w relacji z zewnątrz – dyskurs to sieć praktyk). Materialność dyskursu zasadza się na bezustannej produkcji implikującej bezustanną zmianę, immanentną transformację. „Ta powtarzalna materialność charakteryzująca funkcję wypowiedzeniową ukazuje wypowiedź jako przedmiot specyficzny i paradoksalny, ale jednak jako przedmiot – jeden z tych, które ludzie wytwarzają, które przekształcają, wymieniają” (Foucault 2002, 123). W kategoriach strukturalistycznych to sama dynamika struktury, w kategoriach psychoanalitycznych zaś nieświadomość nie jako ekspresja, ale jako mechanizm.

W tym kontekście musimy powrócić raz jeszcze do pytania o znaczenie i wyjaśniającą moc strukturalizmu. Już w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pojawiła się cała seria pytań i wątpliwości dotyczących zdolności tego kierunku do spójnej analizy zjawisk językowych, społecznych i psychicznych w kontekście zmiany i przekształcania struktur. Problemem strukturalizmu w jego różnych odmianach jest niewątpliwie dynamika struktur – jak połączyć immanentny poziom „budowy” struktury z poziomem twórczym, pozytywnym i transgresywnym. Formułowano tę kwestię następująco: w jaki sposób z immanentnej, holistycznej dziedziny strukturalnej, która określa zarówno wszelkie podmiotowe poznanie, jak i wszelkie empiryczne desygnaty tegoż, wyprowadzić teorię zmiany i przekształcania porządków strukturalnych? „Lévi-Strauss nie był w stanie pogodzić założenia o historycznym i przygodnym charakterze badanych zjawisk ze sztywnymi schematami i metodami, które stosował” (Howarth 2008, 62). Jak zatem połączyć to, co strukturalne i statyczne oraz to, co zmienne i dynamiczne? Foucault od początku próbował nie tyle rozwiązać tak postawiony problem, co unieważnić go na gruncie odkrytego porządku formacyjnego – bezcielesnej materialności wydarzenia, którego byt, choć stanowi „efekt” strukturalny formacji dyskursu, jednocześnie nie może zostać całkowicie przypisany określającym go warunkom.

Systemów formacyjnych nie należy uważać za nieruchome bloki, za statyczne formy narzucone dyskursowi z zewnątrz i określające raz na zawsze wszystkie jego cechy

i możliwości. Nie są to przymusy, których źródło miałoby tkwić w myślach ludzi czy w grze ich wyobrażeń; ale nie są to również uwarunkowania, które, utworzone na poziomie bądź instytucji, bądź stosunków społecznych, bądź gospodarki, wpisują się siłą na powierzchnię dyskursów. Systemy te – jak już podkreślaliśmy – tkwią w samym dyskursie lub raczej (jako że nie chodzi o jego wewnętrzność i o to, co może ona zawierać, lecz o jego swoiste istnienie i jego warunki) na jego granicy, na owych krańcach, gdzie jawią się specyficzne reguły, które pozwalają mu istnieć w ten sposób (Foucault 2002, 87).

Archeologia jest więc „czystym opisem faktów dyskursywnych” (Foucault 2009, 313) w ich naocności, ich „faktycznym” bycie tzn. opisem wypowiedzi jako wydarzeń dyskursywnych, erupcji, których rozbłysk ujawnia źródłowy non-sens, przypadek kryjący się za strukturalną koniecznością. Opisu tego typu, jak wskazuje nie raz filozof, nie można przyrównać ani do klasycznej analizy języka – poszukującej syntaktycznych form i prawidłowości funkcjonowania języka, ani też analizy mowy – w jej etnologicznej czy socjologicznej wersji opisującej konkretne sposoby używania języka. Archeologia to badanie możliwości użycia języka w historii, tzn. zestawu prawidłowości, jakie prowadzą do uformowania się całości dyskursywnej w jej „pozytywnym” czy kreacyjnym charakterze (Dosse 1997, 243). Foucaulta interesuje więc „zastąpienie konceptu stawania się [...] analizą transformacji w ich specyficie” (Foucault 2001a, 705).

6. Eksperyment na żywym języku

W swej książce poświęconej pojęciu zdarzenia we współczesnej francuskiej historiografii Tomasz Falkowski rozważa zagadnienie faktów dyskursywnych w perspektywie swego rodzaju pragmatyzmu. Odnosząc się zarówno do myśli samego Foucaulta, a także analizując warsztaty badawcze historyków takich jak Pierre Nora, Arlette Farge, Michel Chaumont czy Jacques Rancière, jak i gruntując ją o wiele głębiej – w klasycznej filozofii języka Johna Langshawa Austina – Falkowski podkreśla performatywny charakter zdarzenia dyskursywnego:

O czym zdecydowały wypowiedziane w danym momencie słowa, jakie były ich historyczne skutki, co ewentualnie zmieniły? – udzielić konkretnych i pozytywnych odpowiedzi na tego rodzaju pytania to nic innego jak za jednym zamachem uczynić

z tych słów pewne wydarzenie historyczne i objawić ich walor *stricte* pragmatyczny (a więc – zgodnie z samym znaczeniem greckiego słowa *to pragma, pragmata* – walor „praktyczny”, związany z aktywnością, działaniem, swoistą „energetyką”, praktycznym „zastosowaniem”) (Falkowski 2013, 242).

Pragmatyka, o której tu mowa, polega na modyfikowaniu rzeczywistości przez zdarzenia dyskursywne, w taki sposób, by nie tylko język uległ transformacji, ale by zmienić same warunki wypowiedzenia – transcendentalny wymiar pola dyskursywnego. Zdarzenie dyskursywne to rozbłysk znaczenia, którego skutki dotyczą samej możliwości formułowania znaczenia poprzez gry dyskursywne. Możliwość ta każdorazowo „aktualizuje się” wewnątrz kontekstu historyczno-społecznego – „możliwe-do-wypowiedzenia” przenika się z tym, co „możliwe-do-zrobienia”. Działanie zaś jest zawsze działaniem w obrębie dyskursywnego pola, które wytycza krąg możliwości. To tautologiczne rozumowanie nie umieszcza więc sprawczego wektora w sferze cielesnych rezultatów, konkretnych jednostkowych czy społecznych działań, które zmieniają rzeczywistość, nie skupia się również na czysto kreacyjnej mocy słów (choć nie odmawia im tej mocy). Zwraca się raczej ku miejscu, w którym słowa i rzeczy pozostają we wzajemnej relacji, której nie wyczerpuje prosty schemat przyczynowo-skutkowy. Relacja ta ma raczej charakter transcendentalny, jednakże, w sensie logicznym, nie można jej przypisać żadnej konkretnej całości – zarówno sprawstwu podmiotu, jak i warunkom strukturalnym.

