Karina Stasiuk-Krajewska
Uniwersytet Wrocławski

O dyskursie, dyskursach i komunikacji (w kulturze popularnej)

Podstawowym teoretycznym (choć to teoria bliska myśleniu potocznemu) i metodologicznym założeniem niniejszego tekstu jest przeświadczenie, że rzeczywistość społeczna, a więc także komunikacja, nie jest tak prosta, jak mogłoby się wydawać przy powierzchownym jej oglądzie. To oczywiście założenie banalne, które interpretować można na rozmaite sposoby i które — być może — stoi u podstaw nauk społecznych. Podobnie, truizmem w teorii komunikacji jest teza, że komunikacja to zjawisko społeczne: stwierdzenie wzajemnej korelacji między rzeczywistością komunikacyjną a rzeczywistością społeczną. Teza ta jednak, w swej specyficznej postaci, jest istotna dla moich rozważań. Oczywiście, komunikacja warunkuje istnienie społeczeństwa, społeczeństwo zaś warunkuje istnienie komunikacji (cokolwiek — wobec trudności z definiowaniem obu terminów — teza ta miałaby znaczyć). Moje założenie idzie jednak, jak się wydaje, dalej — w kierunku utożsamienia komunikacji i rzeczywistości społecznej. Komunikacja jest w tym ujęciu swoistym modusem systemu społecznego, ale także czymś więcej. „Proponuję — pisze Michel Fleischer — zaprojektowanie, jako nadrzędnej i integratywnej dziedziny, nowej nauki o komunikacji, skonceptualizowanej w tej sposób, że opisuje ona i bada zjawiska społeczne, gdyż tylko te zjawiska stosują komunikację[1]. […] Powodem komunikacji jest funkcjonowanie komunikacji w celu zachowania systemu społecznego, który ze swej strony stabilizuje komunikację"[2].

Rzeczywistość społeczna i komunikacja pozostają więc w nierozerwalnych związkach i relacjach, wzajemnie się warunkując, w istocie: konstytuują się wzajemnie lub

[1] M. Fleischer, *Ogólna teoria komunikacji*, Wrocław 2007, s. 18.
[2] *Ibidem*, s. 19.

Dziennikarstwo i Media 4, 2013
© for this edition by CNS

też — idąc jeszcze dalej — po prostu są tożsame. Jaki jest mechanizm owych relacji, owego utożsamienia? Jak komunikacja zachowuje system społeczny, jak system społeczny stabilizuje komunikację? Jak komunikacja jest systemem społecznym, a system społeczny komunikacją? Zadając te pytania, odchodzę oczywiście od, istotnych dla wcześniej cytowanego stanowiska (zwanego czasem rozsądnym konstruktywizmem) cech. Jesteśmy jednak nadal blisko semiotyki (rozumianej tutaj jako nauka o społecznym konstruowaniu i rekonstruowaniu sensów/interpretacji). „Kiedy rozpoczyna się komunikacja, powstaje tym samym obiekt i jest odtąd obecny. Skąd mógł on się wziąć? — pyta Fleischer. — Wziął się oczywiście z języka, a dokładniej — ze znakowości i semantyczności systemów znakowych"[3] — odpowiada, przywołując podstawowe założenia nauki o kategoriach Charlesa Pierce'a. W ten sposób pojawia się teza o komunikacyjnym (semantycznym) kształtowaniu rzeczywistości społecznej.

„Komunikacja jest tworzeniem i odtwarzaniem rzeczywistości społecznej"[4] — pisze, upraszczając, co tłumaczy się podręcznikowym charakterem cytowanego tekstu, Em Griffin. Tak zinterpretowana teza relatywizmu językowego wyrasta w istocie z podstawowych założeń semiotycznego podejścia do komunikacji i kategorii znaku jako takiego. Każdorazowa negocjacja znaczeń, konstytuująca pragmatykę komunikacji, jest bowiem w istocie konstruowaniem rzeczywistości społecznej. Tworzeniem, a raczej odtwarzaniem interpretacji świata społecznego, zgodnie nie tyle z regułami systemu językowego, ile raczej regułami dyskursów, które system ów konstytuują, regułami więc istniejącymi — tylko w istocie komunikacyjnie — w społecznej rzeczywistości. Przypomnijmy tezę dla semiotyki jako teorii komunikacji zasadniczą, choć moim zdaniem często przytaczaną bezrefleksyjnie, ściślej — bez dostrzeżenia jej zasadniczych konsekwencji. Teza ta mówi o konieczności badania znaków (i negocjacji znaczeń) w środowisku kulturowym, społecznym (choć utożsamienie tych pojęć może budzić wątpliwości, niewątpliwie istnieje między nimi relacja wzajemnego warunkowania się). Semiotyka nie jest bowiem nauką o znakach, ale nauką o znaczeniach, a lepiej jeszcze, używając terminu Pierce'a — o *semiosis*. Komunikacja jest w tym ujęciu w istocie generowaniem znaczeń, jest interpretacją tego, co znakowe, interpretacją świata, jest aktem oznaczania rzeczywistości. *Semiosis* jest kulturowa i społeczna. Nie tylko dlatego, że — z powodów wspomnianych wcześniej — bez tego, co społeczne, istnieć nie może. To nie budzi wątpliwości. Choć też, prawdę mówiąc, niewiele wyjaśnia, albowiem wciąż naukom społecznym brakuje pewnej definicji i społeczeństwa, i kultury, a jeśli próbuje się je formułować — paradoksalnie, odnoszą się one zwrotnie do tego, co semantyczne. Tak czy inaczej, chodzi tu raczej (może także) o podkreślenie nierozerwalnego związku znaku z tym, co kulturowe. Związek

[3] *Ibidem*, s. 10.

