

*Bogna Choińska*  
Akademia Pomorska w Słupsku

## **Czy Foucault jest lacanistą a Lacan poststrukturalistą?**

[...] począwszy od lat siedemdziesiątych Foucault, Deleuze i Derrida, jak jeden mąż zaczęli źle mówić o Lacanie. Że poszli dalej niż on, że Lacan jest patriarchalny, że są o wiele mocniejsi od niego! [...] W gruncie rzeczy jednak, dalej przejmowali dużo tematów od Lacana. Nie stawiam Foucaulta w tym rzędzie, bo wrócił [...].<sup>1</sup>

Celem artykułu jest odpowiedź na tytułowe pytania. Uczynię to przez porównanie niektórych fragmentów dorobku Michela Foucaulta z tezami Jacques'a Lacana, ponieważ sądzę, że w pewnych kwestiach zachodzą między nimi wyraźne zbieżności. Zbieżności te nie świadczą, moim zdaniem, o wtórności teorii Foucaulta, a jedynie o jej do pewnego stopnia pozostawaniu w obrębie horyzontu stworzonego przez pojęcia Lacanowskie. Tym samym, celem moim jest bardziej ukazanie Lacana jako ojca poststrukturalizmu, niż zarzucanie Foucaultowi pochodności wobec poststrukturalistycznego „oryginału”. Foucault współtworzył myśl poststrukturalistyczną, a nie jedynie powtarzał ją. Myśl Foucaulta, choć ukształtowana w obrębie lacanizmu, podążyła przecież w nieco innym kierunku, i, jak sądzę, to nie tylko wczesny Lacan wpłynął na myślicieli zwanych potocznie poststrukturalistami, ale także oni wpłynęli na Lacana późniejszego.

Powszechna jest dość teza, że Michel Foucault choć nieustannie nawoływał do „oddania sprawiedliwości Freudowi”, pod koniec życia, stał się wrogiem psychoanalizy i w *Historii seksualności* sformułował krytykę psychoanalitycznego stanowiska, które rości sobie pretensje do bycia niejako poza kulturą skoro zjawiska kulturowe, zdaniem Foucaulta, ahistorycznie opisuje i ocenia, nie przyjmując metody archeologiczno-genealogicznej i świadomie lokując się ponad nimi. Głównym adwersarzem Foucaulta z ostatniego okresu miał być właśnie

---

<sup>1</sup> Słowa Jacques'a-Allana Millera wygłoszone podczas konferencji „Forum – Lekcje Lacana. Klinika, społeczeństwo, filozofia” (Warszawa 2009), por. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS”, 2011, wydanie specjalne, s. 136.

Lacan<sup>2</sup>. Czy zaproponowana wówczas teoria troski o siebie była kontr-stanowiskiem w stosunku do, proponowanego przez rozmaite wersje psychoanalizy, postulatu „wewnętrznego rozwoju”, „odkrywania samego siebie” czy „podażania za własnym pragnieniem”? W zamierzeniu pewnie tak, ale nie do końca, a przynajmniej nie w odniesieniu do etyki Lacana. Lacanowski postulat „nalegania na swoje pragnienie” nie ma wiele wspólnego z działaniem wypływającym z głębi podmiotu, przeciwnie, prowadzi do konfrontacji z samym popędem, który to popęd bynajmniej nie stanowi tego, co potocznie nazwać by można subiektywnym wnętrzem czy nawet czymś, co byłoby jeszcze „podmiotowe”. Końcowe nauczanie Lacana można nawet określić jako etykę bez podmiotu albo tragedię bez bohatera. Stanowisko to okazuje się do pewnego stopnia bliskie ostatniej fazie twórczości Foucaulta.

## Foucault i psychoanaliza

Stosunek Foucaulta do psychoanalizy był ambiwalentny: z jednej strony przyznawał jej funkcję wyzwolicielską, demaskatorską względem tego, co „fundamentalistyczne” w naszej wiedzy<sup>3</sup>, z drugiej: posądzał ją o zerwanie dialogu czy płynności między szaleństwem a rozumem, o dyskursywizację seksualności, wręcz zastąpienie seksualności tzw. seksem czyli samym mówieniem o niej.

Pomimo dosyć jasnych podobieństw między francuskimi badaczami dotyczących stylu pisania<sup>4</sup> od razu trzeba uprzedzić wątpliwości, które przy zestawianiu Lacana i Foucaulta mogą się pojawić. Czy traktowanie dyskursu jako ukrywającego coś głębszego i nieświadomego (tradycja psychoanalityczna) oraz Foucaultowskie tezy o dyskursie jako „nie zakładającym jakiegokolwiek reszty, jakiegokolwiek nadmiaru, w tym, co zostało powiedziane”<sup>5</sup> nie są sobie prze-

<sup>2</sup> „Nienazwanym z imienia obiektem ataku podczas pisania *Woli wiedzy* był Jacques Lacan, który do końca zdyskursywizował seks” (por. T. Komendant, *Testament Michela Foucaulta*, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 7.

<sup>3</sup> Chodzi o freudowskie odkrycie „pępka snu” jako ostatecznej nieredukowalności języka do elementarnych „zdań atomowych” odzwierciedlających „atomowe fakty” – marzenie Wittgensteina z *Traktatu* (por. M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, Aletheia, Warszawa 1999, s. 156.

<sup>4</sup> Adam Chmielewski pisał: „Można, jak sądzę, bez wielkiej przesady powiedzieć, że fakt, iż język hermetyczny jest tak częstą cechą pism licznych francuskich filozofów, ma swoje źródło w wielkim wpływie, jaki wywarł Jacques Lacan na myślenie i styl pisarski kilku ich pokoleń” (A. Chmielewski, *Od tłumacza*, [w:] S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 8. Z kolei Samuel Weber określa ów „styl” jako teatralizację mowy, gdzie rola mówiącego rozgrywa się na „innej scenie” i gdzie mówiący ma pełną świadomość uwikłania samego siebie w proces mówienia czy pisania (por. S. Weber, *Return to Freud. Jacques Lacan Dislocation of Psychoanalysis*, trans. M. Levine, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 10 i 73.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999, s. 14. Gilles Deleuze interpretując myśl Foucaulta, twierdzi, że każdy konkretny dyskurs można „zrozumieć” dzięki diagramowi-instrukcji i każdy „mówi wszystko, co może powiedzieć ze względu na swoje warunki wypowiedzi”, chociaż „trzeba

ciwstawne? Jeśli weźmiemy pod uwagę, że lacanowski dyskurs tylko pozornie coś istotnego dla mówiącego ukrywa, procesy metaforyczne – kondensacja znaczących, choć niezwykle ważne, są wtórne względem czysto powierzchniowej metonimii, tak charakterystycznej dla pożądanego historycznego, bo dyskurs zakrywa „jedynie” brak<sup>6</sup>, to niekoniecznie.

Lacan już w seminarium II sformułował koncepcję porządku języka jako maski popędu śmierci<sup>7</sup>, słowa są tym, co otacza i konstytuuje podmiot. Słowa otaczają ego, które nigdy nie jest samym sobą, a jedynie wyobrażeniową maską zbudowaną na lustrzanym obrazie, którą podmiotowi narzucili inni. Natomiast w końcowych i najbardziej zwięzłych rozdziałach seminarium III pisze o mowie, która zabija życie i zarazem je przekracza<sup>8</sup>. Fundamentalne nauczanie Lacana o tzw. braku (oznaczonym przez  $\Psi$  – *phallus*) polega na tym, że brak nie jest czymś, co było i zostało bezpowrotnie utracone, lecz na tym, że brak ów jest konstytutywny i wytwarza zawsze „pustą przegródkę”<sup>9</sup> pomiędzy warstwami wypowiedzi (pomiędzy aktem i treścią wypowiedzi, pomiędzy znaczącym i znaczone). *Phallus* ( $\Psi$ ) konstytuuje porządek symboliczny w taki sposób, że jest brakiem „domagającym się” dopełnienia przez inne znaczące, a następnie gest ten musi być powtórzony przez kolejne znaczące, które mają utworzyć językową strukturę, strukturę zawsze niespójną, bo brak nie może być w żaden sposób zapełniony, chyba, że iluzorycznie czyli wyobrażeniowo. Porządek symboliczny okazuje się zaprzeczeniem schematu strukturalnego oraz klasycznie psychoanalitycznej<sup>10</sup> tezy o słowach, które ukrywają nieredukowalne już i ostateczne nieświadome motywy nie-językowe. Jak pisał Paweł Dybel, u Lacana

[...] nie ma czegoś takiego jak „wewnętrzna”, przedjęzykowa prawda podmiotu, w której wyrażałaby się jego niezgłębiona istota, podczas gdy wszystko to, co mówi on o sobie i innych, jest już jej pochodną wypaczającą jej źródłową postać. O „wewnętrznej” prawdzie podmiotu możemy mówić jedynie o tyle, o ile już uzewnętrzniła się ona w języku.<sup>11</sup>

Lacan nazywa to zjawisko „ekstymnością”.