Chodzi więc o praktykę dyskursywną, którą zawsze należy pojmować jako nieświadomy mechanizm produkcji sensu. Wypowiedź jest „u-jawnieniem” sensu, co oznacza, że otwiera ona przestrzeń wypowiedzenia w ogóle. Jawność sensu nie była dostępna przed daną wypowiedzią, jest ona – jak pisze Foucault – „erupcją historyczną”, która odciska piętno wypowiedzi na całym porządku wypowiedzenia. Jako archeologowie „staramy się skierować spojrzenie na tworzone przez nią rozcięcie, to nieredukowalne – i równie często niezauważalne – wyjście na jaw. Wypowiedź [...] pozostaje zawsze zdarzeniem, którego ani język, ani sens nie mogą być zupełnie wyczerpane” (Foucault 2009, 314). Językowe aspekty wypowiedzi nie wyczerpują jej dyskursywnego charakteru, nie ogranicza się też ona do sensu rozumianego jako efekt wypowiedzenia. Dyskurs to sfera „wypowiedzenia”, a zatem „praktyki”, której nie można jednakowoż przypisać ani jednostce, ani strukturze. Dyskurs, jak pisze Foucault w *Archeologii wiedzy*, to praktykowany język – właściwie nie należy mówić o dyskursie jako takim, swoistą „materialność” posiadają jedynie praktyki dyskursywne.

W związku z powyższym należy oddalić klasyczny (szczególnie nośny na gruncie nauk społecznych) dylemat *agency vs. structure* na rzecz praktyki rozumianej jako to, co ludzie

„robiją” nie „wiedząc” o tym, że dokonują „praktyki”, która zmienia rzeczywistość. Tak charakteryzuje to Paul Veyne:

Być może taki jest sens myśli Nietzschego [...], że świadomość jest wyłącznie reaktywna. Król wykonuje dzięki „woli mocy” królewski fach, aktualizuje wirtualności swojej epoki historycznej, [...]; dla niego jest to zrozumiałe samo przez się, nawet się nie domyśla, że skłania się ku czemuś, wierzy, że to rzeczy dyktują mu dzień po dniu jego zachowanie; nawet się nie domyśla, iż rzeczy mogłyby być inne (Veyne 2005, 38–39).

Dyskurs jest więc nieświadomy o ile jest praktyką; zarazem jest praktyką, o ile wchodzi w relacje z tym, co niedyskursywne czyli materialne. Jednakże materialne w tym sensie nie oznacza ani materii w sensie atomowym, fizykalnym, ani nawet społecznym. W swej książce poświęconej Lacanowi Hermann Lang przywołał określenie Paula Ricouera dotyczące strukturalizmu. Nazwał go tam „neokantowskim transcendentalizmem bez podmiotu” (Lang 2005, 236). Należałoby się jednak zastanowić, czy nie mamy tu w gruncie rzeczy do czynienia z rodzajem transcendentalizmu bez podmiotu, ale i bez Kanta, tzn. bez Kantowskiego postulatu drażenia umysłu w poszukiwaniu racjonalnej podstawy poznania, a co za tym idzie konieczności wyabstrahowania go w postaci systemu transcendentnych (choć w założeniu jedynie transcendentalnych) kategorii odniesionego do procesu zmysłowego. Foucaultowski czy Deleuze’owski „energetyzm praktyk” stanowi więc paradygmat myślenia z założenia zwrócony przeciw zatrzymanej w pół drogi krytyce Kanta, umieszczając to, co transcendentalne w ramach „historii transformacji dyskursu” (Foucault 2001a, 707, 708).

Substancja, z jakiej składa się dyskurs i materia, z jaką dyskurs wchodzi w relacje, to nic innego, jak te aktualizujące się praktyki. Można by więc rzec, że materia dyskursywna to sama transcendentalna możliwość aktualizacji rzeczy. „Człowiek jest zwierzęciem aktualizującym i urzeczywistnia wszelkiego rodzaju wirtualności, jakie wpadają mu w ręce” (Veyne 2005, 51) – parafrazuje św. Tomasz Paul Veyne. Oto pragmatyzm, o którym mówiliśmy powyżej: sens struktury odsłania się tylko w jej praktykowaniu, praktyka stanowi monadę – to znaczy moment skupienia sił transcendentalnych w ich aktualizacji, nałożenie definicji rzeczywistości na rzeczywistość – której bytem jest transformacja; struktura dyskursu definiuje się więc tylko przez jej efekt, „przesunięcie”, jakie wywołuje ona w rzeczywistości. Monady są wszystkim i widzą wszystko wewnątrz danego świata (dyskursu), gdyż stanowią siły czyste, aktualizujące wirtualne stosunki różniczkowe bytów. „Istnieje zatem coś aktualnego, co pozostaje możliwe, a co nie jest od razu rzeczywiste. To, co aktualne nie stanowi tego, co rzeczywiste, samo musi się urzeczywistnić” (Deleuze 2014, 240). Nie chodzi tu zatem o przesunięcie językowe czy fizyczne, raczej o ruch transcendentalny, czyli zmianę samych „warunków wyłaniania” obiektów dyskursywnych, tzn. wypowiedzi. Dlatego też

archeologia nie odsyła do ludzi, ani do historii, ani nawet do mowy w jej przypadkowym i partykularnym bycie, ani też do języka w jego uniwersalności. Na poziomie strukturalnej analizy języka, podobnie jak postulował to Félix Guattari, usiłuje raczej zwrócić się ku samemu aktowi wypowiedzania i przywrócić świadomość jego łączności z porządkiem wypowiedzania. „Głos jako maszyna słowa stanowi podstawę i wyznacznik strukturalnego porządku języka, nie na odwrót” (Guattari 1984, 114). Głos – narzędzie transcendentalne znajdujące się pomiędzy empirią słowa a transcendentalnym charakterem sensu ugruntowanego w języku. Wydarzenie.