[4] E. Griffin, *Podstawy komunikacji społecznej*, przeł. O. i W. Kubińscy, M. Kacmajor, Gdańsk 2003, s. 61 n.

© for this edition by CNS

ten to nie tylko umowność (konwencjonalność) znaków konstytuujących komunikację symboliczną, to także — a w perspektywie moich rozważań przede wszystkim — konieczne uwikłania systemu *semiosis* w system kulturowy. Kultura i komunikacja są wzajemnie się warunkującymi systemami interpretowania świata. Interpretacja zaś, w sposób konieczny, pociąga za sobą pewien rodzaj wartościowania, a więc także, co stanowi w istocie ważną zmianę paradygmatyczną: dyskryminacji (symbolicznej, semantycznej, dyskursywnej).

Przyjrzyjmy się temu, jak kultura pracuje w znaku (w oznaczaniu), na przykładzie klasycznej koncepcji mitologizacji Rolanda Barthes'a.

> O *signifiant* w micie można mówić z dwóch perspektyw: jako o ostatecznym wyrazie systemu językowego lub jako o wyrazie początkowym systemu mitycznego; w planie języka […] nazwę owo *signifiant* sensem; w planie mitu nazwę je formą. W przypadku *signifie* dwuznaczność nie jest możliwa: pozostawimy mu nazwę pojęcia. Trzeci termin jest korelacją dwóch pierwszych: w systemie języka jest to znak; ale nie można obejść związanych z tym słowem niejasności, skoro w micie (a na tym właśnie polega jego zasadnicza szczególność) *signifiant* jest już ukształtowane ze znaków języka. Ten trzeci termin mitu nazwę znaczeniem: słowo to jest tutaj tym bardziej uzasadnione, że mit rzeczywiście ma podwójną funkcję — wskazuje i oznajmia, daje do zrozumienia i narzuca[5].

Ten obszerny cytat doskonale oddaje konieczne zanurzenie znaku w kulturze, stanowiące istotę koncepcji Barthes'a. Otóż owo *signifiant* mityczne jest bowiem jednocześnie i językowe (w sensie wyodrębnialnego operacyjnie systemu), i kulturowe. Tym samym więc, choć na poziomie operacyjnym możliwe do rozdzielenia (mimo że, zauważmy na marginesie, zasady owego rozdzielenia mogą budzić poważne wątpliwości), trzy poziomy sygnifikacji w istocie swego funkcjonowania pozostają nierozerwalne. Znak więc, już na poziomie denotacji, też wszak kulturowej (a więc nieodnoszącej się do jakkolwiek obiektywnie postrzeganej/opisywanej rzeczywistości pozaznakowej), pozostaje wciąż „zagrożony" konotacją i — w konsekwencji — mitem.

W ten sposób przechodzimy od tezy arbitralności znaku do tezy krytycznych teorii komunikacji, mówiącej o dyskryminacyjnej mocy tego, co symboliczne. Jeśli znak już ze swej istoty ciąży ku znaczeniu mitologicznemu, to powiedzieć trzeba nie tylko, że nie stanowi narzędzia obiektywnego opisu rzeczywistości pozaznakowej (że w istocie z rzeczywistością tą nie ma zgoła nic wspólnego), ale że — w sposób konieczny i nieunikniony — wartościuje, ocenia, jest więc narzędziem symbolicznej dominacji. Barthes'owski mit bliski jest więc Gramsciańskiej ideologii, a nawet Foucaultowskiemu dyskursowi (o czym za chwilę). Tak też ujmowana jest istota mitu: przekształca on historię w naturę[6] — pisze Barthes. Zauważmy — w ten sposób teza o dyskryminacyjnej (bo sensotwórczej) mocy *semiosis* okazuje się niezbywalnym elementem każdej koncepcji nawiązującej w swych założeniach do semiotyki. „Tym, co pozwala

[5] R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 248.
[6] *Ibidem*, s. 262.

© for this edition by CNS

czytelnikowi niewinnie konsumować mit, jest fakt, że nie dostrzega on w nim systemu semiologicznego, ale system indukcyjny: tam, gdzie jest ekwiwalencja, czytelnik dostrzega pewien proces przyczynowy. W jego oczach stosunek *signifiant* i *signifie* jest naturalny"[7] — pisze Barthes. Tymczasem, i niech to radykalne w swej krytycznej istocie zdanie stanie się podsumowaniem tej części rozważań, „Każdy system semiologiczny jest systemem wartości"[8].