Zatem i u Foucaulta i u Lacana mamy do czynienia z założeniem o pewnej przypadkowości tego, że dyskurs ma taką a nie inną formę. Co ważne, obaj

wiedzieć jak czytać” (G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej. Edukacji TWP, Wrocław 2004, s. 83).

<sup>6</sup> Słynna Lacanowska wstęga Mœbiusa to dyskurs „układający się” wokół „braku”. „Brak” tym głównie różni się od pustki, że odgradza go właśnie od niej ów dyskurs, choć jednocześnie jest tym, co „powoduje” ów dyskurs. Na ten temat por.: J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (S XVIII), Seuil, Paryż 2006.

<sup>7</sup> J. Lacan, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (S II), Seuil, Paryż 1978, s. 286 i n.

<sup>8</sup> J. Lacan, *Les psychoses* (S III), Seuil, Paryż 1981, s. 370-371.

<sup>9</sup> Por. A. Doda, *Pośpiech i cynizm. Wokół teorii dyskursów Jacquesa Lacana*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003, s. 17.

<sup>10</sup> Chodzi o takie interpretacje freudyizmu, które zaproponowali np. Anna Freud czy Karl Jaspers.

<sup>11</sup> P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Universitas, Kraków 2006, s. 263.

myśliciele (Foucault przynajmniej w pewnym okresie) używają pojęcia nieświadomości jako „ustrukturyzowanej jak jakaś mowa” (Lacan) lub jako „poziomu, który wymyka się świadomości badacza, ale który pomimo to jest częścią naukowego dyskursu, podważając jego prawomocność i usiłując naruszyć jego naukową naturę” (Foucault)<sup>12</sup>. Dla Foucaulta nieświadomość jest nie wypierana, ale raczej przedpojęciowa, przez co działający człowiek „nawet nie domyśla się, że rzeczy mogłyby być inne”<sup>13</sup>. Trzeba zaznaczyć, dla potwierdzenia mojej tezy o częściowej zbieżności obu definicji, że dla Lacana nieświadome może być interpretowane jako pewien porządek uregulowany przez zespół reguł czy język w jego najpierwotniejszym, „najprawdziwszym” stanie (jako procesy metonimiczne i metaforyczne umożliwiające przyłączanie oraz zastępowanie znaczących), a więc jako sama struktura „odpowiedzialna” za konkretne mówienie, nieświadomie zakładana przez mówiącego. Podobnie jak Foucault, także i Lacanowska psychoanaliza w późniejszej fazie procesu terapeutycznego kładzie nacisk na demaskację owych reguł (a nie tylko subiektywnych, związanych z konkretnym podmiotem, treści), choć psychoanaliza rozumie te reguły nie tyle historycznie, co raczej uniwersalnie. Innymi słowy: nieświadomość dla obu badaczy francuskich jest warunkiem mówienia, jest językiem, który nie uświadamia się jako taki, ale który odpowiada za zakłócenia na poziomie świadomego, np. naukowego, mówienia i pisania.

Ponad to drugą uzasadnioną wątpliwość może wzbudzać odmienne (np. zdaniem Slavoj'a Žižka<sup>14</sup>) podejście w obu teoriach do tego, co istnieje poza lub przed dyskursem. Lacanowska koncepcja Realnego (luka w mówieniu wskazująca na „das Ding”, na Rzecz związaną w dużej mierze z popędem podmiotu) wydaje się nie-poststrukturalistyczna, w tym sensie, że poststrukturaliści kłąć by mieli większy nacisk na tekst niż na jakkolwiek rozumianą „realność”<sup>15</sup>. Niemniej trzeba pamiętać, że Foucault nigdy nie twierdził, że rzeczywistość ma naturę dyskursywną, lecz, jak nieco metaforycznie pisali Damian Leszczyński i Krzysztof Szlachcic, że gdy zmienia się *èpisteme* (np. z renesansowej na klasyczną) „świat rzeczy samych w sobie pozostaje niezmienny, lecz zmienia się świat zjawisk – a zmienia się dlatego, że zmieniają się ramy poznania i system kategorii”<sup>16</sup>. Z drugiej strony Lacan, podkreślał niesamodzielność Realnego w splecieniu

<sup>12</sup> M. Foucault, *Przedmowa do angielskiego wydania „Słów i rzeczy”*, [w:] *idem*, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa – Wrocław 2000, s. 45.

<sup>13</sup> Por. P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. T. Falkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 39.

<sup>14</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 184 i n.

<sup>15</sup> Taką tezę stawia też Agata Bielik-Robson, przy czym wskazuje ona na różnicę między Lacanowskim a Derridiańskim rozumieniem Realnego, Por. A. Bielik-Robson, *Zew dalekiego Boga: Lacan i symboliczne samobójstwo*, [w:] *eadem*, „Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności, Universitas, Kraków 2008.

<sup>16</sup> D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 288.

porządków imaginarnego, symbolicznego i realnego w węźle boromejskim. Zatem pozadyskursywna Realność zarówno u Lacana, jak i Foucaulta, wydaje się mieć nieco podobny, enigmatyczny status: pojawia się zawsze „po fakcie” (*apres coup*), jest absolutnie niepoznawalna poza językiem, który ją zarazem „zniekształca (dyskurs rządzi się własnymi prawami, nie odzwierciedla Realności) jest zatem różna od tego, co uważamy za „rzeczywistość”, jest decydująca w tym sensie, że wywiera konkretne skutki poprzez wpływanie na sferę symboliczną, ale dowiadujemy się o jej istnieniu jedynie dzięki dyskursowi. Innymi słowy, Realność nie stanowi tu założenia ontologicznego, a jedynie etyczne.

Argument Žižka, że poststrukturaliści istotnie różnią się do przedstawicieli szkoły lacanowskiej, gdyż powołują się na dzieła Nietzschego, a Lacan na Hegla wydaje się w tym kontekście mało przekonujący, skoro słoweński filozof interpretuje dialektykę heglowską w dość mało „heglowski” sposób:

Nie będąc opowieścią o postępującym naprzód przewycięzaniu [antagonizmu], dialektyka jest dla Hegla systematyczną rejestracją porażek wszystkich tego rodzaju wysiłków – pojęcie wiedzy absolutnej oznacza subiektywne stanowisko, które ostatecznie akceptuje „sprzeczność” jako wewnętrzny warunek wszelkiej identity.<sup>17</sup>

Ponad to Žižek w swoich późniejszych pracach bardzo często odwołuje się do Nietzscheańskich pojęć by wyjaśnić koncepcje Lacanowskie (przede wszystkim: przymusu powtarzania i popędu) co w świetle powyższych rozstrzygnięć jest nie tylko teoretyczną niekonsekwencją, ale być może świadczy o dyskusyjności pierwszej tezy<sup>18</sup>.

Jeszcze należy wspomnieć o rozumieniu podmiotu i związanego z nim dyskursu, których pojęcia u obu myślicieli także wydają się bardzo różnić. Według Lacana język stwarza podmiot jako zawsze jednostkową historię pragnienia (*desir*), funkcja podmiotowa (to, co zwyczajowo określa się jako podmiot) wydaje się zatem zawsze już niejako ahistorycznie ulokowana w teorii języka jako przyczyna wszelkiego sensu, Foucaulta natomiast interesują konkretne, historyczne „obrazy” czy „wcielenia” podmiotowości: przestępca, szaleniec, chory albo wreszcie podmiot pożądaný; zaś podmiot umieszczony jest tu w teorii historii jako pewnego rodzaju „dokument” wymagający badania genealogicznego<sup>19</sup>. Podmiotowość u Foucaulta (oczywiście słowo to, po ogłoszeniu „śmierci człowieka” nie pojawia się w pismach autora *Historii szaleństwa* niemniej *implicite* jest w pewien sposób zakładane) z pozoru wydaje się nastroczać większe problemy teoretyczne niż u Lacana, ponieważ jako pojęcie czysto historyczne nie jest miejscem tworzenia symbolicznych struktur, a procesy historyczne przebiegają jakby samoistnie, bez udziału podmiotu. Podmiot jest jedynie efektem subiektywizacji,

<sup>17</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. 19.