Praktyki reprezentują porządek stawania się formacji dyskursywnej. Zamiarem archeologa nie jest jednak „zatrzymanie wypowiedzi w kadrze” analizy, uchwycenie tegoż stawania się w akcie. Idzie tu raczej o wychwycenie efektów aktualizacji wirtualnych struktur, zaobserwowanie mechanizmów, które pozwoliły wyłonić się pewnym zestawom wypowiedzi niejako poprzez konkretne historyczne praktyki wypowiedzania, np. medyczne dyskursy dotyczące tkanek, ekonomię zarządzania populacjami czy, formułowane wśród greckich mędrców i wśród członków wspólnot monastycznych, zalecenia dotyczące autokonfesji. Praktyki stanowią więc zarazem punkt wyjścia, jak i punkt dojścia pracy Foucaulta – ich opis dotyczy zarazem empirycznych, jak i transcendentalnych aspektów rzeczywistości dyskursywnej. Ruch empiryczny wyznacza także ruch analizy, od konkretnych dokumentów archiwum, z którego korzysta badacz, do efektów wypowiedzeniowych, tzn. performatywnych aktów wpływających na kształt dyskursu; ruch transcendentalny wychodzi zaś od strukturalnych własności dokumentów, by dotrzeć do systemu rozproszenia, który tworzy powtórzeniową jedność dyskursu. Foucault ani nie poszukuje prawidłowości rządzących trwaniem i ciągłością myśli, ani też nie chodzi mu wyłącznie o zrozumienie charakteru zmian, jakim podlega dyskurs w dziejach. Niewątpliwie postulat ten wymierzony jest we wszelkie formy historii czy analizy myślenia (także filozoficzne) biorące za podstawę i wyznacznik swych dociekań dialektyczną, lub co gorsza teleologiczną, ontologię bytu społecznego, w jakimkolwiek – ewolucyjnym czy metafizycznym sensie – logikę dziejów, prowadzącą do pracy nad wielkimi kolektywnymi procesami przekazywania i transformacji idei. Wedle Foucaulta wielce szkodliwe jest rozpatrywanie historii myśli w perspektywie uniwersaliów i linearnych ewolucji, choć mówilibyśmy tu jedynie o „zewnątrznej” nakładce na procesy transformacyjne, różnice i nieciągłości. Zarówno pierwsze, jak i drugie podejście oznacza zastępowanie badań nad wydarzeniem, czyli nieświadomymi praktykami dyskursu, poprzez założony z góry model poznawczy, np. tradycyjny schemat kategorii strukturalnych czy obraz „wielkiego łańcucha bytu”¹².

¹² Krytyka ta odnosi się przede wszystkim do angloamerykańskiej tradycji historii idei (por. Lovejoy, 2009), ale również do socjologii wiedzy i strukturalizmu np. Jeana Piageta czy Claude’a Lévi-Straussa. Por. krytykę Foucaulta pod adresem teorii opierających się na pojęciu „ideologii” (np. Foucault 2014, 93).

Zamiast przeto poszukiwać czasowej ciągłości motywów, obrazów i poglądów, zamiast kreślić dialektykę ich konfliktów w celu wyodrębnienia jakichś zbiorów wypowiedzi, czy nie trzeba by raczej ustalić rozproszenia miejsc wyboru oraz określić – ponad wszelką opcją, ponad wszelką tematyczną preferencją – pola możliwości strategicznych? (Foucault 2002, 42)

Archeologia porusza się więc w ramach żywiołu, który najogólniej należałoby nazwać „potencjalnością” – jej zadaniem nie jest opracowanie skończonego katalogu pojęć, ich relacji, a nawet możliwości, które pozwalają wchodzić im w zróżnicowane związki owocujące powstawaniem coraz to nowych konfiguracji pojęć i idei. Zadanie, jakie stawia przed sobą archeologia, podobnie jak zadanie psychoanalizy oraz językoznawstwa strukturalnego, polega na czymś, co bliższe jest raczej określeniu warunków formowania się, a zatem możliwości zaistnienia i niemożliwości istnienia określonych całości dyskursywnych. Archeolog, choć wychodzi od tego, co już wypowiedziane, wkracza w sferę wypowiedalnego – szuka zatem dyskursów, które dopiero zostaną wypowiedziane, i takich, które nigdy wypowiedziane nie będą¹³. Niewątpliwie pobrzmiewają tu echa Kantowskich inspiracji Foucaulta, jednakże ani pojęcie dyskursu jako wydarzenia, ani też praktyki dyskursywnej rozumianej jako aktualizacja formacyjnej potencjalności nie mogą zostać utożsamione. Jak pisze Marc Djaballah w swojej książce poświęconej związkom pomiędzy myślą Kanta i koncepcją Foucaulta: „francuskie *expérience*: doświadczenie, u Foucaulta obejmuje zarówno doświadczanie, jak i eksperymentowanie. [T]o, co jest przeprowadzane eksperymentalnie stanowi inny aspekt *expérience*, doświadczenia” (Djaballah 2008,238). Jedno i drugie – doświadczenie i eksperymentowanie – odnoszą nas do praktykowania, próbowania czegoś nowego, wcielania w życie, by sprawdzić efekty, zdarzenia, które konfrontuje nas ze skutkami naszych działań. Zdarzenie to ma więc charakter zwrotny – z jednej strony wynika z podjętych przez nas praktyk, z drugiej zaś usamodzielnia się niejako, oddziałując na nas jako na część konfiguracji wyznaczającej możliwości działania i mówienia w ramach danej formacji historycznej. Eksperymentowanie, którego laboratorium i poligonem jest historia, rozumiana tutaj jako pewna temporalna kombinatoryka relacji społecznych, politycznych, językowych czy ekonomicznych w czasie i przestrzeni, odbywa się zatem zawsze poza i ponad strukturalnymi uwarunkowaniami formacji, a zarazem podtrzymuje je, przedłuża lub przekształca. Historia nie może być już rozpatrywana w tradycyjnej, liniowej (a nawet hermeneutycznej – kołowej) perspektywie; jako żywioł dyskursywny jest zupełnie homogeniczna i płaska – fenomeny dyskursywne (jako fenomeny symboliczne posiadające zawsze społeczny charakter),

¹³ Por. rozważania Giorgia Agambena na temat „potencjalności nie bycia” jako prawdziwej aktualności ludzkiej egzystencji u Arystotelesa; wspomnijmy tylko na twierdzenie tego ostatniego pochodzące z *Polityki* sprowadzające człowieka do bytu, którego istota – mająca charakter etyczny – realizuje się zawsze poprzez komunikację, a zatem możliwość niemówienia... (Agamben 1999, §11: *On Potentiality*).

niezależnie od skali wyobraźniowej – tak jednostka, jak i społeczeństwo, tak akt, jak i struktura – stanowią jedynie zagęszczenia relacji.

7. Archeologia wiedzy jako psychoanaliza dziejów

Rozważając paradoksalny charakter archeologii Foucaulta, w idei „historycznego *a priori*” Giorgio Agamben dostrzega bliskość nie tyle z metafizycznym jeszcze transcendentalizmem Kanta, ile – i tu zataczamy swoiste koło wracając do źródeł strukturalizmu – z antropologicznym obrazem transcendentalnego jako tego, co umieszczone w historii, a zarazem nieświadome swej historyczności.

[T]ak samo, jak u Foucaulta, jest wszakże jasne, że dla Maussa *a priori*, choć oznacza doświadczenie historyczne, samo również wpisane jest w określoną konstelację historyczną. Innymi słowy, na tym polega paradoks apriorycznych warunków wpisanych w historię, konstytuujących się zatem jedynie *a posteriori* w odniesieniu do historii, w ramach której poddaje ją – w przypadku Foucaulta archeologicznej – analizie (Agamben 2009, 94).