Stanowisko to stoi w opozycji do tego, co Klaus Krippendorf nazywa obiektywizmem: „Obiektywizm jest przekonaniem, że można opisać świat jako istniejący obiektywnie, nie odnosząc się do obserwatora […]. W konsekwencji dla obiektywistów ludzie są nękani przez biasy obserwacyjne, niedokładności percepcji, iluzje i przekonania ideologiczne"[9]. Co ciekawe, zdaniem autora semiotyka głównego nurtu takie właśnie podejście, obiektywistyczne, reprezentuje. „Jest to ewidentne już na poziomie założycielskiego (*foundational*) pomysłu semiotyki: znaku. Żeby coś mogło być znakiem, musi istnieć (fizycznie egzystujący) nośnik znaku (*sign vehicle*) i znaczenie, które ów nośnik transportuje"[10]. Jak się wydaje, zaprezentowana interpretacja koncepcji denotacji, konotacji i mitu wskazywać może na to, że nawet w tak „klasycznych" semiotycznych ujęciach można odnaleźć elementy tego, co cytowany autor nazywa konstruktywizmem. Jak się bowiem wydaje, można wykazać, iż dla społecznego funkcjonowania triady denotacja-konotacja-mit założenie obiektywnego istnienia rzeczywistości pozaznakowej nie jest konieczne.

> Konstruktywizm — pisze Krippendorf — nie lokuje rzeczywistości ani poza i niezależnie od obserwatora, ani wewnątrz wyobrażonego umysłu ludzkiego, ale w ramach cyrkularnego procesu — percepcji i działania lub koncepcji i konstruowania rzeczy. Innymi słowy konstruktywizm lokuje rzeczywistość w praktykach, w które zaangażowane są inne istoty ludzkie, w praktykach społecznych, które implikują użycie języka[11].

Konstatacja ta, jak sądzę, z powodzeniem może odnosić się także do tej interpretacji koncepcji Barthes'a, która tu została zaprezentowana. Znak jako znak właśnie konstytuuje — na każdym w istocie poziomie sygnifikacji — swoje znaczenie; to, do czego jego fizyczna forma odsyła; proces ten konstytuuje w istocie ów artefakt, który zwiemy znakiem. Czy owa fizyczna forma jest także swego rodzaju konstruktem, wrażeniem czy też czymkolwiek innym, nie jest w tym kontekście szczególnie istotne. Ważny jest bowiem nie tyle znak, ile — jak już o tym wcześniej wspomniano — relacja oznaczania, która realizowana jest właśnie w praktykach społecznych implikujących komunikację.

---

[7] *Ibidem*, s. 263–264.
[8] *Ibidem*, s. 264.
[9] K. Krippendorf, *On Communicating. Otherness, Meaning, and Information*, New York 2009, s. 173.
[10] *Ibidem*, s. 174.
[11] *Ibidem*.

© for this edition by CNS

Być może nie ma więc radykalnej sprzeczności między semiotyką a tym, co nazywane bywa konstruktywizmem (choć semiotyka z pozycji konstruktywistycznych bywa często, konstruktywnie, krytykowana — jak w publikacjach M. Fleischera). Konceptualnym potwierdzeniem tej tezy zdaje się tytułowa kategoria dyskursu, zwłaszcza w ujęciu Michela Foucaulta[12]. Dyskurs jest z pewnością tym, co symboliczne: negocjuje i reprodukuje relacje władzy i ideologii; jest częścią społecznie ukonstytuowanego świata kultury, system(ami) znaczeń ulokowanym(i) w społecznym świecie. Jak pisze Tomasz Krakowiak, dyskursy „pracują w świecie społecznym jako ustrukturowane i strukturujące media narzucające rozumienia ustanowionego ładu"[13].

Zdefiniowanie kategorii dyskursu, tak jak zdaje się pojmować ją Foucault, jeśli w ogóle możliwe (bo przecież musiałoby być dyskursywne), zdecydowanie przekracza założenia niniejszego tekstu. Tutaj chciałabym tylko zwrócić uwagę na osadzenie Foucaultowskiej kategorii dyskursu zarówno w tradycji semiotycznej (co nie zaskakuje), jak i konstruktywistycznej. „Szaleństwo jest rodzajem języka i jego treść nabiera sensu przez odniesienie do tego, co — nazywając je szaleństwem — piętnuje je i odsuwa"[14] — pisze Foucault. W ten sposób ów Foucaultowski dyskurs (tu: dyskurs szaleństwa), przynależąc do rzeczywistości znakowej, będąc elementem *semiosis* lub też *semiosis* po prostu, jednocześnie kreuje to, co w obiektywistycznym ujęciu nazywane bywa rzeczywistością społeczną. Tutaj jednak owa „rzeczywistość" istnieje tylko dzięki i przez dyskurs, być może nawet — po prostu — jest siecią dyskursów (języków). Przyjrzyjmy się postawionej niegdyś przez Barthes'a tezie, iż prawdziwa historia szaleństwa powinna być napisana przez szaleńca[15]. Otóż jeśli konsekwentnie zastosujemy rozumienie, które zdaje się przypisywać Foucault kategorii dyskursu, nic by to w istocie nie zmieniło. Konstytutywny jest tu bowiem nie podmiot piszący, ale sam fakt pisania, dyskurs właśnie, który owo pisanie, a więc widzenie świata także, umożliwia (konstruuje). W istocie nie istnieje ani szaleństwo jako takie, ani podmiot, który szaleństwo to opisuje. Istnieją niekończące się ruchy dyskursów, które — kierując się swą własną dynamiką, niekoniecznie mającą cokolwiek wspólnego z dynamiką rzeczywistości pozadyskursywnej (a ściślej — jest to kwestia, której nie sposób rozstrzygnąć) — umożliwiają mówienie o czymś, tym samym powołując to do istnienia (tak i tylko tak — zgodnie z prawidłami dyskursu) w społecznej rzeczywistości.