<sup>18</sup> Por. *ibidem*.

<sup>19</sup> Por. Ch.C. Lemert, G. Gillan, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1999, s. 133 i n.

„u-ja-rzmienia”<sup>20</sup>. W ostateczności można chyba zaryzykować tezę, że u Foucaulta podmiotowość zostaje zastąpiona przez ciało, a ciało z kolei jest oddzielone od działania historycznego (podmiot pragnący opisany w pierwszej części *Historii seksualności* jest dla Foucaulta takim samym konstruktem historycznym jak szaleniec). Ciało, wedle Foucaulta, nie musi mieć nic wspólnego z podmiotowością, jest raczej Realne w tym sensie, że nie pojawia się nigdy jako takie, ale zawsze jako symbolicznie ukształtowane.

Zagadką pozostaje pytanie: jaka siła wpływa na ciało w określony sposób czyniąc z niego podmiot? Jeśli pragnienie jest czymś wtórnym i „fałszywym” w odniesieniu do ciała, skąd się bierze? Jeśli dyskurs jest tylko siłą narzucany, kto go narzuca? Wyjaśnia to Foucaultowska koncepcja władzy. Władza jest przez Foucaulta rozumiana po nietzscheańsku – nie jako dyspozycja osoby lub grupy osób, ale zmienny układ anonimowych sił, które, można powiedzieć, nie mają właścicieli<sup>21</sup>. Władza skupiona lub rozproszona musi istnieć, skoro jedna siła bierze górę nad inną „władzy nie narzuca się zwyczajnie i po prostu, jak nakazu czy zakazu tym, którzy jej »nie mają« – ona w nich i ich blokuje, istnieje w nich i poprzez nich”<sup>22</sup>.

Sądzę, że pomimo opisanych powyżej różnic, koncepcja podmiotowości u Foucaulta i w psychoanalizie Lacana ma wiele wspólnego. Z pewnością wspólne jest im obu odejście od kartezjańskiego ideału samoświadomego „ja” i uprzywilejowanie sfer anty-racjonalnych rozumianych ogólnie jako zaburzające „logocentryczny” porządek siły, a także traktowanie podmiotu jako tego, w którym krzyżują się rozmaite wypowiedzi, który nie mówi a „jest mówiony” („pierwotne jest jakieś MÓWI SIĘ, anonimowy szept”<sup>23</sup>). Lacan pisał, że podmiot jest „co najwyżej zakładany” i nie musi być to wcale mniej radykalną tezą niż Foucaultowskie uhistorycznienie podmiotu, gdyż założenie o podmiocie jest wygodną praktyczną konstrukcją, nic nie mówi o jego istnieniu.

Przede wszystkim zaś podobne jest u obu francuskich myślicieli przekonanie o potrzebie absolutnej demaskacji zastanych przesądów epoki – Lacan postuluje rozhisteryzowanie podmiotu i wyzwolenie go z dyskursu Mistrza, zaś w ostateczności oczyszczającą konfrontację z Realnym-śmiercią-życiem, Foucault natomiast walkę z władzą upatruje w konieczności przemyślenia własnej terażniejszości poprzez badania przeszłych dziejów, która to terażniejszość dzięki takiemu odniesieniu powinna doprowadzić do odrzucenia językowej przemocy. Co ciekawe, uwolnienie człowieka spod presji albo po prostu symbolicznej albo wywieranej przez siły „naturalne” ma u obu filozofów dość

<sup>20</sup> Por. M. Proch, *Szaleństwo w diagramie Foucaulta*, [w:] *Zjawisko szaleństwa w kulturze*, red. M. Kasprowicz, S. Drelich, M. Kopyciński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 58-59.

<sup>21</sup> Por. B. Banasiak, *Mikrofizyka władzy* [[http://bb.ph-f.org/teksty/bb\\_mikrofizyka.pdf](http://bb.ph-f.org/teksty/bb_mikrofizyka.pdf)].

<sup>22</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Spacja, Warszawa 1993, s. 33.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, s. 84.

nieokreślony, wręcz mistyczny i etyczny charakter. Trudno bowiem konkretnie opisać jakie zmiany wywołuje w pacjencie ukończenie terapii (zmierzenie się z Realnym popędem) czy estetyczne zmienianie siebie (troska o siebie) przy braku jakichkolwiek wytycznych. Foucault pisał: „Dla mnie to, co musi być tworzone, nie jest człowiekiem, takim, jakim zaprojektowała go natura, albo, zgodnym ze swoją istotą, przeciwnie, musimy tworzyć coś, co jeszcze nie istnieje i o czym nie wiemy, w jaki sposób i czym będzie”<sup>24</sup> jakby przede wszystkim chodziło mu raczej o przekraczanie wszystkiego, co wiąże się z zastaniami, i tylko z tego tytułu podejrzanymi porządkami władzy. Innymi słowy: „walka z samym sobą, to walka z siłami narzucającymi nam tożsamość”<sup>25</sup>, która to walka polega na tym, by „zonglować maskami”<sup>26</sup>, choć walka, oczywiście nie kończy się na tym.

Dla Lacana celem terapii psychoanalitycznej nie jest jakkolwiek rozumiane uszczęśliwienie podmiotu czy konformistyczne przystosowanie go do otaczającego świata, ale heroiczne zwrócenie go ku „prawdzie” (autentyczności) Realnego. Realne u Foucaulta nie istnieje w takim stopniu jak u Lacana, nie jest tak mocno uwypuklane, sądzę jednak, że i u Foucaulta można mówić o etycznym akcie zwrócenia się ku Realnemu, jeśli Realne jest tym, co (według słów Lacana) jest wieczne i niezniszczalne, bo zawsze uporczywie powraca na to samo miejsce. „Nierozum – pisze Foucault – byłby wielką pamięcią ludów, ich wiernym związaniem z przeszłością; w nim historia byłaby ustawiczną współczesnością”<sup>27</sup>, nie chodzi tu jednak o archetypową tożsamość, gdyż „wspomniane archaiczne zachowania w takiej tylko mierze mogły się utrzymać, w jakiej uległy dewaluacji” i są widoczne „jedynie pod kątem retrospektywy”<sup>28</sup>. O ile dzieje ludzkie, badane przez genealogię „przystają być nieprzeniknionym podłożem wynurzającym się od czasu do czasu z fatalnej przypadkowości śmierci; uobecniają się po części na obszarze kontrolowanym przez wiedzę, poddanym interwencjom władzy”<sup>29</sup>, o tyle powrót „tego samego” może być rozumiany jako Realność zapomnianej siły życia i śmierci. Jak pytał Simon O’Sullivan:

Czy u Lacana i Foucaulta nie następuje odwrót od pewnego rodzaju podmiotowości [...] w kierunku czegoś odmiennego, być może bardziej obiektywnego? Jest to podmiot jako przedmiot, ale przedmiot szczególnie uprzywilejowany [...].<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Cyt. za: A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 197.

<sup>25</sup> B. Blesznowski, *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 155.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 140.

<sup>27</sup> M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987, s. 106.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>29</sup> M. Foucault, *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] *idem*, *Historia seksualności*, s. 98.

<sup>30</sup> S. O’Sullivan, *Lacan’s Ethics and Foucault’s “Care of the Self”: two diagrams of the production of subjectivity (and of the subject’s relation to truth)*, “Parhesia”, 2010, nr 10, s. 68.

I tak jak wedle Foucaulta ów „przedmiot” musi wydostać się spod władzy „seksu” („sidlom przeciwstawić ciała a przyjemności wiedzę – w ich wielorakości i możliwości oporu”<sup>31</sup>), tak dla Lacana istnieje różnica pomiędzy podążaniem podmiotu za własnym pragnieniem (*desir*), które może być jedynie sprowokowane przez zakaz<sup>32</sup>, a przekroczeniem go by trwać po stronie satysfakcji niedopuszczalnej dla świadomego *ego* (*moi*).