Archeologia stanowi więc swego rodzaju historiografię transcendentalnego, a zatem taką historię, której zadaniem jest nie tyle odrzucenie wszelkiego rodzaju twierdzeń dotyczących sensu czy logiki dziejów, ile raczej rozpoznanie ich względnego charakteru, bytu formacyjnego, ograniczonego do pewnego zestawu warunków, który generuje nieskończoną ilość wypowiedzi. Archeolog, w swoistej psychoanalizie dziejów, wykonuje zwrot ku przeszłości, którego sednem nie jest jedynie rekonstrukcja wydarzeń, jakie złożyły się na terażniejszość¹⁴. Nie chodzi mu o odnalezienie liniowej *arche* historii, ani nawet obnażenie historii podskórnej, zapomnianej, fenomenów drugiego obiegu, głosów wypartej „podświadomości” dziejów, „historyczny cokół dyskursu nie jest dyskursem głębszym” (Foucault 2001a, 711–712). Podobnie jak psychoanalityk, zabierając rzeczywisty głos, uczestnicząc w produkcji sensu, archeolog uczestniczy tym samym w procesie kształtowania

¹⁴ Regresywność tę – którą odnajdujemy również w myśli Enzo Melandriego oraz Giorgio Agambena – opisuje Paweł Mościcki jako ruch przeciwny wszelkiemu konserwatyzmowi. Zwrot ku przeszłości, „nie powraca do czegoś wcześniejszego, pierwotnego, niewinnego, lecz dokonuje regresji do samego momentu podziału, rozstrzygnięcia, gdzie podstawowe kategorie myśli filozoficznej formułują binarne opozycje świadomości i nieświadomości, historiografii i historii itd.” (Mościcki 2012, 385).

dalszych losów pacjenta – w tym sensie każde wnioskowanie archeologiczne jest niczym więcej, jak tylko tworzeniem pojęć. Z pewnością nie zaś odkrywaniem faktów.

Archeologia porusza się wstecz poprzez historię, tak samo jak wyobraźnia porusza się wstecz indywidualnej biografii. Obie reprezentują siłę regresywną, która, w przeciwieństwie do traumatycznej nerwicy, nie cofa się w kierunku niezniszczalnego źródła, ile raczej w kierunku miejsca, w którym historia (zarówno indywidualna, jak i kolektywna) staje się dostępna po raz pierwszy, zgodnie z czasowością przyszłego następstwa (Agamben 2009, 107).

Nie chodzi tu więc o prawdę jako zgodność myśli i rzeczy, nie chodzi o dociekanie „rzeczywistego”, empirycznego przebiegu „łańcucha idei”; stawka jest raczej po stronie samej interwencji – symbolizacji, której sednem byłoby nie tyle narzucenie jakiegoś języka innemu językowi, ale rozpoznanie warunków zmiany, czyli pracy nieświadomego *a priori* historii, które samo jest historyczne, „samo jest przekształcalne” (Foucault 2002, 152). Nie odrzucając swoistości wypowiedzi, tak jak nie odrzuca się przecież indywidualnych i niepowtarzalnych cech pacjenta, archeolog umieszcza je w kontekście strukturalnym, który odsyła je do innych wypowiedzi i formacji. Przyjmuje postawę tłumacza i akuszerza, niczym szaman Cuna z relacji Lévi-Straussa, który „dostarcza chorej języka, w którym dają się bezpośrednio wyrazić stany niesformułowane i niedające się inaczej sformułować” (Lévi-Strauss 2009, 199). Szaman umieszcza doświadczenie chorej w strukturze mitu, psychoanalityk pozwala na ukonstytuowanie się (produkcję) mitu indywidualnego w gąszczu relacji społecznych, archeolog zaś, docierając do mechanizmu transformacji epoki, odnajduje momenty, w których na mocy dawnych relacji wypowiedzeniowych, zwraca się ona ku samej sobie, pisze historię własnej przemiany, myśli o sobie samej.

Pomiędzy analizą dyskursu a samym dyskursem zachodzi podobna relacja jak pomiędzy analizą podmiotu chorego psychicznie oraz jego mówieniem – zarówno w jednym, jak i drugim wypadku dyskurs jest przedmiotem i metodą, następuje pomiędzy nimi podwójne zapętlenie. Analiza wypowiedzi – zarówno w psychoanalizie, jak i w archeologii wiedzy, w regularnościach, gramatyce, powtarzalności języka, ale też nieregularnościach gramatycznych, uskokach sensu, potknięciach i lapsusach, szukać musi miejsc granicznych – barier, zapętleń i transgresji. W nich właśnie obiekt mówiący obnaża swoją pozycję podmiotową – psychoanaliza dostrzega moment konstytucji ja w miejscu, w którym czynności pomyłkowe ujawniają istnienie „innego” porządku myślenia, którego ja jest tylko wierzchnią warstwą. Archeologia zaś, w relacjach semantycznych, a także strukturach syntaktycznych wypowiedzi, poszukuje fundamentalnego nie-porządku historii, wtargnięcia w obszar zdyskursywizowanej wiedzy sił nie ograniczających się wyłącznie do porządku symboli, jednak wyrażających i funkcjonujących w obszarze języka.

