

Paweł Bytniewski

ALTHUSSER I FOUCAULT – DWIE EPISTEMOLOGIE LEKTURY¹

STRESZCZENIE

Filozoficzne rekonstrukcje tekstów, wypowiedzi, dyskursów, nauk – tak można sformułować zadanie, jakie stawiają sobie Louis Althusser i Michel Foucault w swych pracach. Zadanie to pojmują nieidentycznie, choć ich drogi myślowe niejednokrotnie się krzyżowały. Tak czy inaczej pojmowane zadanie tego rodzaju zawiera pewien warunek istotny dla spełnienia wymogu czystości jego epistemologicznych intencji. W zamyśl wkomponowany musi być pewien sposób odczytywania tekstów, który roszczenia poznawcze dyskursu-przedmiotu pozwalały oddawać epistemologicznej krytyce. Spełnienie tego warunku nadawałoby całemu przedsięwzięciu charakter koncepcji produktywnej, wzbogacającej naszą wiedzę o sposobach mówienia prawdy, jakie zna historia myśli. W jakiej kulturze słowa wykształciły się propozycje omawianych autorów? Jak programy badawcze, jakimi stały się te rekonstrukcje, same odnoszą się do tej kultury? Przeczą jej, wpisują się w jej paradygmaty, poddają ją selektywnej krytyce? Jaką reformę stosunku znaczącego do znaczonego proponują? Oto kwestie podejmowane w artykule.

Słowa kluczowe: Althusser, Foucault, kultura słowa, lektura symptomalna, dyskurs.

1. CZYTANIE WIEDZY

Filozoficzne rekonstrukcje tekstów, wypowiedzi, dyskursów, nauk – tak można sformułować zadanie, jakie stawiają sobie Louis Althusser i Michel Foucault w swych pracach. Zadanie to pojmują nieidentycznie, choć ich drogi myślowe niejednokrotnie się krzyżowały. Althusser, komentator Marksowskiego *Kapitału* i Foucault, analityk „dyskursów wiedzy” zrealizowali, w jakimś stopniu, swe zamiary teoretyczne w innych przestrzeniach intelektualnych, za pomocą odmiennych aparatów myślowych i w oparciu

¹ Praca została wykonana w ramach grantu: NPRH nr 11 H 12 0302 81.

o odmienne temperamenty intelektualne. Tym jednak, co stanowi wspólne wyzwanie dla ich przedsięwzięć jest uprzedniość dyskursu-przedmiotu wobec aktywnego w odniesieniu do niego dyskursu rekonstrukcyjnego i przeczuwana, lub też wskazywana ich nieprzynależność do jakiegoś wspólnego epistemologicznego pola wypowiedzi. Filozoficzne zdziwienie, zaniepokojenie „czytelnika wiedzy”, jakie rodzi taka sytuacja, gdy dyskurs-przedmiot wymyka się komentarzowi, albo – jak chce tego Foucault – wywołuje filozoficzny śmiech: odruch umysłu filozoficznego wobec osobliwości wypowiedzi będącej radykalnie odmienną od naszych własnych, pobudzają do krytyk i nadają sens takiej aktywności intelektualnej. Zadane nie jest jednak śmiechu wartość. Chodzi bowiem o rozpoznanie porządku myśli, jaki historia zamyka przed nami „cięciami epistemologicznymi”, „epistemami”, albo o określenie warunków możliwość porzucenia tego porządku wypowiedzania prawd, do którego sami należymy i który nam samym ciąży jako przeszkoda. Obydwa przedsięwzięcia mają charakter rekonstrukcji epistemologicznych, tj. są krytykami wypowiedzi, w których rekonstruuje się warunki możliwości ich jako wypowiedzi roszcujących sobie pretensje do spełniania wymogów dyktowanych wartościami poznawczymi.

Jednakże tego rodzaju przedsięwzięcie zawiera pewien warunek istotny dla spełnienia wymogu czystości jego epistemologicznych intencji, a mianowicie wkomponowany musi być weń pewien sposób odczytywania tekstów, który owe roszczenia dyskursu-przedmiotu pozwalałyby poddawać krytyce, który z kolei krytykom tym nadawałby charakter przedsięwzięcia produktywnego, wzbogacającego naszą wiedzę o sposobach mówienia prawd, jakie zna historia myśli. Owo „czytanie wiedzy” jest próbą przebicia się przez wszystkie ograniczenia dyskursów zamkniętych w swej historycznej postaci w celu uwolnienia prawdy-efemerydy, którą głoszą.

Czy bowiem prawda kiedykolwiek w historii występowała w szyku zwartym, bez retardacji, w jednostajnym rytmie przyrostu, przekazywana nieproblematicznie przez „wpływy” i przejęcia idei? – pyta Foucault. Trzeba tę prawdę rekonstruować, restytuować z zapisów, które mają dziś często dla nas walor hieroglifów myśli. A jak określić zdolność krytyczną tekstu, jakim sposobem wytworzyć albo odkryć w nim „światło”, w którym inne teksty stają się zrozumiałe w swoim bogactwie albo w swych ułomnościach? – pyta Althusser. Trzeba czytać teksty jak palimpsesty wiedzy, wykrywać w nich luki i opuszczenia za pomocą wskazówek znajdujących w innych tekstach.

Nam zaś trzeba zapytać przede wszystkim o to: W jakiej kulturze słowa wykształciły się ich propozycje? Jak programy badawcze, jakimi stały się te rekonstrukcje, same odnoszą się do tej kultury? Przeczą jej, wpisują się w jej paradygmaty, poddają ją krytyce? Jaka reformę stosunku znaczącego do znaczonego proponują?

2. KULTURA SŁOWA

Techniki odkrywania lub projektowania na wypowiedzi form ich inteligibilności znane są kulturze intelektualnej Zachodu od bardzo dawna. Można więc odkrywać pewien tekst jako miarodajny dla interpretacji innych, stanowiących pulę tekstów krążących w kulturze. Można też ustanowić – w oderwaniu od faktycznie wytwarzanych tekstów – pewien język interpretacyjny narzucający krążącym w kulturze tekstom jakiś ład, często odmienny od tego, jaki panował wcześniej, często modyfikujący znaczenia tekstów wcześniej akceptowane. Tego rodzaju wybory zdarzały się i zdarzają nie tylko w tradycjach kultury Zachodu, ale także w tradycjach wszystkich tych kultur, które wytworzyły refleksyjny stosunek do różnorodnych form przenoszenia sensu w czasie, jego słownego czy przedstawieniowego utrwalania.