### Metodologia „histeryczna” (przeciw ideologii)

Lacan jako pierwszy psychoanalityk zakwestionował koncepcję rozwoju *ego*. Wbrew wszystkim niemal ówczesnym teoriom psychoanalitycznym (chodzi przede wszystkim o teorię *ego* Anny Freud oraz neopsychoanalizę) nie zgadzał się z interpretowaniem słynnej maksymy Freuda („wo Es war, soll Ich werden”) jako postulatu rozwoju świadomego *ego* kosztem sfery nieświadomej. Przeciwnie, jego zdaniem, prawda o podmiocie znajduje się poza świadomością, w sferze, gdzie króluje *jouissance*, innymi słowy: początkiem lub koniecznym warunkiem psychoanalitycznej terapii jest podważenie przez podmiot wielu, ułokowanych w świadomości prawd o sobie samym, które należą do porządku wyobrazeniowego (chodzi konkretnie o zmianę miejsca podmiotu w dyskursie wynikającą z zakwestionowania tegoż podmiotu jako spójnej całości). To usunięcie fundamentów wiedzy o świecie i o sobie samym, które powinno zmierzać ku przekroczeniu fantazmatu, jest zarówno nieprzyjemne, jak i (być może) niebezpieczne. Warunkiem wstępnym tak rozumianej terapii jest histeryzacja podmiotu. Histeryzacja polega na podważaniu przezeń alienującej wiedzy, poprzez którą „podmiot może żyć bez usłyszenia tego, o co chodzi”<sup>33</sup> i pozwala pytać, a „już samo pytanie jako takie jest histeryczne”, ponieważ to „histeria czyni nas mówiącymi”<sup>34</sup>.

Lacan rozwinął teorię czterech dyskursów w seminarium XVII<sup>35</sup>, gdzie przedstawił dyskursy Mistrza (Pana), Uniwersytetu, Histeryka i Analityka. Szczególnie ważne dla moich rozważań wydaje się porównanie dyskursu Mistrza z Histerycznym, z których to właśnie ostatni wiąże się z domaganiem wiedzy i, co ciekawe, charakteryzuje dociekania naukowe. Lacan utożsamiał status histeryka ze statusem podmiotu, który ma szansę dotrzeć do pustki: histeria to mianowicie taki stan, w którym dokonuje się „strategia zmiany”<sup>36</sup>. Histeryk odrzuca każdą

<sup>31</sup> M. Foucault, *Wola wiedzy*, s. 108.

<sup>32</sup> Por. J. Lacan, *Kanta Sadem*, przeł. T. Komendant, „Twórczość”, 1989, nr 8, s. 38-58.

<sup>33</sup> J. Lacan, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (S II), s.123.

<sup>34</sup> Por. G. Wajcman, *The Hysteric's Discourse*, „The Symptom” (online journal for lacan.com), nr 4/2003.

<sup>35</sup> J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse* (S XVII), Seuil, Paryż 1991.

<sup>36</sup> “[...] na tym opiera się aksjomat Lacanowskiej podmiotowości: [...] O ile elementarna, konstytutywna struktura podmiotowości jest histeryczna, tj. o ile histerię definiuje pytanie »Czym jestem dla przedmiotu w oczach Innego, dla pożądania Innego?«, o tyle konfrontuje nas z interpasywnością w najczystszej postaci:



domkniętą interpretację dlatego, że nie potrafi myśleć w kategoriach fundamentalnych, gdzie jakaś podstawa (niczym kartezjański Bóg) pozwalałaby na uzyskanie spójności wiedzy. Tylko ów gwarant, Lacanowski Wielki Inny jako całość (jako *A – Autre* nie przekreślone), o ile stanowi (jak u Kartezjusza) „nieświadome” założenie, może zaspokoić pragnienie wiedzy poprzez domknięcie dyskursu. Jeśli definitywnie zakwestionujemy ów Główny Symbol, jeśli stawiamy pełne (nie-puste) pytania, jesteśmy już rozhisteryzowani. Rozhisteryzowanie podmiotu to możliwość wykorzystania tego, co oferuje nam symboliczne jako takie. Istotną cechą porządku symbolicznego (istotą języka jako takiego, czyli jego „prawdziwą” postacią) jest pewien porządek w przepływie znaczących, które nie łączą się wedle prawa sensu, ale jedynie według „bezsensownych” mechanizmów metafory (substytucji) oraz metonimii (przesunięcia). Zatem konsekwentna histeryzacja to możliwość ujrzenia symbolicznego w jego właściwej funkcji, w jego ograniczeniu w stosunku do Realnego, które to spojrzenie doprowadzić ma do zmierzenia się z prawdą samego popędu. Jak zatem widać, u Lacana zakłada się pewien rozwój jednostki ludzkiej (psychoza jest jakby zatrzymaniem się na etapie porządku wyobrazeniowego, nerwica – symbolicznego), choć nieco odległy od etycznego „dorośnięcia do rzeczywistości”, które postulował Zygmunta Freud<sup>37</sup>. O ile Freud widział, przynajmniej według niektórych interpretatorów<sup>38</sup>, spełnienie swoich postulatów etycznych w swoistym pogodzeniu się z zasadą rzeczywistości i zamianie „rozkoszy instynktów” na „radość wiedzy”, o tyle dla Lacana ów ideał bycia w prawdzie uparcie pozostaje (używając określeń heglowskich) bardziej tragiczny i popędowo konieczny niż smutny i przypadkowy<sup>39</sup>.

Także Foucault wszystkie rozwiązania, które zaproponował, sytuował w kontekście problemu wiedzy i prawdy (a nie pragnienia, jak Deleuze<sup>40</sup>). Swoje badania historyczne oparł na dwóch metodach: archeologicznej oraz genealogicznej. Obydwie miały uchronić podmiot przed niebezpieczeństwem („nie twierdę, że wszystko jest złe, wszystko jest niebezpieczne”<sup>41</sup>), które stanowi wywierana przez dyskurs przemoc doświadczana przez człowieka jako istoty symbolicznej w społeczeństwie. Archeologia polega na zestawianiu pojęć tak, jak stwarzane są w strukturze dyskursu, jest „metodą analizy lokalnych dyskur-

---

czego historyczny podmiot nie jest w stanie zaakceptować [...] to przecucie, że Inny (Inni) postrzega go w pasywności jego Bycia” (S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, s. 181).

<sup>37</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, KR, Warszawa 1995.

<sup>38</sup> Por. na temat ideału freudowskiego jako w pełni świadomego swych ograniczeń ateisty (Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, a także pierwsze rozdziały *eadem*, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985).

<sup>39</sup> Por. P. Graczyk, *Rozwiązanie tragedii*, „Kronos”, 2010, nr 1, s. 98-112.

<sup>40</sup> M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka ...*, s. 77.

<sup>41</sup> M. Foucault, *Afterword: the Subject and Power*, [w:] H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 231-232.

sów<sup>42</sup>. Archeologia nie ukazuje jednak nakładania się archiwów i ich samych tak dobrze jak genealogia, gdyż pokazuje tylko nieciągłości i zmiany. Innymi słowy archeologia jedynie bada poszczególne przejawy funkcjonowania archiwum. „Genealogia współczesności” (Nietzsche), związana z koncepcją władzy/wiedzy, której wykładnia została po raz pierwszy sformułowana w *Porządku dyskursu*, ma na celu ukazanie wspólnego archiwum (możliwości dyskursu, struktury myślenia) danego czasu, a także ukazanie serii następujących po sobie dyskursów w celu zrozumienia w jaki sposób i jaka wiedza/władza determinuje pewne rozumienia rzeczy i praktyki społeczne z tym związane<sup>43</sup>. W *Porządku dyskursu* Foucault pisał:

[...] w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń [...].<sup>44</sup>

Owo „zawładnięcie” odbywa się poprzez różne rodzaje wykluczeń: zewnętrznych (np. po-platoński podział na dyskurs prawdziwy i fałszywy), wewnętrznych (np. rola komentarza czy intencji autorskiej) i wreszcie proceduralnej dostępności wypowiedzi<sup>45</sup>.

Foucault pisał: „Genealogia jest taktyką, która, wychodząc od opisanych w ten sposób [archeologicznie] dyskursów, wyzwala wiedzę ujarzmioną i robi z niej użytek krytyczny<sup>46</sup>. W związku z tak nakreśloną wizją słowa, które znaczą tylko dlatego, że jest na powyższe sposoby ujarzmiane, Foucault zaproponował kilka sposobów badania, i, jak twierdzą, sposoby owe w sensie filozoficznym grają rolę demaskatorską względem sił kształtujących dyskurs, a co za tym idzie, są zbieżne z Lacanowskim rozhisteryzowaniem, dokonanym jednak na „publicznym” gruncie historycznej metody (a nie „prywatnej” pracy nad sobą). Zasada odwrócenia (archeologiczna) nakazuje szukać cięć i zmian w miejsce źródeł dyskursu, zaś genealogiczne zasady nieciągłości, swoistości, zewnętrżności postulują: traktowanie słowa jako czystej gry znaczących (bez odniesienia do opisywanej rzeczy), które to znaczące do niczego nie odsyłają i rządzą się swoistymi dla dyskursu prawami<sup>47</sup>. Tym samym można powiedzieć, że Foucault przyjmuje brak

<sup>42</sup> M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*. Wykłady w College de France, 1976, przeł. M. Kowalska, Altheia, Warszawa 1998, s. 23.