Psychoanaliza pokazuje, że pewien rodzaj konieczności i zewnętrżności charakteryzujący fantazmaty rządzące świadomością, oraz idąca za tym – naddeterminowana przez przecinające ją siły, jednostki, rodzinę, państwo – konstytucja podmiotu, stanowi efekt nieprzewidywalności i przygodności *chaosmosu* (Guattari 2013, 155) – heterogenicznego pola pozostającego w ciągłym napięciu i ciągle generującego nowe formy, którego częścią jest sam podmiot. Na tej samej zasadzie archeologia wiedzy wskazuje na fakt, że ład wypowiedzi, struktura języka oraz idąca za nimi produkcja idei i konceptów odsyła do pewnego historycznego porządku, którego nie można zredukować do jednego z dwóch: przyczyn wyłącznie dyskursywnych lub wyłącznie społecznych. Nieuchwytny porządek języka reguluje przypadkowość i splątanie relacji społecznych; zarazem, odwrotnie, porządek rozproszenia wypowiedzi, geologia wypowiedzi, uwarstwienie formacji dyskursu jest efektem nakładania się na nie transcendentalnego diagramu historii – trwania tego, co symboliczne i społeczne. Archeologiczna krytyka dyskursu nie szuka więc empirycznych czy transcendentalnych przyczyn, które doprowadziły do „wypowiedzenia – tej czy innej – wypowiedzi”. Ciągi przyczynowo-skutkowe nie leżą w polu zainteresowań archeologii. Jako nauka o potencjalności odnajduje raczej „scenę pierwotną” wypowiedzi, która – co doskonale rozumiał Jacques Lacan – jest już „wstecznie naznaczonym” wytworem samego dyskursu podmiotowego. Jeśli istnieje podmiot jako jedność świadomości, to tylko jako własna historia wewnątrz dyskursu podmiotowego. „Ciągła historia jest korelatem świadomości” (Foucault 2009, 309) – odpowiada Kołu Epistemologicznemu Foucault. Jeśli jednak dyskurs jest, co wiemy już ze wcześniejszych rozważań na ten temat, jedynie praktyką, wypowiedź zaś związanym z nim wydarzeniem, siłą rzeczy podmiot to *praxis*. Archeologia bada możliwości wypowiedzenia rzeczy, które, jako transcendentalna konstytucja podmiotu, stanowią „rzeczywistość wirtualnego” – byt potencjalny, którego człony są rozłączne: „albo... albo...”, ale i sekwencyjne: potencjalności „albo” stanowią środowisko formowania się dyskursu. „Chodzi o [...] następujące po sobie losowania, z których każde dokonuje się przypadkiem, ale w warunkach określonych zewnętrznie przez losowanie wcześniejsze” (Deleuze 2004, 113) – opisuje ten mechanizm Deleuze. W świetle rozważań archeologicznych słowa, których Foucault używa w latach osiemdziesiątych, gdy zajmuje go znów krytyczny etos Kanta, nabierają zupełnie nowego znaczenia. Idea krytycznej ontologii nas samych, o której pisze w artykule „Czym jest Oświecenie?”, traktowana dość ogólnie, zdaje się radykalnie różnić od formułowanego w *Archeologii wiedzy* programu badania historycznego *a priori*. We wspomnianym artykule francuski filozof dokonuje rozróżnienia pomiędzy transcendentalnym a archeologicznym wymiarem możliwej krytyki, jaka miałaby stanowić sedno jego pracy nad nowymi formami etyki zakorzenionej w etosie aktualności i troski o siebie. Krytyka, którą proponuje Foucault,

nie jest transcendentalna, jej celem zaś nie jest czynienie możliwą metafizyki: jej cel jest genealogiczny, a metoda archeologiczna. Archeologiczna – a nie transcendentalna – w tym sensie, że nie będzie starała się poszukiwać uniwersalnych struktur wszelkiego poznania bądź wszystkich możliwych działań moralnych, lecz spróbuje traktować dyskursy artykułujące to, co myślimy, mówimy i robimy jako historyczne zdarzenia (Foucault 2000, 289).

Czy zatem przesunięcie, o które chodzi Foucaultowi oznacza radykalne zerwanie z postulatami pochodzącymi z końca lat sześćdziesiątych? Czy niniejszy fragment możemy odczytywać jako autopolemikę z regułami poszukiwania fundamentalnych kodów kultury, jakie formułował on w *Słowach i rzeczach*? Sednem tej kwestii jest właściwe zdefiniowanie tego, co transcendentalne w myśli Foucaulta – termin ten, jak już wiemy, rozumie on swoiście, usuwając z niego komponent uniwersalny i relatywizując historycznie absolutny charakter dyskursu. Transcendentalny wymiar wydarzenia dyskursywnego nie jest własnością metafizyczną, a raczej *par excellence* materialistyczną. Nie oddaje on paradygmatycznych własności poznania, niezależnych od sprawstwa podmiotu – rozumianego jako świadomy byt – i od efektów wydarzeń historycznych. Transcendentalny wymiar dyskursu to jego – paradoksalnie – najbardziej praktyczna strona, ład, który istnieje tylko w potencjalności aktów, wiążąc je i regulując jako porządki empiryczne, narzucające się aktywności podmiotu i rozblyskujące w wydarzeniu. To, co transcendentalne nie jest więc również własnością daną i niezmienną – jako zestaw historycznie zmiennych reguł gry samo również jest czymś w rodzaju gry, „nie może umknąć historyczności: nie tworzy ono nad zdarzeniami, na nieruchomych niebiosach, struktury ponadczasowej, ale określa się jako zbiór reguł charakteryzujących dana praktykę dyskursywną” (Foucault 2002, 152). A zatem to, co transcendentalne jest zarazem najbardziej empiryczne, to, co nieświadome w historii nie leży gdzieś poniżej języka i mowy, ale rozblyskuje w dyskursywnych wydarzeniach – „zjawia się” na powierzchni, pomiędzy nimi oboma. Potwierdza to Andrzej Leder, gdy pisze, że „nie obecne, nie-świadome nie może się stać przedmiotem kontemplacji, dostępnej dla wtajemniczonych. Nie ma jakiegó ukrytej wiedzy, przysłoniętej błędami »metafizyki obecności«” (Leder 2001, 44). Umysł nie ma dostępu do treści nieświadomych, nie dlatego, że są one przed nim ukryte, ale dlatego, że nie są one w ogóle żadnymi treściami – wszelka treść, a zatem wszelka przyczyna procesów tak psychicznych, jak dyskursywnych, jest w istocie wtórna wobec transcendentalnej formy, jest jedynie powtarzaniem, produkowaniem sensu.

Treść ta, nie „może czekać na nas ukryta w głębokich warstwach naszej *psyche* albo *universum* kulturowego. A taką właśnie wizję, gnostycką w rozumieniu Voegelina, niosą metafory »archeologiczne«, których namiętnie używają krytycy świadomości

[w przypisie: Obraz »zagłębiania się« i »odnajdywania« jest stale obecny w myśli Freuda, ale też, np. Foucaulta]” (tamże, 45).

Podzielimy oczywiście wniosek ogólny, jaki wysnuwa autor powyższych słów, nie mogąc zgodzić się jednak w pełni na rozszerzenie go w kierunku niektórych ze wspomnianych „krytyków nieświadomości”, w szczególności zaś Foucaulta. Metoda Foucaulta, jako nauka o praktyce dyskursu, którego płaska powierzchnia nie jest niczym więcej, jak polem przemierzonym dopiero przez rozmaite siły rodzące świadomość i podmiotowość, nie szuka żadnego „drugiego dna”. „Zamiast przemierzać pole dyskursów, aby odtwarzać na swój rachunek wstrzymane totalizacje, zamiast szukać w tym, co było powiedziane owego innego ukrytego dyskursu, który jednak pozostaje tym samym [...], nieprzerwanie dokonuje zróżnicowań – jest rozpoznawaniem” (Foucault 2002, 238). Jej podstawowe funkcje to, z jednej strony, odniesienie danej wypowiedzi – stanowiącej poniekąd symptom pozostający w ścisłej relacji do nieświadomionej formy języka – do systemu rozproszenia, który umożliwił jej pojawienie się w przestrzeni dyskursu. Praca ta polega zatem na poszukiwaniu historycznych współrzędnych myślenia i mówienia; z drugiej zaś, co za tym idzie, oznacza ona diagnozowanie linii ujścia, a zatem dróg i form transformacji systemu, jego konstytutywnej nierównowagi, immanentnej sprzeczności, która jest już przekształceniem dyskursu, jego drogą poza samego siebie, do historycznego spełnienia, oznaczającego transgresję, „ponieważ znajduje się ona zawsze poza nim i ponieważ nigdy nie może jej objąć całkowicie. Sprzeczność funkcjonuje zatem wzdłuż przebiegu dyskursu jako zasada jego historyczności” (tamże, 177). Odpowiednie umiejscowienie wypowiedzi-symptomu w ramach swoistej kartografii (w sensie topologicznym) dyskursu oraz genealogii (w sensie temporalnym) tworzących go praktyk, stanowi antycypację zmiany. Jest to zatem swoista polityka dyskursu, kreacyjna funkcja metody, która sama jest częścią pola historycznego (por. Foucault 2001a, 711)¹⁵.