Techniki słowa, o których tu mowa, zawsze przekształcały dwie sfery oddziaływań – praktyki lektury oraz porządek, często hierarchiczny, samych tekstów. Narzucały więc to, co i jak należy czytać, co jest tekstem głównym, a co komentarzem, co jest wypowiedzią źródłową i miarodajną, a co jedynie efemerydą. Tego rodzaju praktyki użytku ze słowa – zwłaszcza w sferze dyskursu, zdarzenia ulokowanego w czasie i otwartego na wpływy ze strony innych zdarzeń – kształtowały potrzebę normatywnego ich oglądu i kontroli. Wymogi regulujące przywileje i obowiązki podmiotów wypowiedzi, określające ich wzajemne pozycje pozwalające na zawłaszczania wypowiedzi lub systematyczne ich marginalizowanie, normy hierarchizujące teksty i dopuszczalne lub nakazane sposoby posługiwania się nimi przekształcają wciąż ład wypowiedzi wiążąc swymi postanowieniami znaczne obszary racjonalności rozumianej jako trwała dyspozycja podmiotu. To właśnie, co ów ład przeistacza, w szerokim tego słowa znaczeniu, składa się na kulturę słowa.

Ważnym momentem w dziejach zachodnioeuropejskiej kultury słowa było nałożenie na dyskurs norm inteligibilności i poddane go niemal tym samym rygorom, jakie praktyki innego rodzaju ukształtowały *polis* i okiełznały *hybris* tworząc postać podmiotowości, dla której współmierność wartości dyskursu mogła być określana znaczeniem wypowiedzi. Od tej pory zwycięstwo w agonii mogło być już „czysto słowne” tj. oparte na prawdzie, moralnej słuszności, czy silniejszym przekonaniu, albo dzięki racjonalnej argumentacji. W świecie zachodnim zatem V wiek p.n.e. otwiera nowy okres w historii kultury słowa. Wtedy bowiem powstaje ta jej postać, która jest ściśle związana z wartościami, jakie przypisuje się dyskursowi właśnie na mocy jego inteligibilności. Odkąd zatem zaczęto postrzegać moc oddziaływania słowa jako jego siłę wiążącą ludzką myśl, postawy i czyny, moc kreowania subiektywności, zaczęto także różnicować wartość wszelakich wypowiedzi w sposób, który odwoływać się musiał do inteligibilności słowa – do wartości takich jak prawda, piękno, słuszność.

To dlatego historia zachodniej kultury słowa w znacznej mierze jest historią kształtowania się technik i praktyk pozwalających temperować moc słowa wszędzie tam, gdzie wykracza ona poza inteligibilność wypowiedzi. Pozwoliło to także doceniać negatywną stronę tej potęgi, obudziło czujność wobec dyskursu kierowaną myślą, która faworyzuje wielorakie odmiany inteligibilności. Fatalna moc błędu w odczytaniu tekstu, pomyłka w rozumowaniu rozciągniętym na szereg kroków nie dających się ogarnąć jednym aktem umysłu (dowodzenie!), albo potknięcie w ocenie wartości słowa, jakim jest niedocenienie zawartej w nim siły wiążącej ludzkie przekonania, lub lekceważenie jeszcze innej mocy słowa, jaką wyraża parezja, czy wreszcie bagatelizowanie mocy „śpiewu syren”, moc pięknego, poetyckiego słowa – wszystko to są postaci zagrożeń, które otwierają drogę mocom interweniującym w inteligibilność dyskursu i racjonalność podmiotu. By okiełznać siłę atrakcji, jaką emanuje dyskursywna *hybris*, wytworzono rozliczne techniki kontroli dyskursu i powołano do życia różne instancje normujące i regulujące sposoby posługiwania się słowem, zapewniające prawidłowy przebieg i owocne rezultaty użytku z wypowiedzi. Wreszcie wokół tych technik i praktyk powstaje wiedza, która nie tylko opisuje prawa użytku z dyskursu, ale też je sankcjonuje własnym metadyskursem lokującym się już ponad zdarzeniową substancją wypowiedzi i poza efektami, jakie przynosi on jako zdarzenie pośród innych zdarzeń. To być może jeden z decydujących momentów w historii kultury słowa Zachodu. Kultura ta zyskuje bowiem autonomię w specyficzny sposób, a mianowicie tak, że *normy inteligibilności dyskursu stają się nie tylko normami jego wartościowania, ale też zasadami, które w ogóle pozwalają rozpoznawać zespół wypowiedzi jako dyskurs, systematycznie badać go i kształtować jako przedmiot*. W ten sposób filologia i epistemologia zawierają kulturowo doniosłe przymierze, które dyskursom, pełniącym swe kulturowo zadane role, nada zarazem funkcje przedmiotu i instrumentu poznania. W takim ujęciu słowo, ujawnia swój sens wtedy, gdy jest traktowane wyłącznie jako nośnik swej inteligibilności, gdy zostaje wyosobnione i wypreparowane ze swej zdarzeniowości, ale też tylko wtedy daje się traktować jako pewien swoisty przedmiot dociekań i zabiegów technologicznych. Dlatego jego moc magiczna, moc oddziaływania nie związana z jego inteligibilnością, przestaje być przedmiotem metadyskursów kultury słowa, a jego performatywne własności będą dostrzegane jedynie wtedy, gdy ich funkcje będzie różnicować znaczenie, prawda, wartość estetyczna czy moralna słusność.²

Wraz z utrwalaniem się autonomii dyskursu opartej na inteligibilności, przesłaniającej jego zdarzeniowość, specjalizuje się też wiedza o nim. W antycznej Grecji od V w p.n.e. coraz silniej wiedza ta wiąże się z technolo-