<sup>43</sup> Por. Ł. Dominiak, *Nowy Foucault, czyli analiza genealogiczna* [<http://www.dialogi.umk.pl/nowy-foucault-analiza-genealogiczna.html>].

<sup>44</sup> M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 7-33.

<sup>46</sup> M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa...*, s. 23. Marek Kwiek tak wyjaśniał metodę Foucaulta: „Archeologia i genealogia to sposoby na osiągnięcie ethosu: dzięki archeologii próbujemy traktować nasze terażniejsze przesady jako zdarzenia historyczne tylko, dzięki genealogii, której nieodzowną częścią jest teoria władzy/wiedzy, próbujemy znaleźć sposoby transgresywnego przekroczenia naszej terażniejszości” (por. M. Kwiek, *Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii*, [w:] Nie pytajcie mnie kim jestem... Michel Foucault dzisiaj, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 226.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 37-38.

fundamentu (*arche*) jako filozoficzny punkt wyjścia swoich badań i założenie to, według słów Paula Veyne'a „zrewolucjonizowało historię”.

W miejsce podważania zastanych mitów historycznych, Foucault (aż do ostatnich rozdziałów *Historii seksualności*) nie przedstawił żadnych pozytywnych rozwiązań, a jedynie przekraczający warstwę ideologiczną stan pozostawania w zawieszeniu. Ideologia – fantazmat<sup>48</sup> to nie jedynie błędny obraz świata, ale po prostu każdy obraz świata jako w pewnym stopniu uporządkowana całość, coś na kształt „okularów”, przez które postrzegamy (i doświadczamy) rzeczywistość. Wszystkie przesady dotyczące naszej teraźniejszości determinują doświadczenie otoczenia, innymi słowy: zniewalają nasze czyny i myśli. Aby zdemaskować je jako przesady właśnie, Foucault posługując się opisaną wyżej metodologią sięgnął do historii. Innymi słowy: to, co Lacan uznawał za warunek wstępny terapii, jest u Foucaulta przekute w swoistą metodę badań historycznych i ma takie same konsekwencje filozoficzne (postawa antymetafizyczna jako szczególnie rozumiane „pierwszeństwo” słowa nad rzeczą).

Jedną z ważniejszych i rozwijanych konsekwentnie już od pojawienia się *Historii szaleństwa* tez, było przekonanie o specyficznym związku wiedzy z władzą, takim, że wiedza (w tym nauka) jest związana z dominacją jednych (normalnych) nad innymi (szalonymi, przestępcami czy seksualnymi odmieńcami). Wprowadzenie, jako konsekwencji tego założenia, pewnej podejrzliwej metody badań historycznych było także uhistorycznieniem („histeryzacją”) samej filozofii (a dokładniej rozważań teoriopoznawczych i antropologicznych), zaś uhisto(erycznieniem to, w końcu nie przez przypadek, doprowadziło „następców” Foucaulta do skrajnej, anty-fenomenologicznej teorii tzw. silnego programu socjologii wiedzy.

## Podziały triadyczne w onto- i filogenezie

Szymon Wróbel pisał: „Czasami odnosi się wręcz wrażenie, że Foucault przenosi większość rozważań Freuda z przestrzeni aparatu psychicznego w przestrzeń aparatu społecznego”<sup>49</sup>. Myślę, że dałoby się powtórzyć to zdanie zastępując „Freuda” „Lacaniem”. Chyba nie budzi ono wątpliwości w odniesieniu do pro-

<sup>48</sup> Paul Veyne tak charakteryzuje ideologię, zgodnie z tym samym pojęciem użytym przez Foucaulta: „to nobliwy i mglisty styl zdalny do idealizacji praktyk pod pozorem ich opisu, to swego rodzaju szeroka draperia, która zakrywa osobliwe i różnorodne kontury rzeczywistych i następujących po sobie praktyk” (P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię...*). Natomiast pojęcie ideologia stosuję tutaj w następującym znaczeniu: „sposób, w jaki społeczeństwo »konstruuje« swoje widzenie świata i rzeczy w nim istniejących. Ideologia w tym ujęciu nie jest maską nałożoną na rzeczywistość i zniekształcającą ją zgodnie z »ukrytym« interesem danej klasy lub grupy społecznej. Ideologia jest w pewnym sensie samą tą rzeczywistością, tak iż poza nią nie »ukrywa się« już nic więcej” (por. P. Dybel, *Fantazmaty ideologii*, [w:] S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. XIV). Trzeba zaznaczyć, że omawiani autorzy używają pojęcia „ideologia” w odmiennych znaczeniach. W artykule stosuję je w znaczeniu zbliżonym do kantowskich „kategorii”, ponieważ wydają się wspólne myśleniu (nie zaś użytym pojęciom) obu badaczy. Foucault nieraz dla tak rozumianej ideologii używa pojęcia „dyskurs”.

<sup>49</sup> Sz. Wróbel, *Oddać sprawiedliwość psychoanalizie. Foucault czyta Freuda*, „Kronos”, nr 1/2010, s. 138.

blemu „histeryzacji”, twierdzą jednak, że u obu myślicieli widoczne są także, pomimo używania tych samych słów w zupełnie odmiennych znaczeniach, bądź używania całkiem innych słów, pewne analogie pomiędzy fazami onto- i filogenezy, tj. kształtowaniem się podmiotu w jego relacji do języka (chodzi o podmiot zakładany, który jest implikowany w swojej funkcji) (Lacan) i przemianami w dziejach społeczeństwa (Foucault).

Zacznę od pojęć takich jak: potrzeba (*besoin*), domaganie (*demande*) i pragnienie (*désir*), które pojawiają się w pismach obu myślicieli. Dla Lacana *besoin* to tyle, co fizjologiczna potrzeba (np. głód). Kiedy potrzeba jest artykułowana, to z samego tego powodu, staje się wyalienowana – każde mówione słowo jest żądaniem i zakłada istnienie innego, ku któremu mówienie jest kierowane. Odpowiedź innego na to żądanie nie jest przyjmowana po prostu jako satysfakcja potrzeby, ale jest odpowiedzią na wołanie, jest przyjęta jako dar albo dowód miłości. Nie ma adekwatności między potrzebą a żądaniem, które ją przekazuje. Odległość między potrzebą a żądaniem konstytuuje pragnienie. Pragnienie nie jest apetytem (jak potocznie mówi się o pragnieniu głodu), lecz jest wiecznym efektem artykulacji symbolicznej. Pragnienie jest ekscentryczne i nienasykalne, wieczne i nieśmiertelne jak mowa i mówienie, w które człowiek został wprowadzony. Każde pragnienie jest pragnieniem Innego (Innego i ku Innemu) artykułowanym do obiektu, który jest przyczyną pragnienia, mianowicie do wiecznie „utraczonego” obiektu (oznaczanego przez małe *a* (objet le petit *a*). Obiekt – przyczyna pragnienia nie istnieje w sensie ontologicznym, ale wytwarzana jest przez brak (*le manque*) czyli nieodpowiedniość dyskursu wobec konkretnej potrzeby, jest paradoksalnie przyczyną i efektem sytuacji, w której człowiek mówi.