---

[12] Pomijam tutaj inne, rozmaite i wielce zróżnicowane paradygmatycznie, teoretycznie i metodologicznie, ujęcia dyskursu. Na ten temat por. ostatnio: W. Kubiński, *Obrazowanie a komunikacja. Gramatyka kognitywna wobec analizy dyskursu, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2014. I zupełnie inny kontekst: W. Kalaga, *Mgławice dyskursu*, Kraków 2001; oraz: M. Kawka, *Sześć dyskursów o języku*, Skopje 2012.

[13] T. Krakowiak, *Analiza dyskursu — próba nakreślenia pola badawczego*, [w:] *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*, red. A. Horolets, Toruń 2008, s. 49.

[14] M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 121.

[15] R. Barthes, *Wiedza i szaleństwo*, przeł. B. Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne" 1988, nr 1, s. 137.

© for this edition by CNS

O szaleństwie można mówić tylko w dyskursie szaleństwa, inne sposoby mówienia nie istnieją. Szaleństwo (jak kobiecość, męskość, miłość, dzieciństwo i wszystko inne w istocie) jest tylko tym, co da się powiedzieć, nazwać. Kiedy Foucault mówi, że prawdziwa historia szaleństwa musiałaby wiązać się z pochyleniem się nad „mamrotaniem świata", warto nie uznawać tego tylko za obrazową metaforę. Owo mamrotanie jest bowiem asemantyczne, pozadyskursywne, w tym znaczeniu i dlatego właśnie — ostatecznie — nie do usłyszenia. Wszak jeśli ktoś mamrocze, to w zasadzie go nie słyszymy, na pewno zaś nie rozumiemy. Gest zrozumienia, interpretacji jest bowiem już z konieczności dyskursywny. Dlatego, co w późniejszych tekstach wielokrotnie Foucault będzie podkreślał, dyskurs jest władzą. Oczywiście władzą symboliczną[16].

Przyjęcie podstawowych założeń semiotyki musi więc, jak się zdaje, prowadzić do konkluzji władzy rozumianej jako dystrybucja sensów. Teza ta wynika bowiem z samej istoty znaku, precyzyjnie — z istoty *semiosis*. Uniwersum komunikacji, uniwersum społeczne nie jest więc światem istniejącym obiektywnie i nie jest światem obiektywności — jest raczej światem społecznych reprezentacji, quasi-teorii, konstytuowanych przez systemy symboliczne, które porządkują świat i — zwrotnie — umożliwiają komunikację. „Wszyscy ludzie myślą te same myśli, przechowywane w skarbcu kolektywnej pamięci przysłów, obserwacji, maksym i point"[17] — piszą Serge Moscovici i Willem Doise. Serge Moscovici, wprowadzając do teorii społecznej (zwłaszcza zaś społecznej psychologii) kategorię reprezentacji społecznej, definiował jako kolektywną przeróbkę obiektów społecznych dokonywaną przez grupę/wspólnotę do celów komunikacyjnych, wtórnie — związaną z działaniem. Widać wyraźnie wzajemną korelację między klasycznym rozumieniem kategorii społecznej reprezentacji a komunikacją, *semiosis*. Reprezentacja społeczna jest bowiem rozumiana jako

> system wartości, idei i praktyk o dwojakiej funkcji: po pierwsze — stworzenia porządku, który umożliwi jednostkom orientowanie się w ich materialnym i społecznym świecie oraz mierzenie tej orientacji; po drugie — umożliwienia komunikacji […] poprzez zapewnienie kodu społecznej wymiany oraz kodu nazywania i jednoznacznego klasyfikowania rozmaitych aspektów ich świata oraz ich indywidualnej i grupowej historii[18].

W tym rozumieniu reprezentacja społeczna jest pewnego rodzaju strukturą interpretującą rzeczywistość społeczną (a także ją konstytuującą), do niej odnosi się

[16] Nieco podobny charakter ma, dodajmy na marginesie, kategoria przemocy symbolicznej. Jednak u Pierre'a Bourdieau zarówno kategoria przemocy symbolicznej, jak i kategoria dystynkcji zdają się mieć nieco mniej totalizujący i radykalny charakter. Prawdopodobnie istnieje „coś poza" symboliczną przemocą, podobnie jak istnieje „coś poza" dystynkcją. W Foucaultowskiej zaś rzeczywistości komunikacyjnej (rzeczywistości społecznej) nie istnieje natomiast najpewniej nic poza dyskursem (a ściślej — nie jesteśmy w stanie o tym komunikować, tego rodzaju działanie byłoby bowiem ze swej istoty dyskursywne właśnie).