Zakończenie

Podsumowując, jako metoda historyczna archeologia nie zajmuje się interpretacją strukturalnego związku pomiędzy formacjami dyskursu, a bazą – pozadyskursywnym

¹⁵ Podobnie jak dzieje się to w przypadku metody Lacana, w której podstawową stawką jest nie tyle znalezienie absolutnej prawdy, którą wyraża symptom, ile – wręcz przeciwnie – znalezienie prawdy względnej tzn. relacyjnej, odniesienie symptomu do nieświadomego systemu, którego jest częścią (Lacan i Chapsal 2009, 169).

(społecznym, ekonomicznym, politycznym) otoczeniem. Wartość tej metody nie zasadza się na odkryciu, że każdy akt mówienia jest także aktem kreacji (to wcześniej dostrzegli już filozofowie analityczni), lecz na tym, że pomiędzy słowami i rzeczami funkcjonuje „porządek wypowiedzeniowy”, którego bytem i trwaniem jest nieciągłość i przemijanie pierwszych dwóch wymiarów. „System wypowiedzeniowy” to zawsze również system widzialności przedmiotów powiązanych z wypowiedziami, pojawianie się i zanikanie pewnej „świadomości” rzeczy, pewnego naddatku znaczenia, której nie można jednakowoż postrzegać jako emanacji jakiejś głębszej logiki – nieświadomości w jej klasycznym, freudowskim sensie. Świadomość oznacza zawsze (rozumiane jako konstytutywna konstrukcja poznania) powtórzenie doprowadzone do symbolicznej materialności. A zatem – choć faktem jest, że dla Foucaulta, podobnie jak dla innych poststrukturalistów, podmiotowość jest naddeterminowaną pracą porządku dyskursywnego, nie oznacza to jednak, że neguje on „performatywny” byt podmiotu, tzn. podmiot jest dla niego skutkiem, jaki dyskurs jako praktyka odciska w rzeczywistości, a zarazem węzłem – miejscem aktu aktualizacji dyskursu w jego aspekcie transcendentálním czy wirtualnym. A zatem praktyka dyskursu jest tym, co w mocnym sensie tego słowa materialne, jednakże kategorie ontologiczne tak opisanej rzeczywistości materialnej mogą wprawiać w osłupienie. Bezcielesność, wydarzeniowość, transformacja – oto terminy opisujące empiryczno-transcendentalną domenę dyskursu.

Czy możemy przyporządkować tę metodę do strukturalizmu? Jeśli chcielibyśmy w jakiś odpowiedni, nie nadwyrażający intencji Foucaulta, sposób określić jego stosunek do strukturalizmu, winniśmy dokonać rozróżnienia pomiędzy strukturalizmem jako metodą poznawczą, a strukturalizmem jako pewnym historycznym światopoglądem. W jednej z rozmów z Ducciem Trombadorim Foucault odniósł się do strukturalizmu francuskiego z lat sześćdziesiątych jako do późnego dziecka dokonań strukturalistów pochodzących z Europy Środkowej i radzieckiej Rosji, takich jak Nikolai Troubetzkoy czy Vladimir Propp (Foucault 1991, 86–87). Można sądzić, że, doceniając oczywiście dokonania językoznawców czy badaczy folkloru związanych z tym kierunkiem, Foucault nie wiązał bezpośrednio swojego stanowiska z reprezentowanym przez nich bezwzględnie „totalistycznym” podejściem do poszukiwania struktur rządzących funkcjonowaniem języka i kultury oraz strukturami jako ostatecznym obiektem inwestygacji badacza. Mając skądinąd głęboko krytyczne intencje, co zauważył już Jean Piaget, pisząc o autorze *Słów i rzeczy* jako o „strukturaliście bez struktur” (Piaget 1972, 157–166), Foucault widział swą archeologiczną i genealogiczną metodę jako naturalny efekt autorefleksji nad dziejami myśli, która sama wytwarza własną krytykę pchającą ją ku odmiennym metodom, narzędziom i tematom refleksji. Archeologia tedy mogłaby stanowić jakiś rodzaj „refleksji strukturalistycznej”, która wyrastając z podłoża strukturalizmu, korzystając z horyzontu epoki, przekracza ją i umyka jej

zarazem, stając się genealogią prawdy, krytyczną ontologią „teraz”. Taka wizja strukturalizmu pozostaje w zgodzie z rodzajem autorefleksji, który nazwał potem Foucault „ontologią nas samych”. Zdawał się to zapowiadać już w 1966 roku mówiąc:

Myślimy wewnątrz myślenia anonimowego i przymuszającego, które jest myśleniem jakiejś epoki, jakiegoś języka. To myślenie i ten język mają swoje prawa transformacji. Zadanie dzisiejszej filozofii [...] polega na wydobyciu tego myślenia poprzedzającego myślenie, tego systemu poprzedzającego wszelki system... On jest gruntem, z którego nasza „wolna” myśl się wylania i rozbłykuje przez chwilę... (Foucault 2013, 36)

Nawet przed sformulowaniem programu genealogii prawdy, którą rozwijał on będzie przez całe niemalże lata siedemdziesiąte, Foucault wie już, że historię konstytuuje nie tylko nadmiar sensu, czyli jakaś głęboka, ukryta struktura dyskursu – powtarzalne, uniwersalne i w tym sensie transcendentne wobec praktyk zasady poznania; nie jest nią także brak, który cechuje to, co niedyskursywne – działania, narzucenia woli, fizyczne przepływy, słowem – widzialności. Historia to żywioł bezcielesnej materii – mutacji, wielości i produkcji sensu, nie tyle nawet stawania się, ile wynajdywania nowych sposobów wypowiedania, które to za każdym razem generują możliwe formy życia inaczej. Podmiotowość jest zatem polem bitwy – miejscem interpelacyjnego usidlenia, które umożliwia pierwotną i źródłową aktywność oporu wobec określających nas całości dyskursywnych.