Dla Foucaulta, jak się okazuje, te podstawowe trzy pojęcia opisujące kondycję ludzką i sposoby zależności między podmiotowością a otaczającym światem, choć są umieszczane w bardzo konkretnym historycznym kontekście i nie mają roli tak istotnej (ahistorycznej, co Foucault zarzucał psychoanalizie) w rozwoju człowieka, uchwytyją coś z dziejów realizacji ludzkich potrzeb i pragnień. Na początku (XVIII w.) model społecznych uwarunkowań oparty był na odczuciu (*besoin*) głodu, ponieważ zaspokojenie głodu było jedyną odpowiedzią na taką naturalną potrzebę. Kiedy potrzeba przekroczyła swoją „naturalność”, oświeceniowa teoria wymiany ustąpiła nowoczesnej antropologii filozoficznej, tym samym dokonało się paradoksalne wejście człowieka w dialektykę produkcji (pracy), która doprowadziła do pojawienia się domagania (*demande*). Na tym jednak nie koniec. Nastąpiło kolejne przejście od domagania do pragnienia (*désir*), które to pragnienie nie mieści się już w ramach modernistycznej wizji świata. Dziś decyzyjną rolę gra seksualność, która umożliwia nam nie tylko zdemaskowanie rzekomej represywności „seksu” opisywanej w *Woli wiedzy*, ale także jego transgresję. Foucault pisał: „pojawienie się seksualności jako fundamentalnego problemu oznacza transformację filozofii człowieka pracy w filozofię »istoty,

która mówi»<sup>50</sup>. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że transgresja nie jest możliwa poza prawem, które ją niejako funduje, okaże się, że Lacan i Foucault mają bardzo podobną wizję seksualności („seksu”), która zależy wyłącznie od zakazu pod adresem istoty mówiącej, a transgresja nie polega wcale na powrocie do jakichś niezapośredniczonych przez język, pierwotnych doświadczeń, lecz odbywa się w samym języku (Foucault pisał o tym m.in. w *Przedmowie do transgresji*<sup>51</sup>).

Nie wolno przy tym zapominać, że historia dla Foucaulta jest „czynieniem różnic” a nie po prostu pisaniem fikcji czy prawdy, zmienia naszą teraźniejszość mniej zaś wiedzę o przeszłości. Jest procesem analogicznym do Lacanowskiego uzyskiwania dostępu do „prawdy”, nie do rzeczywistości („w anamnezie psychoanalitycznej nie chodzi o rzeczywistość, ale o prawdę, ponieważ skutkiem mówienia pełnego jest uporządkowanie przypadków przeszłości przez nadanie im sensu przyszłych konieczności”<sup>52</sup>). Tym samym traktowanie epoki wiktoriańskiej jako represyjnej dla seksualności byłoby jakimś rodzajem psychoanalitycznego wyparcia, bo dla Foucaulta (podobnie jak dla Lacana) nie jest ważne tylko to, co się mówi, ale przede wszystkim sam akt mówienia: kto i dlaczego mówi, jaki ma w tym interes, co chce osiągnąć mówiąc to, a nie co innego. Chodzi więc Foucaultowi o to, by powrócić do „źródeł”, do momentu, w którym fikcja i prawda, szaleństwo i rozum nie były jeszcze od siebie oddzielone, chce by jego teksty w paradoksalny sposób ukazywały tę „podwójność”.

Inny rodzaj pojęciowości triadycznej wykorzystanej przez Lacana i Foucaulta, choć oczywiście także w odmiennych kontekstach wiąże się z wyróżnionymi przez francuskiego psychoanalityka trzema porządkami, które można wiązać z rozwojem (w sensie zmian, nie postępu) podmiotowości (jednostki). Porządek wyobrazeniowy charakteryzuje stadium lustra i pojawia się najwcześniej, porządek symboliczny to późniejsza możliwość kwestionowania i zmieniania lustrzanych obrazów, zaś porządek Realny pojawia się dopiero jako luka w symbolicznym (i dzięki symbolicznemu) i jest tym, co Lacan nazywa rzeczą (*das Ding*). Porządek wyobrazeniowy charakteryzuje się przewagą sztywności doznań zmysłowych nad elastycznością słowa – dominuje w podmiotowości psychotycznej (nie przechodzącej przez stadium lustra wskutek niezastnienia fundującej prawo funkcji ojcowskiej). Porządek ów przepełniają relacje agresji i erotycznego napięcia („na początku była rywalizacja”<sup>53</sup>), postrzega się w nim innych jako zagrożenie, inny „neguje, dosłownie zabija”<sup>54</sup>, a ciało pozostaje żywe, nie do końca zdominowane przez martwy porządek symboliczny, dlatego łatwo ulega dominacji ze strony popędów. Język, którym mówi psychotyk jest językiem nie-metafo-

<sup>50</sup> M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D.F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 49-50.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 29-52.

<sup>52</sup> J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paryż 1956, s. 48.

<sup>53</sup> J. Lacan, *Les psychoses* (S III)..., s. 51.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 236.

rycznym, tzn. funkcjonuje bardziej jako materialna rzecz niż symbol i bardziej włada podmiotem niż sprawuje rolę narzędzia. Podmiot wkracza w porządek symboliczny dzięki pierwszemu „zapikowaniu” (złączeniu znaczącego ze znaczeniem), które psychoanaliza wiąże z wyparciem a charakteryzuje tę sferę przewaga operacji czysto językowych (myślenie, wątpienie) nad działaniami w rzeczywistości pozawerbalnej. Choć oczywiście operacje te dokonują się w zamierzeniu w (pozornym) odniesieniu do zewnętrznego świata jako jego opisywanie i tłumaczenie, następuje tutaj coś na kształt zastąpienia przestrzeni życia (i ciała) martwością języka. Porządek Realny (konfrontacja z nim jest celem terapii) może być doświadczany tylko za pośrednictwem symbolicznego jako luka, niespójność, pomyłka, symptomy zwiastujące (pomimo swojej językowej natury) nieredukowalność popędu i ciała do procesów semiotycznych.

Wydaje mi się, że myśleniem Foucaulta, pomimo deklarowanych postulatów o nieciągłości i materialności dyskursu także rządzi sekwencja „triadyczna”. Oczywiście strategię władzy, w ścisłym tego słowa znaczeniu, pozostają w obrębie Lacanowskiego porządku symbolicznego, niemniej chodzi mi o pewne schematy myślenia nieuchronnie doprowadzające do wspomnianego trójpodziału. Wyróżnił Foucault trzy rodzaje funkcjonowania (strategie) władzy, które określił jako Prawo, Dyscyplinę i Bezpieczeństwo. Kiedy o pierwszym z nich pisał: „Prawo operuje w obszarze wyobrażenia, ponieważ aby się wyrazić, musi stale wyobrażać sobie wszystkie czyny, które mogłyby zostać popełnione, choć nie powinny. Wyobraża sobie to, co negatywne”<sup>55</sup>, oczywiście inaczej niż Lacan rozumiał owo „wyobrażenie”, niemniej „negatywność” jako oczekiwanie agresji ze strony poddanych przywodzi na myśl Lacanowski porządek imaginarny. Poddani, opisywani jako nierozumna, niezróżnicowana masa, istniejąca jedynie jako potencjalne zagrożenie dla władcy oraz jako jego własność, byli bez skrupułów poddawani karom, które „ćwiartowały, piętnowały, wystawiały za życia lub po śmierci na widok publiczny”<sup>56</sup> umęczone żywe ciała. Podobnie „wyobrażeniowa” jest charakterystyka *épisteme* renesansowej przedstawiona w *Archeologii nauk humanistycznych* jako nieoddzielającej słów i rzeczy, „słów i znamion, opowieści i charakterów, dyskursów i kształtów”<sup>57</sup> (różnicującej jedynie komentarz i Tekst Pierwotny), gdzie język jest „absolutnie otwarty”, nie tyle przedstawia, co „egzystuje niczym materialne pismo rzeczy” zaś jego relacją do rzeczy jest podobieństwo. Wreszcie analogiczne wydaje się przedstawione w *Historii szaleństwa* pewne uprzywilejowanie szalonych („Średniowiecze i renesans wyczuwały we wszystkich słabych miejscach świata groźbę niedorzeczności”<sup>58</sup>), którzy mogą dostępować nadnaturalnego

<sup>55</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 69.

<sup>56</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 12.

<sup>57</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 48.

<sup>58</sup> Por. M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, s. 137 i n.

oświecenia, gdyż ogólnie można określić pierwszą z trzech opisanych „epok” kultury zachodniej jako nie opierającą się na totalnym wykluczeniu. Nieodparcie przychodzi to na myśl tezę o Lacanowskim niezróżnicowaniu i pierwotnej pełni doświadczenia między matką a dzieckiem, które (doświadczenie) pozostaje żywe, o ile nie przekroczymy *imaginarium*.