[17] S. Moscovici, W. Doise, *Conflict and Consensus. A General Theory of Collective Decisions*, Thousand Oaks 1994, s. 22.

[18] *Ibidem*, s. 1.

© for this edition by CNS

komunikacja, dzięki której znaki niosą pewne (skonwencjonalizowane) znaczenia i podlegają skonwencjonalizowanym interpretacjom.

Widzimy tu jednak istotne przesunięcie w stosunku do tego, co, moim zdaniem, najistotniejsze w koncepcjach dyskursu typu foucaultowskiego. Niewątpliwie, działając i rozmawiając (komunikując), ludzie przypisują danym elementom rzeczywistości pewne cechy, tym samym konstytuując/konstruując owe elementy w relacji do grup lub tożsamości społecznych. W ten sposób powstaje społeczna reprezentacja. Rzeczy (zjawiska) nienazwane nie są społecznymi reprezentacjami, tym samym zaś społecznie nie istnieją. Wydaje się jednak, że taka interpretacja, nawet jeśli posługuje się kategorią dyskursu, rozumie ją w sposób istotnie odmienny. Albowiem dyskurs Foucaulta to nie tyle sposób/sposoby mówienia o świecie społecznym, to warunek istnienia tego świata. „[Dyskurs] — pisze Foucault — nie jest niczym więcej niż samym przedstawieniem przedstawionym w znakach werbalnych, reprezentowaną przez nie reprezentacją"[19]. Zachodzi, jak się wydaje, istotna różnica między twierdzeniem, że dyskurs jest mechanizmem kolektywnej interpretacji społecznej rzeczywistości a tezą, że dyskurs ową rzeczywistość — w sensie symbolicznym, a więc dla tej rzeczywistości jedynym możliwym — powołuje. Dyskurs, konstytuowany w języku przez słowo „być", „zanurza system znaków w głębi bytu tego, co znaczone"[20].

Przyjrzyjmy się znanemu przykładowi. W jednej ze swych wczesnych prac Moscovici poddaje analizie medialne sposoby mówienia o psychoanalizie, pisząc o trzech odmiennych formach medialnego dyskursu dotyczącego tego zagadnienia[21]. Pierwszy z nich określa mianem *diffusion* i traktuje jako względnie neutralny (psychoanaliza jest tu prezentowana z dystansem, jako pewien nurt intelektualny, głównie osobom o wysokich kompetencjach komunikacyjnych i społecznych, klasom wyższym). Drugi dyskurs, *propagation*, polega na instrumentalnym wykorzystaniu wyników badań psychoanalizy (do udowodnienia określonych tez stawianych przez autorów). Trzeci wreszcie, *propaganda style*, odrzuca psychoanalizę całkowicie, traktując ją jako społeczne zagrożenie. Abstrahując od wyników dociekań autora, prawdopodobnie znacznie już zdezaktualizowanych, zauważmy, jak funkcjonuje w analizowanym materiale kategoria dyskursu. Nieprzypadkowo jest ona traktowana jako kategoria analogiczna (czy wręcz równorzędna) do kategorii stylu. W istocie Moscovici rekonstruuje nie tyle dyskursy psychoanalizy, ile to, w jaki sposób — oczywiście symbolicznie — próbowano oswajać, „radzić sobie" z tym nowym, ale przecież społecznie już ukonstytuowanym faktem (oczywiście dyskursywnym). Wychodząc z założeń teorii dyskursu, tak jak zdaje się rozumieć ją Foucault, należałoby zapytać raczej przede wszystkim o to, jakie dyskursywne mechanizmy umożliwiły społeczne ujawnienie

[19] M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 84.

[20] *Ibidem*, s. 96.

[21] Por. S. Moscovici, *Psychoanalysis. The Image and Its Public*, London 2008.

© for this edition by CNS

się psychoanalizy jako takiej (na przykład jako teorii i praktyki medycznej). Następnie zaś o to, jakie dyskursywne mechanizmy wspierają taką a nie inną — możliwą lub dominującą interpretację tego zjawiska w mediach. Ostatecznie zaś — jakie dyskursy (sposoby interpretowania społecznej rzeczywistości nieuzależnione od owej rzeczywistości, w pewnym sensie wobec niej pierwotne, bo wynikające z *semiosis* jako takiej) w owych — analizowanych przez autora — sposobach interpretacji psychoanalizy się kryją.