² Być może cezurę ustanawia tu *Kratylos* Platona – zakorzeniony jeszcze w dyskusję angażującą pytanie o moc słowa zadawane spoza horyzontu kultury słowa opartej na jego inteligibilności.

giczno-normatywnym stosunkiem do słowa kosztem preferencji wobec jego praktyczno-ekspresyjnych form.³ To, co dyskurs sprawia przestaje być interesujące tak bardzo jak to, w jaki sposób należy go wytwarzać. Powiązana z odpowiednimi typami aktywności sprawczej (τέχνη) wiedza o dyskursach rozwija się w swej antycznej, klasycznej postaci w czterech zasadniczych kierunkach:

Po pierwsze, jako *dialektyka*, czyli sztuka dochodzenia do poprawnego rozumienia znaczeń pojęć przez zastosowanie praw logiki: niesprzeczności, wyłączonego środka, tożsamości. Tu działa przymus logiczny, a więc ten, któremu dobrowolnie poddaje się każda istota racjonalna. Tak dialektykę pojmuje Platon i jego współcześni. Jej przeciwieństwem, opartym na kwestionowaniu inteligibilności wypowiedzi jako własności rozstrzygającej o wartości dyskursu, jest sofistyka. Uruchamia ona moce zwalczane dialektycznym „tak” i „nie”. Pozwala paradoksowi, entymematowi i metaforze wysforować się przed prawdą i swą siłą atrakcji opanować myśli i wolę tych, którzy ulegają jej pięknemu słowu.

Po drugie, jako poetyka, czyli sztuka słowa mająca na uwadze jego własności estetyczne. To, co poetyckie jest dziedziną rządzoną przez *mimesis*, naśladownictwo rzeczywistości. Terenem aktywności poetyki w dziedzinie kultury słowa, są rozmaite gatunki literackie, „twórczość epicka, tragiczna, a także komediowa i dytyrambiczna” – jak stwierdza Arystoteles.⁴ I dalej, właśnie w swej *Poetyce*, konstatuje on: „Różnią się zaś od siebie z trzech względów: ze względu na odmienne środki, różne przedmioty oraz różny i odmienny sposób naśladowania.”⁵ Świadomość genologiczna pięknego słowa normuje wartość poetycką wypowiedzi, rozpoznaje jej spójność i separuje ją od tej wypowiedzi, w której *mimesis* żadnej roli nie odgrywa, która jest przezroczysta względem sensu, jaki niesie. Wedle norm poetyki wartość słowa jest uchwytna o tyle, o ile zasada *mimesis*, zasada naśladownictwa jest w nim stale obecna jako zasada wytwórcza i pozwala ona oddzielać słowo poetyckie od innych jak i od samej rzeczywistości, w której ono nie uczestniczy lecz ją naśladuje.

Po trzecie, jako *hermeneutyka*, czyli sztuka interpretacji. W swej archaicznej postaci pozostawała hermeneutyka głównie w dyspozycji świątynnych interpretatorów słów boskich. Arystoteles nadaje jej całkiem świeckie znaczenie. Hermeneutyka jest w jego ujęciu sztuką (dziś powiedzielibyśmy – techniką) rozpoznawania w słowach prawdy w obliczu konwencjonalnego związku, w jakim pozostają one z przedmiotami, do których się odnoszą. Problem, który stawia *Kratylos* Platona, problem charakteru odniesienia słowa do rzeczy, jest tu rozstrzygnięty. Arystotelesowska hermeneutyka jest więc trochę logiką, trochę gramatyką i jeszcze trochę metafizyką słowa

³ Por. M. Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, Zone Books, New York 1999.

⁴ Arystoteles, *Poetyka*, w: idem, *Dziela wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa, 574.

⁵ Ibidem, G574.

a najmniej jego interpretacją. Nieco inaczej będzie funkcjonować hermeneutyka w epoce hellenistycznej. Staje się ona krytyką tekstu, której zadaniem jest ustalenie jego autentyczności oraz hierarchicznego porządku rozmaitych wersji tekstu wyznaczonego stopniem ich bliskości do oryginału. Interpretacja kierowana zasadami sztuki celuje więc nie w prawdę wypowiedzi, ale w prawdę wytwarzania wypowiedzi, rozumianą jako zgodność wytworu (tekstu) z zasadami jego wytwarzania, lub jako zgodność tekstu z jego postacią źródłową - oryginałem. W tym znaczeniu hermeneutyka przeciwstawia się wszystkim sztukom wytwórczym, które prawdy, jako momentu inteligibility samego wytworu, nie angażują.

Po czwarte, jako *retoryka*, sztuka perswazji i – jak pisze – Arystoteles antystrofa dialektyki, czyli „umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające.”⁶ Tu wartością jest konsensus słownie potwierdzany, na słownym konsensusie oparty i słownie wciąż odtwarzany. Przeciwnością sztuki retorycznej (τέχνη ῥητορικὴ, *téchnē rhētoriké*) jest praktyka parezji⁷, praktyka niespokojnego, wolnego i buntowniczego słowa, którego użytek zakłada niezgodę, opór wobec tego, co niesprawiedliwe. Parezją jest ten, kto w obronie prawdy jaka uczestniczy w tworzeniu jego własnej podmiotowości jest skłonny narażać się na potępienie i represje ze strony tych, co instrumentalizując prawdę zapewniają czynem, nierzadko przemocą, ład polityczny pośród ludzi.

3. CZYM JEST LEKTURA

Oparcie norm każdej ze sztuk słowa na inteligibility dyskursu jako przeciwieństwa jego zdarzeniowości jest widoczne wszędzie tam, gdzie przekroczenie granic wyznaczonych tymi normami ujawnia zarówno sposób istnienia dyskursu właśnie jako zdarzenia, a zarazem zdradza ograniczoną ramy jaka chroni czystość jego inteligibility. Przekroczenie granic dialektyki ujawnia fakt, że słowo to albo *flatus vocis*, za którym skrywa się nonsens, albo też słowo - poza grą dialektyki – ujawnia siłę, która jedynie posługuje się inteligibility, zamiast ją wyrażać. Wypowiedź nieunormowana, nonsensowna, „bez znaczenia” zbliża się w swym statusie ontycznym do bytu tego, co ujawnia swój sens już tylko jako fenomen, zdarzenie, efemeryda w procesie stawania się i giniecia wszystkich innych zdarzeń. Naruszenie granicy wyznaczonej poetyką rodzi kakofonię, co jest nie tylko złym współbrzmieniem słów, ale co prowadzi także do utraty ich mimetycznych własności. Słowo, które rozbrzmiewa nieartykułowanym dźwiękiem nabiera cech fonicznych naturalnego zjawiska, albo też – w przypadku wypowiedzi pisa-

⁶ Arystoteles, *Retoryka*, *op. cit.* 305.