Pozwala to na wysunięcie tezy o strategicznym i w tym sensie „politycznym” charakterze badania archeologicznego, którego rezultatem nie jest „odkrycie” jakiejś niedostępnej wcześniej rzeczywistości, ale „rozpoznanie” mechanizmów formowania regularności dyskursu, które – stanowiąc efekty powierzchni – są tak oczywiste, że ich nie zauważamy. W tym miejscu „dyskursywność” rzeczywistości może zostać zrozumiana w kategoriach władzy-wiedzy pochodzących z lat siedemdziesiątych – nie chodzi o to, że wszystko jest dyskursem, ale że wszystko jest dyskursywne, tzn. podlega zasadzie rozproszenia stanowiącej plan spójności formacji, zaś „taktyczna odwracalność dyskursu jest bezpośrednią funkcją jednorodności reguł formacyjnych tego dyskursu. Właśnie regularność pola epistemicznego, jednorodność sposobu formowania dyskursu pozwolą wykorzystać go w walkach o charakterze ekstradyskursywnym” (Foucault 1998, 208–209).

W tej perspektywie możliwa polityka to – i tu znów odnieśmy się do słów Deleuze’a – „produkcja sensu”. Już w 1969 roku – we fragmencie stanowiącym niewątpliwie pomost łączący okres fascynacji strukturalizmem z nową ontologią produkcji pragnienia, którą rozwijał później wraz z Félixem Guattarim w ramach projektu *Capitalisme et schizophrénie* – napisał on: „Wprawiać w krążenie pustą przegrodkę i pozwalać, by przemówiły poprzedzające indywiduację i nieosobowe osobliwości, słowem: produkować sens – oto nasze aktualne zadanie” (Deleuze 2011, 110). Jeśli „bytem” (choć to określenie, podobnie jak

struktura, wydaje się w tym kontekście nieco niezręczne) wszelkiej formacji dyskursu jest powtórzenie rozumiane jako immanentna transformacja, która dokonuje bezustannych przetasowań zarówno składników danej formacji, jak i samych reguł rządzących ich wylaniem się, to linia przekształcenia formacji nie jest niczym innym, jak punktem „osobliwym” na przecięciu sił dyskursywnych – immanentnym i subwersywnym wobec jej reguł momentem subiektywizacji jednej z sił. Oto centralny punkt pozwalający na kolejne przekształcenia warunków możliwości mówienia i widzenia w ramach danej formacji – cięcie, które powoduje radykalne oddzielenie tego, co wypowiedziane i tego, co wypowiedalne w ramach danej formacji dyskursywnej, a zatem punkt transformacji samej formacji.

Wykaz literatury

- Agamben, Giorgio. 1999. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Tłum. Daniel Heller-Roazen. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2009. *The Signature of All Things*. Tłum. Luca D'Isanto, Kevin Atell. New York: Zone Books.
- Badiou, Alain. 2000. *Deleuze. The Clamor of Being*. Tłum. Louise Burchill. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles. 2014. *Falda. Leibniz a barok*. Tłum. Mateusz Janik, Sławomir Królak. Warszawa: PWN.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Foucault*. Tłum. Michał Gusin, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Deleuze, Gilles. 2007. „Four Propositions on Psychoanalysis” W tegoż, *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975-1995*. Tłum. Ames Hodges, Mike Taormina. New York: Semiotext(e).
- Deleuze, Gilles. 2007a. „Immanence: a Life”. W tegoż, *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975-1995*. Tłum. Ames Hodges, Mike Taormina, New York: Semiotext(e).
- Deleuze, Gilles. 2011. *Logika sensu*. Tłum. Grzegorz Wilczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Różnica i powtórzenie*. Tłum. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, Gilles, Felix, Guattari. 2008. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Tłum. Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane. London: Continuum.
- Djaballah, Marc. 2008. *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York-London: Routledge.
- Dosse, François. 2011. *Gilles Deleuze and Félix Guattari. Intersecting Lives*. Tłum. Deborah Glassman. New York: Columbia University Press.
- Dosse, François. 1997. *History of Structuralism, vol. 2: The Sign Sets. 1967-Present*. Tłum. Deborah Glassman. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Dybel, Paweł. 2006. *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Kraków: Universitas.
- Falkowski, Tomasz. 2013. *Mysł i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. 2004. *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974-1975*. Tłum. Graham Burchell, New York: Picador.

- Foucault, Michel. 2002. *Archeologia wiedzy*. Tłum. Andrzej Siemek. Warszawa: DeAgostini-Altaya.
- Foucault, Michel. 2000. „Czym jest Oświecenie?”. W tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa-Wrocław: PWN.
- Foucault, Michel. 2013. „Kiedy przestał pan wierzyć w sens?”. W tegoż, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*. Red. Bartłomiej Blesznowski, Kajetan M. Jaksender, Krzysztof Matuszewski Tłum. Kajetan M. Jaksender. Kraków: Libron/Eperons-Ostrogi.
- Foucault, Michel. 2001. „La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»”. W tegoż, *Dits et Écrits*, t. 1: 1954-1975. Red. Daniel Defert, François Ewald. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel. 2010. „Lacan, „wyzwoliciel” psychoanalizy”. Tłum. Magdalena Madej, Andrzej Serafin, „Kronos” nr 3.
- Foucault, Michel. 2009. *O archeologii nauk. W odpowiedzi Kołu epistemologicznemu*. Tłum. A. Bandura. W *Język, dyskurs, społeczeństwo*. Red. Lotar Rasiński, Warszawa 2009, PWN.
- Foucault, Michel. 1991. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Tłum. R. James Goldstein, James Cascaito. New York: Semiotext(e).
- Foucault Michel. 2001a. *Réponse à une question*, w: Idem, *Dits et Écrits*, t. 1: 1954-1975, red. Daniel Defert, François Ewald. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2014. *Rządzenie żywnymi. Wykłady w Collège de France 1979-1980*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: PWN.
- Foucault, Michel. 2007. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Tłum. Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault, Michel. 2000a. „Strukturalizm i poststrukturalizm”. W tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa-Wrocław: PWN.
- Foucault, Michel. 2000b. „Theatrum Philosophicum”. W tegoż *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa-Wrocław: PWN.
- Foucault, Michel. 1998. *Trzeba bronić społeczeństwa Wykłady w Collège de France 1976*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, Michel. 2000c. *Wola wiedzy*. Tłum.. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski. W tegoż, *Historia seksualności*, t. 1. Warszawa: Czytelnik.
- Freud, Sigmund. 1975. „Ego i id”. W tegoż, *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: PWN.
- Freud, Sigmund. 1975a. „Poza zasadą przyjemności”, W tegoż, *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: PWN.
- Guattari. Felix. 1984. „Machine and Structure”. W tegoż, *Molecular Revolution. Psychiatry and Politics*. Tłum. Rosemary Sheed. Harmondsworth: Penguin Books.