Porządek Dyscypliny, wnikliwie opisany w książce o historii więziennictwa, zmienia poddanych w pilnowanych lub normalizowanych i wyklucza z ram racjonalnego dyskursu szaleńca, jako tego, który nie przestrzega norm językowych i społecznych. Zmieniają się też owe normy, ponieważ język nabiera swojej funkcji symbolicznej i zaczyna opierać się na dualnej relacji znaczące-znaczone. Staje się przezroczysty, „konstytuuje jako opisywalną i równocześnie podległą ładowi pewną dziedzinę empirii”<sup>59</sup> czyli „naturę prześwieconą językiem”, stwarza opis w pojęciach „imion pospolitych” – uniwersalnych i jednocześnie, inaczej niż w poprzedniej „epoce”, arbitralnych nazw rzeczy, a jego funkcją jest odzwierciedlanie. Główną cechą epoki klasycznej jest umieszczanie wszystkiego w symbolicznej siatce, klasyfikowanie, które sprawia, że poszczególne elementy nabierają znaczenia ze względu na swoje miejsce w hierarchii. Paradoksalnie, klasyfikacja rozpoczyna proces indywiduacji podmiotu. Foucault pisał:

Dyscyplina to sztuka rangi i technika zmiennej aranżacji. Indywidualizuje ciała lokalizując je – nie przez trwałe osadzenie, ale przez dystrybucję i włączenie do obiegu w pewnej sieci relacji.<sup>60</sup>

W siatkę „imion własnych” zostają złapani szaleniec i zbrodniarz, co powoduje, że kary i stosunek do szaleńca przybierają formę postrzeganą dziś jako bardziej „humanitarna”: „kara opuszcza nieledwie dziedzinę codziennej percepcji, by wejść w zakres świadomości abstrakcyjnej”<sup>61</sup>, staje się nieustannym naprawianiem, moralnym i społecznym leczeniem.

Dyscyplina operuje w obszarze jak gdyby komplementarnym wobec rzeczywistości. [...] W przestrzeni dyscyplinarnej próbuje się wytworzyć przeciwwagę dla tej rzeczywistości w postaci przepisów i nakazów tym bardziej sztucznych i opresyjnych, im bardziej rzeczywistość trwa niezmienną, nieskłoną do współpracy.<sup>62</sup>

Foucault tak charakteryzował nowoczesność:

Z wnętrza języka doświadczanego i przemierzanego jako język, w grze możliwości napiętych do granic, wyłania się fakt, że człowiek jest „skończony” i że osiągając szczyt wszelkiego możliwego słowa, dociera nie do swojego centrum, lecz do granic tego, co go ogranicza: do obszaru, gdzie krąży śmierć, gdzie wygasa myśl, gdzie nieskończenie cofa się obietnica źródła.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 50.

<sup>60</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 173.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>62</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium...*, s. 69-70.

<sup>63</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 344.

Innymi słowy: na marginesach klasycznych tabel pojawił się typ niemożliwy do precyzyjnego sklasyfikowania – „potwór”. Spotkanie ze śmiercią nastąpiło kiedy załamała się *épisteme* klasyczna: język stracił swoją funkcję odzwierciedlania rzeczy i rozpoczął autoprezentację; rzeczywistości ludzkich pragnień, wskutek nieskuteczności językowo ustalonych działań naprawczych, pozwolono prowadzić grę samej z sobą (pomijając działania szaleńca i zbrodniarza), jak gdyby biorąc pod uwagę jej odmienną od językowej Realność, związaną z czasowością i przypadkowością (Lacane *tuché*), pojawiła się „populacja naznaczona przez naturalność pragnienia”<sup>64</sup>. Dopiero w obszarze tego, co Foucault nazywa Bezpieczeństwem możliwa jest wolność, konfrontacja z Realnym, a zatem tu dopiero możliwa jest jego etyka, wcześniej podporządkowana religii (Prawo) albo zasadzie rozdzielania rozumnego (Dobro) od nierozumnego (Zło) (Dyscyplina). Wobec tak zarysowanej możliwości strategii wolnościowych pojawia się ważne pytanie: czy opór mieszczący się w strukturze władzy nie jest tej władzy tylko i wyłącznie wyrazem? Czy, jak pisze Charles Taylor: „nie może istnieć taka rzecz jak prawda niezależna od swojego reżimu, chyba że będzie to inny reżim”<sup>65</sup>? Foucault twierdzi, że tam, gdzie istnieje władza, istnieje też lokalny opór, istotne, by opór ten stał się postawą etyczną. Jak mamy rozumieć ten etyczny opór? Od razu wyjaśniam: jako oparty na mowie pełnej, a nie na transcendentnych zasadach.

## Postawa etyczna

Etyka Foucaulta jest indywidualistyczna, jak pisze Maria Daraki: „Nie ulega wątpliwości, że protest przeciwko ciężarowi, jakim na człowieku kładą się czynniki »starsze niż jego narodziny«, płynie ze strony pojedynczego podmiotu”, dalej zaś autorka twierdzi, że postawa taka wiąże się z postrzeganiem dyskursu jako wyłącznie zniewalającego, będącego dziełem „różnorodnych strategii władzy” – „Idea samobudowania się podmiotu nawet przez myśl nie przechodzi Foucaultowi”<sup>66</sup>. Daraki stwierdza: „wiara autora w moc konstytuującą wyłącznie dyskursów represywnych znosi margines wolności, jaki przyznaje ludziom hipoteza aktywnej siły dyskursów”<sup>67</sup>. Podobne stanowisko prezentuje Ewa Domańska odpowiadając na pytanie: „Co zrobił z nami Foucault?”, pisze wprost, że jego teoria: „okazuje się przydatna do budowania przestrzeni oporu, ale niezdolna do odbudowy siebie i społeczności po zakończeniu walki z uciskiem, wobec którego się buntowała”<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium...*, s. 93.

<sup>65</sup> Ch. Taylor, *Foucault o wolności i prawdzie*, [w:] Nie pytajcie mnie kim jestem..., s. 99.

<sup>66</sup> M. Daraki, *Michela Foucaulta podróż do Grecji*, [w:] XX wiek – przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej, przeł. I. Kania, Kraków 1991, s. 293-294.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 295.

<sup>68</sup> E. Domańska, *Co zrobił z nami Foucault?*, [w:] *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska, M. Loba, Poznań 2010, s. 71.



Czy faktycznie tak jest (zarzut dotyczyłby wówczas nie tylko Foucaulta, ale także innych francuskich poststrukturalistów, włączając w to Lacana)?

Problem, jak sądzę, zasadza się na tym, czy istnieje coś takiego jak dyskurs o dyskursach (metajęzyk, jakościowo inny od języka) oraz czy dyskurs demaskujący jest takim samym rodzajem mówienia, co dyskursy represywne. Co ciekawe, pozytywna odpowiedź na to ostatnie pytanie stwarza możliwość odrzucenia zarzutów krytycznych wobec poststrukturalistów.

Pomysł Foucaulta zdaje się zyskiwać na jasności, gdy przywołamy Lacanowską tezę o nieistnieniu metajęzyka i podziale mówienia na pełne i puste. Słynne stwierdzenie o nieistnieniu metajęzyka, mówi, że różnica istnieje w samej wypowiedzi, a nie pomiędzy różnymi typami wypowiedzi, tzn. każda wypowiedź ujawnia swój rozziw, bo ustanawia się wokół znaczącego znaczących ( $\Psi$ ) i jest zawsze mową podmiotu podzielonego z sobą samym<sup>69</sup>. Nie da się ustalić różnych poziomów dyskursu, ponieważ każdy poszczególny jest już sam w sobie podzielony, nie mówi jako treść tego, co podmiot „chciał” powiedzieć, nie jest zgodny ani z intencją ani z jakkolwiek inaczej rozumianym znaczeniem mówienia. Przestrzeń dyskursów jest zatem „płaska”, pozbawiona hierarchii czy zróżnicowania, w tym sensie, że każdy z nich różni się istotnie jedynie od siebie samego. Nie jest to jednak „zapętlenie” się wewnątrz wymiaru dyskursywnego. Ta teza nie oznacza bowiem, że każde mówienie ocenia się w psychoanalizie tak samo, przeciwnie, Lacan odrzuca mówienie puste, które odpowiada pojęciu komunikacji potocznej i charakteryzuje się ciągłością oraz spójnością, a w zamian proponuje dyskurs pełny, który polega na przerywaniu ciągłości, zakwestionowaniu tego, co wydawało się najbardziej oczywiste (a dokładniej zakwestionowaniu oczywistych tez egzystencjalnych, nie dowolnych, a dotyczących samego siebie i świata). W *Etyce psychoanalizy*, gdzie zostają rozróżnione podmiot wypowiedzi i historyczny podmiot wypowiedzenia, Lacan pisze, że Realne jest wykluczone z mowy, niemożliwe do wyrażenia, ponieważ jest samą różnicą między poziomem aktu wypowiedzi i tego, co w niej wypowiedzane<sup>70</sup>. Mówiąc słowami Charlesa Shepherdsona, które odnoszą się zarówno do „stylu” Lacana, jak i Foucaulta: mówienie puste jest „iluzją [...], która oddziela nas od prawdy, [jest] jak zniekształcony lustrzany obraz, który zniewala nas w chwili alienacji”<sup>71</sup>, mówienie pełne wiąże się z tym, że pokazuje nam (z powodu swojej nieprzejrzystości), że „nie ma rzeczywistości albo, że rzeczywistość sama jest odwróconym [wyobrażeniowym] obrazem, w którym nie jesteśmy już u siebie w domu”<sup>72</sup>. Czy nie podważa to prostego i dość powszechnego podziału dyskur-

<sup>69</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. 184 i n. Na ten temat także por.: P. Dybel, *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*, „Literatura a na Świecie”, 2003, nr 3-4, s. 310-313.