⁷ Por. M. Foucault, *Fearless Speech* (red. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles 2001, a także G. A. Scott, *Plato's Socrates as Educator*, State University of New York Press, Albany 2000 .

nej - grafizm tekstu zamienia w niezrozumiały obraz.⁸ Przekroczenie granic perswazji z kolei rodzi przemoc, a oddzielenie słowa od jego możliwych interpretacji lokuje je poza tradycją kulturową, w której może być zrozumiałe.

W tradycjach normatywnego, właściwego wytwarzania i rozumienia słowa intelekt Zachodu zakorzenił się przede wszystkim dzięki *pismu*,⁹ jako prymarnej postaci obiektywizacji dyskursu i uniwersalnej technice wytwarzania wypowiedzi. Pismo, rozrywające więź współobecności dyskursu z jego wytwórcą, otamowujące autorskie prawa zwierzchności wobec zawartego w nim sensu, sprzyjało zacieraniu rozumienia słowa jako zdarzenia na rzecz eksploracji form jego inteligibilności za pomocą normujących słowo technik. Pismo sprzyjało także sekularyzacji dyskursu, ponieważ unifikowało społeczną przestrzeń komunikacji i czyniło tym samym koniecznym nie tylko jego powszechną dostępność, ale także wymagało desakralizacji różnych form kultury słowa. Wreszcie pismo, z uwagi na swe zdolności abstrahowania od zdarzeniowości wypowiedzi ułatwiało realizację funkcji metadyskursywnej. Wolne od uwikłań kontekstowych narzucało myśli refleksyjność. I choć samowiedza antyku pod wieloma względami daje pierwszeństwo słowu wypowiedzianemu, to jednak zapis zdominował praktykę wytwarzania i ochrony inteligibilności dyskursów.

Jednakże w rezultacie tych przemian zapis wprowadził do praktyk kultury słowa ambiwalencję wcześniej nieznaną. Odrywając bowiem słowo od kontekstu zdarzeniowego, z jednej strony, zubażał dyskurs, o ile można było domniemywać w nim obecności czegoś jeszcze niż tylko znaczenia językowego, choćby tylko śladu obecności: tego, kto dyskurs wytwarza i tego w czym dyskurs uczestniczy jako zdarzenie. Z drugiej strony, owo oderwanie niepomniernie dyskurs zarazem wzbogaciło, o ile bogactwo to wynikało z możliwości odniesienia go do innych zapisów i w ogóle wszelakich form obiektywiza-

⁸ A oto poetycka ilustracja tego zjawiska:

„Bywa niekiedy, że chwytny pióro,
Znaki kreślimy na papierze białym,
Wymowne wielce – zgodnie z ich naturą,
Ta gra ma wszakże swe zasady stałe.
Lecz gdyby dzikus lub człowiek z księżycą
Wziął taką kartkę, runami zdobioną,
I z ciekawością do oczu przybliżał,
Świat by w niej ujrzał, dziwnie odmieniony:
Obraz magicznej, obcej, wielkiej sali,
A lub B jako zwierza lub człowieka,
Oczy, kończyny, którymi ruszali -
Zwierzę, gnane instynktem, zwierzę, które czeka.
Czytałby niczym ślady ptasich stóp na śniegu,
Latał wraz z nimi, cierpiał, brał udział w ich biegu.”

H. Hesse, *Gra szklanych paciorków. Próba opisanego życia magistra ludzi Józefa Knechta wraz z jego spuścizną pisarską*. Wyd. Jednoróżec, Poznań 1992, 326.

⁹ W istocie rzeczy chodzi o pismo alfabetyczne, twór kultury Zachodu. Istotna jest nie tylko łatwość jego przyswojenia i operowania nim. Pismo alfabetyczne, inaczej niż piktograficzne, rozrywa więź między sensem konwencjonalnego znaku a sensem tego, co widzialne i, inaczej niż pismo ideograficzne, każe akustycznym obrazom znaków pośredniczyć w określaniu sensu wypowiedzi.

cji sensu. *W ten sposób lektura, oparta na wymogach stawianych przez pismo alfabetyczne, wyemancypowała się jako samodzielna postać praktyki posługiwania się słowem*¹⁰: oparta na zmyśle wzroku, ale wolna od poszukiwania znaczenia fenomenów, tego, co bezpośredni dane, zorientowana na pierwotność zjawisk audytywnych, ale przekształconych tak, że mogą być dane wzrokowi. Podejrzliwość wobec słowa, które nie może utrzymać się w granicach ogarnianych czysto zmysłowo, ani samym tylko intelektem, które objawia się w czymś w rodzaju synestezji tego, co inteligibilne i tego, co zmysłowe, jest efektem historycznym przekształceń jakie poczęto na Zachodzie z górą 2,5 tysiąca lat temu. Tego rodzaju ambiwalencja zawarta w piśmie alfabetycznym, która nie pozwala kierować lektury zdecydowanie ani w stronę zmysłowości, ani w stronę intelektu, która zakłada dualizm obecności fenomenu i pośredniości reprezentacji, wizualną formę i audytywną materię, kieruje sposobami odczytywania wypowiedzi odkąd w kulturze Zachodu pismo stłumiło zdarzeniowość dyskursu. *Pismo w ten sposób ustanowiło marzenie, którym żyje zachodnioeuropejska kultura słowa od chwili swej alfabetyzacji, marzenie pełni sensu, tj. marzenie o możliwości wypowiedzenia wszystkiego, co jest do wyrażenia i odczytania wszystkiego, co jest dane do zrozumienia jako sens.*¹¹

Jednakże marzenie to, marzenie o wydobyciu z zapisu pełni sensu wypowiedzi, marzenie o osiągalności kresu jego poszukiwań i definitywności znaczenia wypowiedzi w obliczu desakralizacji dyskursu, w obliczu uwolnienia go od ograniczonego kontekstu kultury oralnej, stały się niedostępnymi celami wszystkich interpretatorów. Odkąd bowiem słowo daje się badać za pomocą słowa i tylko słownie pozwala ustanawiać ład wypowiedzi wymyka się ono sobie nieustannie.