- Guattari, Felix. 2013. *Schizoanalytic Cartographies*. Tłum. Andrew Goffey. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Fenomenologia ducha*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, Martin. 1989. *Kant a problem metafizyki*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin. 1977. „List o »humanizmie«”. Tłum. Józef Tischner. W Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, Martin. 1996. *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*. Tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, Wydawnictwo Baran i Suszyński.
- Homer, Sean. 2005. *Jacques Lacan*, London-New York: Routledge.
- Howarth, David. 2008. *Dyskurs*. Tłum. Anna Gašior-Niemiec, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Komendant, Tadeusz. 1998. „Posłowie tłumacza”. W Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lacan, Jacques. 1996. *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*. Tłum. Barbara Gorczyca, Wincenty Grajewski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lacan, Jacques. 2013. „Imiona-Ojca”. W tegoż, *Imiona-Ojca*. Tłum. Ricardo Carrabino, Tomasz Gajda, Janusz Kotara, Barbara Kowalów, Agnieszka Kurek. Warszawa: PWN.
- Lacan, Jacques. 2002. *On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis*. W tegoż, *Écrits*. Tłum. Bruce Fink, New York-London: W. W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques. 2002. „Response to Jean Hyppolite’s Commentary on Freud’s »Verneinung«”. W tegoż, *Écrits*. Tłum. Bruce Fink. New York-London: W. W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques. 2002a. *Seminar on „The Purloined Letter”*. W tegoż, *Écrits*. Tłum. B. Fink. New York-London: W. W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques. 2014. *Seminarium III Psychozy*, oprac. Jacques-Alain Miller. Tłum. J. Waga. Warszawa: PWN.
- Lacan, Jacques. 2013a. „Symboliczne, wyobrazeniowe, realne”. W tegoż, *Imiona-Ojca*. Tłum. Ricardo Carrabino, Tomasz Gajda, Janusz Kotara, Barbara Kowalów, Agnieszka Kurek. Warszawa: PWN.
- Lacan, Jacques. 1991. *The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book II*. Tłum. Sylvana Tomaselli. New York-London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques. 1998. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book XI*, red. Jacques-Alain Miller. Tłum. Alan Sheridan, New York & London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques, Chapsal, Madelaine. 2009. „Klucz do psychoanalizy. Z Jacquesem Lacanem rozmawia Madelaine Chapsal”. W Slavoj Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Tłum. Julian Kutyla, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Tłum. Sławomir Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Lang, Hermann. 2005. *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacquesa Lacana*. Tłum. Paweł Piszczatowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Leder, Andrzej. 2001. *Nieświadomość jako pustka*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009. „Skuteczność symboliczna”. W tegoż, *Antropologia strukturalna*. Tłum. Krzysztof Pomian. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973. „Wstęp”. W Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*. Tłum. Marcin Król, Krzysztof Pomian, J. Szacki. Warszawa: PWN.
- Mościcki, Paweł. 2012. *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*. Warszawa: Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria-Institut Badań Literackich PAN.
- Lovejoy, Arthur O. 1948. *Essays in History of Ideas*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Lovejoy, Arthur O. 2009. *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*. Tłum. Artur Przybysławski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Piaget, Jean. 1972. *Strukturalizm*. Tłum. Stanisław Cichowicz. Warszawa: PIW.
- de Saussure, Ferdinand. 2002. *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Tłum. Krystyna Kasprzyk. Warszawa: PWN.
- Veyne, Paul. 2005. *Foucault rewolucjonizuje historię*. Tłum. Tomasz Falkowski. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Bartłomiej Blesznowski - historyk idei i socjolog wiedzy, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Łącząc nauki społeczne z filozofią, zajmuje się współczesną myślą polityczną inspirowaną poststrukturalizmem, historią idei kooperatywności oraz współczesnymi radykalnymi koncepcjami emancypacji politycznej. Razem z prof. Marcinem Królem prowadził serię wydawniczą „Genealogia współczesności. Historia idei w Polsce 1815-1939”, aktualnie zaś wraz z dr Aleksandrą Bilewicz przygotowuje serię książek poświęconych tradycji i aktualności idei polskiego kooperatywności. Redagował i współredagował książki: *Michel Foucault, Kim Pan jest, Profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki* (Kraków 2013), wybór tekstów pt. *Kooperatywność, spółdzielczość, demokracja* (Warszawa 2014), który w 2017 roku ukaże się nakładem holenderskiego wydawnictwa Brill pod tytułem *Cooperativism and Democracy. A Selected Works of Polish Thinkers*, opublikował także monografię *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu* (Warszawa 2009). We współpracy z wiedeńskim Instytutem Nauk o Człowieku (wraz z prof. Marcinem Królem i Adamem Puchejdą) wydał kompendium pt. *Genealogy of Contemporaneity. A History of Ideas in Poland 1815–1939*. W 2017 roku nakładem Wydawnictwo „Nomos” ukaże się jego praca poświęcona politycznym implikacjom myśli Michela Foucaulta. Współpracuje z redakcją czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”.

DANE ADRESOWE:

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych

Uniwersytet Warszawski

ul. Nowy Świat 69

00-927 Warszawa

EMAIL: blesznowski@gmail.com

CYTOWANIE: Blesznowski, Bartłomiej. 2016. Dyskurs jako *praxis*. Archeologia wiedzy jako teoria materializmu performatywnego. *Praktyka Teoretyczna* 4 (22): 45-87.

DOI: 10.14746/prt.2016.4.4

AUTHOR: Bartłomiej Blesznowski

TITLE: Discourse as *praxis*. Archaeology of knowledge as a theory of performative materialism.

ABSTRACT: The principal theme of the article is the ontological status of Michel Foucault's archaeology of knowledge, with reference to “aporetic” source of its inspiration, which was undoubtedly structuralism and lacanian psychoanalysis. If Foucault's main notion – discourse,

is based on the socio-historical permanence of statements related to the same formation rules, discourse formation is the field where the statements are linked and stabilized in their division. The major issue is the materiality of these statements, and consequently the material transformation rules of discourse emergence, the constitutive principle of discontinuity. As Gilles Deleuze wrote: “The present is a roll the dice [...] in one go, bones and rules are rolling”. The discourse is not just a collection of more or less structured rules, but rather a set of practices that perform an act; subjects (individual or collective) therefore do not have a permanent, structured identity within the discourse, but rather represent a constant change and the result of empowerment practices which have their own history. Reproduction of discourse is at the core of Foucault’s method (also after the “archaeological” period), which could lead us to formulate a concept of “extradiscursive politics”.

KEYWORDS: archaeology of knowledge, discourse, psychoanalysis, subject, materialism, Lacan, Foucault