Ostatni krok byłby więc rodzajem analizy w swej istocie dekonstrukcyjnej (jak rozumie ją John Fiske, poddając analizie teksty kultury popularnej), zakładającej istnienie, pod powierzchnią tego, co powiedziane/napisane (tego, co semantyczne), znaczeń ukrytych, nieobecnych, a dyskursywnie prawdopodobnie istotniejszych. Istotniejszych, ponieważ dających możliwość dotarcia do tego, co dyskurs skrywa, co zmusza do milczenia — tutaj także w znaczeniu: uznaje za oczywiste, naturalne, a więc paradoksalnie — niedyskursywne (co, dodajmy, w kontekście analizowanych tu koncepcji jest ze strony dyskursu manipulacją)[22]. Popatrzmy na prostą analizę wypowiedzi jednej z fanek Madonny. Lucy mówi tak:

> She's tarty and seductive… but it looks alright, when she does it, you know, what I mean, if anyone else did it it would look right tarty, a right tart you know, but with her it's OK, it's acceptable… with anyone else it would be absolutely outrageous, it sound silly, but it's OK with her, you know, what I mean[23].

Na pierwszym poziomie interpretacji (etnograficznym, pisze Fiske) można zrekonstruować w tekście następujące elementy: 1. Madonna jest „dziwkowata"; 2. w wypadku każdej innej kobiety — to źle; 3. w przypadku Madonny — to dobrze; 4. wiem, że to co mówię, jest dziwne, niemądre. Na drugim poziomie (dekonstrukcji) pytamy nie o to, co egzystuje na powierzchni tekstu, ale jakie „ukryte", dyskursywne właśnie, znaczenia w owym tekście da się zrekonstruować (zdekonstruować). Widać wyraźnie, że Lucy nie potrafi uciec przed dominującym binarnym definiowaniem kobiecości: kobieta-matka *versus* kobieta-prostytutka. Przy czym wartościowanie, którym się posługuje, jest zdecydowanie zgodne z dominującym dyskursem kobiecości. „Wyuzdanie" zasługuje bowiem na naganę. Ale — z jakichś powodów, które próbują wyjaśnić analizy Madonny jako tekstu kultury popularnej prowadzone dalej przez Fiskego — Madonna do tego schematu nie pasuje. Nad przyczynami tego stanu rzeczy nie będę się teraz zastanawiać. Warto jednak zwrócić uwagę, jak mocno działa dyskurs: Lucy, zamiast rozważyć możliwość istnienia wyjątku od reguły, woli podać w wątpliwość swój rozsądek. I trudno się temu dziwić, albowiem uznanie możliwości istnienia tego wyjątku, czegoś/kogoś, kto umyka binarnej opozycyjności konstytuującej wszak dyskurs jako taki, byłoby dla owego dyskursu katastrofą. Katastrofa jednak nie zachodzi, dyskurs utrzymuje się nie tylko jako warunek tego, co może być

[22] Por. J. Fiske, *Reading the Popular*, London-New York 1997.
[23] *Ibidem*, s. 87.

© for this edition by CNS

powiedziane, ale także jako warunek tego, co może być pomyślane (co w istocie jest tym samym). Oczywista wizja świata zostaje utrzymana. Jednak, jak się wydaje, nie przede wszystkim dlatego (a być może w ogóle nie dlatego), że jest podtrzymywana przez grupy większościowe lub też — ilościowo — dominująca w praktykach życia codziennego. Społeczne reprezentacje kobiecości (w analizowanym przypadku) to nie tylko konstrukcje i narzędzia umożliwiające komunikację, to przede wszystkim sposoby mówienia o kobiecości, generowane i warunkowane przez dyskurs(y).

Przytoczone zdanie sugeruje dość istotną różnicę między teoretycznie skonstruowanym przez Foucaulta pojęciem dyskursu a tym, jak kategorię tę można stosować, inspirując się analizami Fiskego. Trudno orzekać w istocie, jaki charakter ma kategoria dyskursu u Foucaulta. Czy istnieje jeden dyskurs (w sensie mechanizmu tworzenia tego, co sensowne, pewnej procedury), czy też istnieje wiele dyskursów. Wydaje się, że obie sugestie są akceptowalne. Archeologia wiedzy, archeologia nauk humanistycznych to rozumienie pierwsze. Rekonstrukcje dyskursów szaleństwa, medycyny, seksualności to rozumienie drugie. U Fiskego szerzej — w krytycznie zorientowanej semiotycznej teorii społecznej — kategoria dyskursu przybiera raczej to drugie znaczenie. Można więc prawdopodobnie mówić o konkurujących z sobą dyskursach, o dyskursach dominujących czy też marginalnych. Takie rozumienie tępi oczywiście ostrze teoretycznego pomysłu Michela Foucaulta. Być może jednak owo przesunięcie jest warunkiem operacyjnego zastosowania tej kategorii. W momencie, w którym podjęlibyśmy teoretyczną i metodologiczną decyzję o absolutnie ścisłym i konsekwentnym stosowaniu dyskursu z Foucaultowskich archeologii, prawdopodobnie powinniśmy zamilknąć.