W tych warunkach kulturowych, zainaugurowanych procesem alfabetyzacji, zasadniczą motywacją interpretacji stała się podejrzliwość skierowana

¹⁰ Jeszcze w IV w n.e. Aureliusz Augustyn przyglądając się cichej lekturze swego mistrza, św. Ambrożego dziwi się tej czynności i, jak się zdaje, stanowi ona dla niego całkowite *novum* w praktyce posługiwania się słowem jaką znał ze swej kultury, nieco prowincjonalnego, a więc konserwatywnego środowiska Tagasty. Píše o swym mistrzu: „Gdy czytał, oczy przebiegały stronnice, a umysł rozważał treść tekstu, język zaś był bezczynny i żaden dźwięk nie dobywał się z jego ust.” Dostarcza przy tym w dalszej części swych obserwacji dość nieprawdopodobnych wyjaśnień praktyki cichego czytania: „Być może, obawiał się, że gdyby czytał na głos, to jakiś niejasny ustęp u autora, którego właśnie studiował, mógłby zaniepokoić uważnego słuchacza i wtedy trzeba by udzielić wyjaśnień albo nawet szerzej przedyskutować pewne trudniejsze punkty dzieła. Gdyby zaś temu musiał poświęcić czas, nie zdołałby przeczytać tylu książek, ile chciał poznać. Albo może przyczyną owego czytania po cichu była raczej troska o oszczędzanie głosu, łatwo bowiem chrzypł? Ta czy inna była przyczyna, na pewno taki człowiek kierował się w tym wypadku słusznymi względami.” Por. św. Augustyn, *Wyznania*, Znak, Kraków 1994, 116–117.

¹¹ Stąd powtarzająca się przeciwstawność dezyderatów kierowanych w stronę kultury słowa: z jednej strony postulaty ascezy milczenia (Wittgenstein), z drugiej oszalamiające swą ambicją postulaty wypowiedzenia wszystkiego (Joyce). Ten pierwszy, jak wiadomo, unormował sens do granic tego, co niesie jedynie to, co się da wypowiedzieć, ten drugi postanowił zrealizować zamach na język i w grze, jaką ustanowił w *Finnegans Wake* zechciał „powiedzieć wszystko”. Obydwaj mają niemal zabobonny stosunek do tego, co niewysłowione.

w dwóch kierunkach, które tworzą nadzieję odzyskania z zapisu pełni sensu: Trop pierwszy, nazwijmy go symbolicznym, zakładał głębię znaczenia jako formę ujawniania się pełni sensu w znaku, w czystej inteligibilności tego, co reprezentowane. Trop drugi, nazwijmy go symptomatologicznym, wskazywał pełnię sensu tam, gdzie dyskurs podejrzewano o zdolność do wchłaniania zdarzeniowego kontekstu swego pojawienia się, tego, co obecne a jednak niewysłowione. Przystawiając dyskursowi niewysłowione, interpretacja mogłaby osiągnąć swą pełnię i kres.¹² Podążanie za pragnieniem pełni sensu musi więc prowadzić do poznawczo wysublimowanych postaci lektury, które, ponieważ kierują się odmiennymi oczekiwaniami dotyczącymi tego, czym jest owa pełnia, pełnia sensu, zakładają odrębne epistemologie, to jest odrębne odpowiedzi na pytanie o to, czym jest lektura jako akt poznawczy i co w ogóle może być jej przedmiotem? Czym zatem jest czytelność jako ogólna dyspozycja wypowiedzi podatnej na krytykę epistemologiczną?

O tych dwóch możliwościach sublimacji technik interpretacji, jeszcze w kontekście tylko kulturowym i bez ich epistemologicznej interpretacji, pisze Foucault:

Ogólnym wstępem do myślenia o historii technik interpretacji można by, jak sądzę, uczynić stwierdzenie, że język, w każdym razie język w kulturach indoeuropejskich, narzucał zawsze dwa rodzaje podejrzeń:

– Najpierw podejrzenie, że język nie mówi dokładnie tego, co mówi. Dający się uchwycić i bezpośrednio objawiany sens jest, być może, tylko sensem podrzędnym, który osłania, ogranicza, a mimo wszystko transmituje inny sens; byłby on zarazem najpełniejszy i „głębinowy”. Grecy nazywali to *allegoria* i *hyponoia*.

– Z drugiej strony, język wzbudza inne podejrzenie: że wykracza w jakiś sposób poza swą formę czysto werbalną i że istnieją również inne rzeczy na świecie, które mówią, jakkolwiek nie są z języka. W końcu nie jest niemożliwe, że przyroda, morze, szumiące drzewa, zwierzęta, twarze, maski, skrzyżowane noże, że wszystko to mówi; być może istnieje język artykułujący się inaczej niż werbalnie. Byłby to, jeśli chcecie, w najgrubszych zarysach *semajon* Greków.

Te dwa podejrzenia, których wyłanianie się śledzić można już u Greków, nie zniknęły; ciągle są wobec nas współczesne, skoro zaczęliśmy na nowo wierzyć, dokładnie od XIX wieku, że nieme gesty, choroby, że cała ta wrzawa wokół nas może również mówić; i bardziej niż kiedykolwiek nadstawiamy dzisiaj uszu na tę potencjalną mowę, usiłując pochwycić pod wierzchnią warstwą słów brzmienie bardziej zasadniczego dyskursu.¹³

¹² Podział ten odpowiadałby więc zaproponowanemu przez G. Duranda podziałowi technologii hermeneutycznej na „hermeneutyki redukcyjne” i „hermeneutyki ustanawiające”. Te pierwsze redukują wypowiedź do symptomu, te drugie przekształcają wypowiedź w mowę symbolu. Por. G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*. PWN, Warszawa 1986.