<sup>70</sup> J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (S VII), trans. D. Porter, Routledge, London 1997, s. 64.

<sup>71</sup> C. Shepherdson, *History and the Real. Foucault with Lacan*, „Postmodern Culture”, 1995, v. 5, no. 2.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

sów na psychoanalityczny i archeologiczny, na dyskurs prawdziwy i „jedynie” skuteczny, albo innymi słowy: na freudowski i nietzscheański?

Sądzę, że podważa, jeśli weźmiemy pod uwagę co takiego właściwie Lacan ma na myśli, kiedy mówi o pełnej mowie. Jeśli bowiem prawda jawi się Lacanowi jako przynależna wyłącznie aktowi, a nie treści wypowiedzi, to jest jedynie autentycznością czyli niezgodą na jakąkolwiek prawdę, albo inaczej: konfrontacją z pustką po zakładanym wcześniej podmiocie. Czy w takim pustym miejscu możemy jeszcze szukać prawdy o „ja”? Oczywiście, nie. Etyka Lacana jako przekroczenie fantazmatu i konfrontacja z popędem polega po prostu na pogodzeniu się z tą niekomfortową sytuacją, na pewnego rodzaju wolnym wyborze drogi obranej przez popęd, który wcale nie przestaje być przez to obcym, z punktu widzenia klasycznego podmiotu, „ciałem” czyli czymś zewnętrznym. Popęd jest tylko anonimową siłą, jeśli cokolwiek go zaspokaja to czynność, działanie, nie zaś żadna konkretna opowieść czy rzecz (mówiąc prosto w odniesieniu do np. głodu: akt jedzenia, nie zaś posiłek). Tym samym teoria Lacana stara się przybliżyć nas do tego, co później wprost zaproponuje Foucault – do zgody na stanie się siłą aktywną przeciwko mirażom prawdy. Alenka Zupancic przekonująco wyjaśnia, że dla późnego Lacana doświadczenie *jouissance* istnieje właściwie w każdym akcie, czy tego chcemy, czy nie, zatem prościej jest się z tym zgodzić niż szukać jakichś szczególnych wymówek lub powodów dla nakierowanego na cel działania<sup>73</sup>. Etyka Lacana choć jest drogą rozpoczętą przez siłę pragnienia, podkreślam to raz jeszcze, okazuje się jedynie zgodą, przyjęciem odpowiedzialności za dokonane akty, to nietzscheańskie „wielkie tak” wobec zdarzeń oraz zaakceptowanie konieczności popędu jako swojej własnej konieczności, wbrew logice pragnienia.

Analogicznie: mówienie pełne może być traktowane u Foucaulta jako sposób uprawiania dyskursu, który ocala wolność poprzez podważenie relacji wyobrażeniowych i pozostawienie dyskursu otwartym, czy (jak określał to Foucault) nadając mu rolę „skrzynek z narzędziami”, które można

[...] otworzyć, posłużyć się jakimś zdaniem, jakąś myślą, analizą jak śrubokrętem czy dłutem w celu dokonania krótkiego spięcia, zdyskwalifikowania systemów władzy, nie wyłączając tych, w których książki [samego Foucaulta] wyszły...<sup>74</sup>

Foucaultowi nie chodzi o to, by poinformować nas jak naprawdę było w przeszłości, lecz (podobnie jak w terapii lacanowskiej) by tę przeszłość przepracować w nowy sposób, nie stawiając siebie samego w idealności bezczasu, ale w konkretnym, teraźniejszym, historycznym miejscu. „Genealogia oznacza, że zaczynam moje analizy od pytania umiejscowionego w teraźniejszości”<sup>75</sup>. Nieprzezroczystość pism Lacana ma, jak sądzę, bardzo podobną rolę: można

<sup>73</sup> Por. A. Zupancic, *Ethics and Tragedy in Psychoanalysis*, [w:] eadem, *Ethics of the Real*. Kant and Lacan, Verso, London 2000, s. 170-248.

<sup>74</sup> Słowa Foucaulta z rozmowa z autorem w: *Des suppliques aux cellules*, „Le Monde”, 21.02.1975, s. 16.

<sup>75</sup> M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings*. 1977–1984, ed. L.D. Kritzman, Routledge, New York 1988, s. 262.

nawet interpretować dyskurs samego Lacana jako domagający się dopełnienia analitycznego, jako urywaną mowę pacjenta, który mówi coś innego, niż pozornie sensowny przekaz i tym samym powinien być raczej wykorzystany przez czytających (słuchaczy) do przewartościowania własnego obrazu świata niż dosłownie „rozumiany”<sup>76</sup>. Dyskurs Lacana i Foucaulta nie jest prawdziwy (nie odzwierciedla tzw. „rzeczywistości”), ale nie jest też fałszywy: pokazuje nam poprzez samą swoją paradoksalną formę, że dyskurs jest rzeczywistością, w której żyjemy i nie sposób tak po prostu stanąć na zewnątrz niej, by ją opisać („metajęzyk nie istnieje”). Dyskurs jest „dziwnym” bytem, bo choć każe mu się odzwierciedlać rzeczywistość, jest on jednocześnie tej rzeczywistości częścią. Foucault później doda, że może nam służyć, lub nas zniewalać.

Wspomniani badacze (Daraki, Domańska), którym brakuje konstruktywnych rozwiązań w myśleniu poststrukturalistycznym, domagają się porzucenia wszystkiego, co wydaje się największym osiągnięciem tego nowego sposobu uprawiania filozofii. Bo czyż nie chcieliby oni by Lacan oraz Foucault zaproponowali nam konkretne rozwiązania posługując się mową pustą? Ale czy owa pusta mowa może być jakimkolwiek środkiem zaradczym, skoro poststrukturalizm taką właśnie mowę wiąże z kolejnym rodzajem zniewolenia i pozostawianiem w fikcyjnie wyobrażonym dyskursie, który bierzemy za adekwatny wobec „nieskłonnej do współpracy” rzeczywistości? Czy owe puste, „prawdziwościowe” dyskursy nie poniosły już druzgocącej klęski, widocznej zwłaszcza wtedy, gdy próbowano zmieniać rzeczywistość wedle ich zbyt „gładkich” diagnoz i zaleceń?

*Bogna Choińska*

### **Is Foucault a Lacanist and Lacan a Poststructuralist?**

*Abstract*

The aim of the article is to compare several passages of works of two French thinkers whose views, in my opinion, show some interesting coincidences concerning the concept of freedom (Foucault) and ethics of the Real (Lacan). It is quite astonishing because Michel Foucault, although he was constantly calling for “doing justice to Freud,” seemingly became later an enemy of psychoanalysis and he took a critical attitude towards psychoanalysis in *History of sexuality*. Nevertheless, it seems that the concept of freedom by Foucault and the ethics of the Real have a very important

<sup>76</sup> Por. J. Dor, *Introduction do the Reading of Lacan. The Unconscious is Structured Like a Language*, trans. J. Feher-Gurewich, S. Fairfield, Other Press, New York 2011, s. 21-25.

point in common: to unmask the imaginary orders, to go through the phantasm (“ideology,” discourse), to confront with the power of the drive. This strategy lies in the fact that the subject who knows should simply change itself into the subject who does not know and finally into the subject as an empty space.

*Keywords:* Foucault, Lacan, the Real, freedom, ethics.