Wychodząc z przedstawionych założeń, chciałabym jednak podjąć próbę analizy dwóch materiałów mających charakter dziennikarski, choć opublikowanych w specyficznych medium. Chodzi o teksty, które ukazały się na portalach plotek.pl oraz nocoty.pl. Abstrahując tutaj zdecydowanie od oceny owych materiałów według kryterium profesjonalnego dziennikarstwa, nie wchodząc w spór, czy Internet i portale plotkarskie są mediami dziennikarskimi i w jakim ewentualnie sensie, chciałabym potraktować owe analizy jako prezentacje możliwych wyników, do jakich doprowadzić może zastosowanie idei (re)konstruowania dyskursów, które konstytuują czy też czynią możliwymi pewne wypowiedzi jako sensowne.

Komunikacyjne pole Internetu i sensotwórcze pole kultury popularnej wydają się do takich analiz szczególnie uzasadnione. Lokują się bowiem w przestrzeni tego, co potoczne i powszechne, oczywiste i zdroworozsądkowe. Internet i kultura popularna to jednocześnie przestrzenie wzmożonej aktywności komunikacyjnej, intensywnej konstrukcji i rekonstrukcji świata społecznego, wyrazistości dyskursywnych założeń i dyskursu jako takiego.

Pierwszy analizowany materiał nosi tytuł *Wpadka dziennikarki TVN24. Założyła biały stanik pod czarną przezroczystą bluzkę!* W materiale czytamy:

© for this edition by CNS

Marta Kuligowska pojawiła się na rozdaniu Paszportów „Polityki". Dziennikarka nie zdawała sobie chyba sprawy, że biały stanik, który założyła pod czarną przezroczystą bluzkę będzie świetnie widoczny w błysku fleszy. I w ten sposób wszyscy mogli podziwiać jej bieliznę[24].

Krótkiemu tekstowi towarzyszy materiał ilustracyjny w postaci zdjęć prezentujących wspomniany element bielizny wyraźnie widoczny spod czarnego, lekko przezroczystego materiału bluzki. Prezentując zdjęcia, redakcja operuje zbliżeniami oraz dramatycznym podkładem muzycznym. W komentarzach, jak zwykle, uwagi krytyczne pod adresem autorów i redaktorów, kilka wulgarnych wpisów odnoszących się bezpośrednio do sfery seksualnej. „Może o to jej chodziło, a może lustro jej się zbiło. Mało urodziwa to musi nadrabiać jakimiś dziwactwami…" — pisze internauta o nicku „pudelek.pl". Wszystko to pozostaje w oczywisty sposób w ramach założeń dyskursywnych dominujących w kulturze popularnej, które wyraźnie umożliwiły zarówno powstanie cytowanego tekstu, jak i towarzyszących mu komentarzy („umożliwiły" w znaczeniu — uczyniły sensownym, możliwym do zakodowania i zdekodowania w odniesieniu do codziennego doświadczenia, w istocie zrozumiałym i oczekiwanym).

Przyjrzyjmy się elementom owego dyskursu (a więc pewnej sensotwórczej konstrukcji i rekonstrukcji świata społecznego). W oczywisty sposób mamy tu dyskursywne założenia dotyczące tego, co „wypada" i „nie wypada", co jest postępowaniem zgodnym z normami, co poza te normy (konstruowane tutaj jako normy estetyczne) wychodzi. Idąc jednak nieco dalej — mamy przede wszystkim wyraźną binarną opozycję, bez której przyjęcia cytowany komunikat nie byłby możliwy: tego, co eleganckie, i tego, co nieeleganckie; tego, co wypada, i tego, co nie wypada. Gest sensotwórczy, gest dyskursywny mieści się w istocie nie tyle w komunikacie, że coś jest dobre, a coś złe, ile w założeniu, że rzeczywistość społeczna, szczegółowo zaś w oczywisty sposób fakt założenia białej bielizny pod czarną bluzkę NADAJE się do tego rodzaju oceny (podobny mechanizm dyskursywny, odnoszący się tym razem do reguł przyzwoitości, konstytuuje zdanie o możliwości „podziwiania" bielizny). Ciekawsze wydają się jednak dwie inne kwestie, uwypuklone już w pierwszym zdaniu (i częściowo w tytule) dziennikarskiego materiału, co samo w sobie wydaje się istotne. Jest to mianowicie kulturowa (dyskursywna) konstrukcja profesji dziennikarskiej oraz kulturowa (dyskursywna) konstrukcja gali Paszportów „Polityki". Otóż uznanie tych dwóch faktów za istotne (co wynika jednoznacznie z konstrukcji tekstu) wskazuje na to, że konstruowane są one jako szczególnie godne uwagi. Dlaczego? Na pierwszym poziomie analizy: ponieważ ZWŁASZCZA dziennikarce i ZWŁASZCZA na galę „Polityki" nie należy się tak ubierać. Na drugim poziomie analizy: ponieważ dziennikarstwo jako profesja konstruowane jest jako zawód społecznego zaufania, którego przedstawicielkom stawia się szczególne wymagania (to nie po prostu celebrytka);

[24] http://www.plotek.pl/plotek/10,82573,13241660,Wpadka_dziennikarki_TVN24__Zalozyla_biały_stanik_pod.html?order=najfajniejsze_odwrotnie [dostęp: 15 marca 2013].