¹³ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks* „Literatura na świecie” nr 6 (203), 1988, 252–253.

Jeśli tego rodzaju rozpoznanie wzmocnimy przekonaniem o fundamentalnym znaczeniu dla kultury Zachodu historycznego sporu między ikonoklazmem a ikonodulstwem to okaże się, że wybory sposobu odczytywania tekstu stanowią także silną presupozycję epistemologiczną.

4. ALTHUSSER: MIĘDZY INTERPRETACJĄ A DESTRUKCJĄ SENSU – LEKTURA SYMPTOMALNA

Althusser epistemologizuje lekturę zgodnie z pryncypium, dla którego łączną formułą mogłoby być przywołane powyżej stwierdzenie podane przez Foucaulta i głoszące, że „język [...] wykracza w jakiś sposób poza swą formę czysto werbalną i że istnieją również inne rzeczy na świecie, które mówią, jakkolwiek nie są z języka.”¹⁴ To formuła pryncypium lektury *symptomalnej* (*lecture symptomale*), która pozwala czytać niejako w dwóch porządkach naraz. Pod powierzchnią zwykłej lektury tekstu lektura symptomalna – która jest epistemologiczną, właściwą, krytyczną lekturą – odkrywa bowiem to, co w tekście nieobecne, „niewidzialne”¹⁵ i dokonuje jego translacji na to, co się daje już powiedzieć.

W rozwoju teorii niewidzialny element pola widzialności to na ogół nie cokolwiek – byle zewnętrzne i obce w stosunku do widzialności określonej przez to pole. Widzialność określa niewidzialność jako swoją niewidzialność swoje tabu wzrokowe: - niewidzialne nie jest więc, by raz jeszcze użyć metafory przestrzennej po prostu zewnętrznością widzialnego, ciemnościami zewnętrznymi obszaru wyłączonego, tylko właśnie ciemnościami wewnętrznymi obszaru wyłączonego należy do tego właśnie, co widzialne, bo jest określone przez strukturę tego, co widzialne.¹⁶

Polem teoretycznym zawierającym widzialne i niewidzialne rządzi „tabu wzrokowe”. To ono – jakby w granicach Foucaultowskiej *episteme* – pozwala widzieć tylko to, co w polu tym daje się skonstruować. Pole teoretyczne wytwarza zatem swą problematykę¹⁷ w sposób, który pozwala „widzieć”

¹⁴ Ibidem, 252.

¹⁵ Althusser powołuje się tu na jak sam stwierdza „wspaniałe fragmenty przedmowy Michela Foucaulta do jego *Historii szaleństwa*” choć może w większym stopniu chodzi o *Narodziny kliniki* gdzie relacja widzialnego i niewidzialnego stanowi jeden z zasadniczych tematów rozprawy. Por Ibidem, 48.

¹⁶ L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa PIW 1975, 48.

¹⁷ Dołączony do tekstu *W imię Marksa Słownik pojęć* podaje następujące tłumaczenie Althusserowskiego rozumienia problematyki: „Problematyk (*problématique*). Żadne słowo czy pojęcie nie może być rozpatrywane osobno. Zawsze funkcjonuje ono w pewnym teoretycznym czy ideologicznym kontekście – na gruncie określonej problematyki. Podobną koncepcję odnajdujemy w Foucaultowskiej *Historii szaleństwa*. Należy jednak podkreślić, że problematyka nie jest tym samym, co światopogląd. Nie jest żadną istotą sposobu myślenia jednostki lub epoki, którą można by wydobyć z jakiegoś korpusu tekstów na zasadzie empirycznej, uogólniającej lektury. W równym stopniu chodzi tu bowiem o obecność pewnych problemów i pojęć, co o ich *nieobecność* na gruncie badanej problematyki; dlatego właściwą metodą jest tu raczej »lektura symptomalna« (*lecture symptomale*), wzorowana na Freudowskiej metodzie analitycznego odczytywania sensu wypowiedzi pacjentów.” Por. B. Brewster, *Słownik pojęć*, w: L. Althusser, *W imię Marksa*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, 318.

pewne przedmioty teorii, jej problemy itp. obiekty, lecz nie pozwala na dostrzeżenie całego pola z jego wewnętrzną granicą między widzialnym a niewidzialnym, nie pozwala na dostrzeżenie w tym, co obecne symptomu systemowego braku w wiedzy, nieobecności tego, co teoria „powinna dostrzec”. Tak więc:

...kiedy zdarza się – w pewnych bardzo szczególnych okolicznościach krytycznych – że rozwój problemów wytworzonych przez problematykę [...] doprowadza do wytworzenia ulotnej obecności jakiegoś aspektu jej strony niewidzialnej w widzialnym polu istniejącej problematyki – produkt ten musi być wtedy niewidzialny, ponieważ światło pola mija go na ślepo nie odbijając się od niego. Ten niewidzialny aspekt przemyka się wówczas jako teoretyczny lapsus, luka, brak lub symptom.¹⁸

By stwierdzić poznawcze walory lektury symptomalnej trzeba przede wszystkim przeciwstawić ją lekturze „zwykłej” „empirystycznej”. Jak stwierdza uważny czytelnik *Czytania „Kapitału”*, R. Łoziński, „jest to lektura implikująca ukryte założenie, że autor pisząc, a czytelnik czytając mają na myśli ten sam przedmiot, lub inaczej mówiąc, że przedmiot jest dany (taki sam dla piszącego, jak dla czytającego).”¹⁹ Tego rodzaju lektura korzysta z realistyczno-naiwnego poglądu na związek między wypowiedzią a jej przedmiotem, a mianowicie, że przedmiot poznania znajduje się „po tamtej” stronie znaczącego, że jest dany, a nie skonstruowany i że teoria odzwierciedla go, a jedyne zadanie wypowiedzi polega na reprezentacji przedmiotu. Lektura naśladuje proces tworzenia tekstu, ten zaś jest wtórny wobec sposobu dania przedmiotu takim, jakim on jest. Dopiero lektura symptomalna, ujawniając luki i nieobecności, tłumacząc ich systematyczność i konieczność, pozwala zobaczyć nie tylko – jakby to ujął Foucault – „rzeczy”, ale zarazem „słowa i rzeczy” to jest sposób, w jaki epistemologiczna odpowiedniość między nimi pozwala wytworzyć wiedzę.²⁰

Można zatem pryncypium lektury symptomalnej sformułować jeszcze inaczej: strukturalnym elementem wypowiedzi teoretycznej jest to, co w niej nieobecne, co się wymyka słowom a jest „rzeczą” współdaną z nimi jako symptom, choć niewidzialną. Zatem lektura symptomalna to lektura, w której tekstualna analiza ujawnia palimpsestową warstwę „nieobecnego”. Ponieważ lektura symptomalna jest formą epistemologicznej krytyki nieobecne musi być odczytane tak, by luka w dyskursie wiedzy, jaką tworzy „niewidzialne”, znalazła swe wytłumaczenie. Lektura symptomalna to odkrycie

¹⁸ L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie "Kapitału"*, op. cit., 49.

¹⁹ R. Łoziński, *Filozofia Althussera*, Wrocław 1977, 43.

²⁰ Pisze Łoziński: „Althusserowska lektura symptomalna nie jest w istocie niczym innym jak procedurą umożliwiającą odkrycie zmiany *epistémé* (bowiem tym w gruncie rzeczy jest jego „mutacja problematyki”). Wpływy Foucaultowskiego strukturalizmu są tu bardzo widoczne.” Por. R. Łoziński, *Filozofia Althussera*, op. cit., 56.

inteligibilności nieobecnego właśnie jak znaczącego. „*Teoria odczytana staje się dla althusseryzmu zgodna z teorią odczytania*” – jak lapidarnie określa strategię Althussera Lech Witkowski.²¹

Lektura symptomalna pracuje poniżej poziomu teoretycznej samowiedzy wytwórcy tekstu. Jej przedmiotem są bowiem pola teoretyczne i cięcia epistemologiczne, jakich, z natury rzeczy, samowiedza ta, zamknięta w obszarze lektury empirystycznej, epistemologicznie niekrytycznej nie obejmuje.

Stąd też lektura symptomalna, tak samo jak w medycynie oględziny ciała, spełnia rolę diagnostyczną. Jest zatem nie tylko lekturą normującą i krytyczną, ale też unormowaną. Tak jak każda procedura diagnostyczna potrzebuje bowiem do oceny wzorca, swego rodzaju matrycy, która byłaby miarodajnym dla oceny składnikiem porównań. Światło krytyki, w którym ujawniają się ocenione czy niewidzialne elementy składowe pola teoretycznego pada z określonego kierunku. Luki, jakie dostrzega lektura symptomalna stają się widzialne z perspektywy innego tekstu, któremu przypisuje się wartość niezawodnego źródła ocen i metod, ostatecznego w jego potencjale epistemologiczno-krytycznym. Lektura symptomalna oparta jest zatem na procedurze redukcji jednego tekstu do warunków poznania ustanowionych, albo zrealizowanych w drugim i skoro lektura ta jest jakimś wariantem krytycznej analizy porównawczej, to oczywiście zakłada hierarchię i podporządkowanie: to, co jest źródłem krytyki epistemologicznej ustala normę lektury tego, co pod nią podpada.

Strategia lektury symptomalnej jest więc kulturowo konserwatywna choć ma – w zamiarze – rewolucyjne cele. Lektura symptomalna bowiem to typ lektury, który pewnemu tekstowi (resp. *Kapitałowi* Karola Marksa) nadaje walor samointerpretującej się wypowiedzi teoretycznej, a więc jedyne go w swej hermeneutyce i miarodajnego dla ocen wszystkich innych.

5. FOUCAULT: MATERIALNOŚĆ DYSKURSU – ANI FORMALIZACJA, ANI EGZEGEZA

Pojęcie dyskursu jest najważniejszym pojęciem „późno-archeologicznej” myśli Michela Foucaulta. Eksponuje je Foucault w *Archeologii wiedzy* i czyni nim głównym przedmiotem zainteresowania w swym inauguracyjnym wykładzie w *Collège de France*. Zwyczajem wprowadzającym wielu czytelników w konfuzję, wchodzi on w dyskurs o dyskursie bez zapowiedzi, bez istotnego nawiązania w tej materii do swych wcześniejszych prac, a co więcej, zamiast przyjmować jakieś zastane sposoby pojmowania „dyskursu” od razu wszystkie je albo ignoruje, albo neguje.

²¹ L. Witkowski, *Louis Althusser: próba nowego odczytania Marksa*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia, t. 10 (182), 1987, 81.

Zamiast zabierać głos, wolalbym raczej być objęty przez mowę i niesiony poza wszelki możliwy początek. Pragnąłbym zobaczyć się dopiero w chwili, gdy mówię głosem bez imienia poprzedzającego mnie od dawna. Wystarczyłoby mi wtedy powiązać, podążyć za zdaniem, usadowić się, nie zdając sobie z tego sprawy, w jego szczelinach, tak jakby ono samo dawało mi znak, utrzymując się, w danej chwili, w zawieszeniu. Nie byłoby wtedy początku, a ja sam, zamiast być tym, od którego pochodzi dyskurs, byłbym raczej zdany na przypadkowość jego biegu, niczym niewielkie niedopełnienie, punkt jego możliwego zaniku.²²