© for this edition by CNS

ponieważ gala „Polityki" konstruowana jest jako wydarzenie przynależne jeśli nie kulturze wysokiej, to na pewno poważnej (to nie jest po prostu popkulturowy *event*). Tak, przez binarne opozycje, działa dyskurs. Idąc za Foucaultem, powiedzieć trzeba, że dyskurs ten w istocie umożliwił zaistnienie analizowanego tekstu, jego pojawienie się na powierzchni. Gdyby nie założenia dyskursywne zrekonstruowane tutaj, fakt pojawienia się tej właśnie osoby w tym miejscu i w takim stroju nie zostałby bowiem uznany za tak interesujący, by poświęcać mu uwagę w plotkarskim (w najszerszym znaczeniu jednak dziennikarskim) medium.

Drugi materiał nosi tytuł: *Kaja Śródka — czy to jej nowy partner?!* Tekst brzmi następująco:

Wygląda na to, że Kaja Śródka na dobre otrząsnęła się już po bolesnym rozstaniu z Borysem Szycem. Czy mężczyzna, obok którego siedziała na pokazie Plicha, to jej nowa miłość? Po tym jak zostawił ją Szyc, Śródka bywała na salonach głównie w towarzystwie koleżanek. Tym razem u jej boku zasiadł jednak Patryk Mikiciuk, dziennikarz motoryzacyjny, który dotychczas na pokazach mody nie bywał. Prezenter TVN Turbo cieszy się opinią łamacza kobiecych serc. Czy Kaja jest jego kolejną zdobyczą, czy może będzie z tego coś poważnego? Śródka i Mikiciuk na razie nie zamierzają afiszować się ze swoim związkiem. Chociaż do Basenu Artystycznego przyszli razem, starali się unikać fotoreporterów. Jak na tle byłego partnera Kai wypada Patryk?[25]

Tutaj z kolei wyjątkowo wyraziście rysują się dyskursywne założenia związane z definiowaniem kobiecości i męskości oraz wzajemnych międzypłciowych relacji (związek, miłość, partnerstwo itp.). Przede wszystkim mamy tutaj wyraźne dyskursywne założenie dotyczące owych relacji: są to relacje „bycia w związku". Pytanie zadane już w tytule, a następnie w drugim zdaniu analizowanego materiału, nie pozostawia tu wątpliwości. Co prawda na początku jest to jeszcze pytanie, ale w ostatnim zdaniu już dyskursywnie założone twierdzenie (przez porównanie z poprzednim partnerem). Relacja „bycia w związku" jest także konstruowana jako relacja konkurencyjna do poprzedniego „bycia w związku" (poprzedniego partnera). Porzucona i nieszczęśliwa kobieta („otrząsnęła się" po „bolesnym rozstaniu") pojawia się publicznie z mężczyzną — to jest jej nowy partner, to jest jej nowa miłość. Dlaczego? Ponieważ kobieta bez partnera, kobieta bez miłości w sferze publicznej nie pokazuje się (ewentualnie z koleżankami). Oto dyskurs niesamodzielności, swoistego publicznego upośledzenia kobiecości: samotna kobieta w sferze publicznej nie występuje. Równie interesujące jest dyskursywne konstruowanie pozycji kobiety w związku: może ona albo angażować się w coś poważnego, albo zostać ofiarą łamacza kobiecych serc. Czy nie ma innych możliwości? Oczywiście są. Jednak nie ujawniają się dyskursywnie, przynajmniej w tym tekście (przypomnijmy w tym miejscu konieczne założenie istnienia zróżnicowanych dyskursów).

[25] http://nocoty.pl/title,Kaja-Srodka-czy-to-jej-nowy-partner,wid,15274905,wiadomosc.html?ticaid=51257f [dostęp: 15 czerwca 2013].

© for this edition by CNS

Zauważmy, w istocie w opisywanym zdarzeniu nie ma nic szczególnego (co dobitnie potwierdzają towarzyszące tekstowi zdjęcia). Kobieta i mężczyzna pojawiają się na publicznej imprezie, siedzą obok siebie (bo jak inaczej mają siedzieć?), nie realizują skryptów komunikacyjnych, które w jakikolwiek sposób wskazywałyby na relację „bycia w związku" (samo to określenie, dodajmy na marginesie, nadaje się świetnie do dekonstrukcyjnej analizy). Jednak dyskurs, swoista ideologia potocznego myślenia, narzuca swe interpretacje w kategoriach tu zaprezentowanych. Ponownie — semiotyczna praca dyskursu umożliwia ujawnienie się tekstu, konstytuuje jego sensowność, czyni go „zrozumiałym" — przez odniesienie do codzienności, a ściślej do konstytuujących ową codzienność dyskursów — sposobów rozumienia świata.

On the discourse, discourses and communication (in popular culture)

Summary

The article is an attempt to carry out a short analysis of the content of the so-called gossip media (nocoty.pl, plotek.pl). Referring to the basic assumptions of semiotics and semiology, the author attempts to reconstruct the discourses functioning in popular culture texts. The main theoretical background for the article is provided by the discourse theory as approached by Michel Foucault.

© for this edition by CNS