Jest tak chyba dlatego, że Foucaultowskie rozumienie dyskursywności to efekt przemyśleń, które trudno powiązać z jakimś określonym dyscyplinarnie trybem dociekań naukowych: ani to językoznawstwo, ani socjologia języka, ani epistemologia, ani historia idei, ani krytyka ideologii. W Foucaultowskim pojęciu dyskursu – takim, jakie znajdziemy w *Archeologii wiedzy* – chodzi bowiem o ukazanie *sposobu istnienia* wypowiedzi, który pozwala je uformować w naukę, lub, mówiąc ostrożniej, w „dyscyplinę”. Chodzi tu o określenie granic pewnego rodzaju reżimu, któremu wypowiedzi są posłuszne w jakimś czasie i który czyni je wypowiedziami serio – wiedzą. Reżim ten, określany jest w *Archeologii wiedzy* terminem – jak pisze sam Foucault – nieco barbarzyńskim, a mianowicie terminem „historycznego *a priori*”. Jest coś – powiada Foucault – co wypowiedzi systematyzuje, co zostaje im narzucone w sposób, który nie wynika z reguł języka, co je artykułuje nie na poziomie językowym ale epistemicznym – jako wiedzę. U Foucaulta, inaczej niż w językoznawstwie, wypowiedzi nie poprzedza język, jako warunek jej możliwości ale historyczne *a priori*, jako warunek jej realności. Tak więc ograniczenia, jakim podlegają wypowiedzi w dyskursach, są zarazem warunkami możliwości ich istnienia. Zamiar epistemologiczny, który Foucault nazywa archeologią wiedzy, to zatem pewna propozycja lektury tekstów, która w tym, co powiedziane dostrzega nie tyle realizację kodów języka, ale urzeczywistnienie reguł praktyk, które czynią z wypowiedzi fakty, zdarzenia. Choć więc archeologia zakłada inteligibilność wypowiedzi, to sytuuje reguły ich formacji poza interpretacjami jako prymarnymi formami tej inteligibilności.

Stawką Foucaultowskiej problematykacji dyskursu w jego *Archeologii wiedzy* jest więc realność wypowiedzi, a nie tożsamość sensu, jaki ona wyraża. Stąd też waga innego aspektu Foucaultowskiego ujęcia dyskursu, który utożsamia on z materialnością:

to, co poddaję analizie w dyskursie – stwierdza Foucault – to nie system jego języka, ani pewien ogólny sposób uformowania reguł jego konstrukcji. Nie dbam o to, co zapewnia mu usprawiedliwienie, co udziela mu inteligibilności

²² M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France*, 2 grudnia 1970, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, 5.

i pozwala służyć w komunikacji. To, o co pytam, to nie kody ale zdarzenia: prawo egzystencji wypowiedzi (*la loi d'existence des énoncés*) – tylko tych, które prawo to uczyniło możliwymi. Chodzi o warunki ich indywidualnego wyłonienia się, ich korelacji z minionym lub równoczesnymi zdarzeniami, dyskursywnymi lub niedyskursywnymi. [...] Tak więc to, co robię, to ani formalizacja ani egzegeza, lecz *archeologia*: to znaczy, na co wskazuje w oczywisty sposób jej nazwa, opis *archiwum* (*la description de l'archive*).²³

Materialność dyskursu to nie tyle substancja znaków, wehikuł znaczeń ile to, co sprawia, że tak samo jak zdarzenia społeczne i ludzkie działania ma on zdolność nie tylko do nadawania znaczeń innym zdarzeniom, ale sam w nich uczestniczy jako działanie.

„Opis archiwum” chce zachować dystans wobec dwóch dobrze znanych w intelektualnej kulturze Zachodu technik kultury słowa, które łączy to, że pytają o znaczenie dyskursu: to interpretacja i formalizacja. Stawką archeologii jest materialność, zdarzeniowość, indywidualność dyskursu – wszystko to, co zabiegi formalizacji i interpretacji niwelują w poszukiwaniach znaczenia. W ten sposób Foucault zamyka przed swą archeologią możliwość interpretacji jako możliwość analizy dyskursu.

Jaki jest jednak cel tego zabiegu? Cel ten wskazuje Foucault dopiero w *Porządku dyskursu*²⁴ stanowiącym jego inauguracyjny wykład w *Collège de France*. Chodzi o wskazanie związku między wypowiedziami a środowiskiem kulturowym i społecznym, które formuje je w uporządkowane zbiory, dyscypliny, nauki itp. twory dyskursywne.

Elementarnym doświadczeniem każdego, kto ma do czynienia z wypowiedziami, tekstami jest to, że ich czytelność i ich inteligibilność ma dwie strony. Pierwsza zależy od tego, czy potrafimy przyporządkować im właściwy język wypowiedzi. Sprawa nie jest tak oczywista jakby się wydawało a świadczą o tym meandry lektury kabalistycznej jak i trud dociekań językoznawców, którzy nie do końca potrafią uchwycić zależności między tekstem (wypowiedzią) a językiem, (systemem) by zdać sprawę z produktywności języka. Z drugiej strony trzeba też umieć przyporządkować daną wypowiedź do jednego z wielkich zbiorów wypowiedzi takich jak literatura, którą rządzi fikcja, albo jak nauka, która wysuwa roszczenia do prawdy, albo jak prawo, gdzie funkcje wypowiedzi spełniają się jeszcze inaczej, itp. Lektura pojmowana w sensie tradycyjnym zależy więc od rozpoznania wewnętrznych mechanizmów tekstualnych odpowiedzialnych za tworzenie struktury inteligibilności wypowiedzi. Foucault odwraca te relacje: to podmiot lektury musi dysponować sprawnościami w tym zakresie. Musi więc poddać się unormowanemu społecznie i kulturowo oddziaływaniom. „Czytanie” dyskursu, jego

²³ M. Foucault, *Réponse à une question [w:] Dits et écrits 1954–1988 t. 1*, Galimard Paris 1994, 681.

²⁴ M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

epistemologiczne czytanie w duchu Foucaulta, jest odczytaniem sił i zdarzeń wytwarzających te dyspozycje. To społeczno-kulturowy ład sił, który kształtuje zdarzeniowa historia ich oddziaływań narzuca dyskursom ich sposoby odczytywania a co więcej, zacierając ślady owej zdarzeniowości, materialności dyskursu eksponując zarazem inteligibilność ich treści. W istocie rzeczy lektura nierozzerwalnie jest związana z podmiotem. Jest – na dobre czy na złe – sposobem jego kształtowania przez to, że ograniczenia dyskursu są zarazem warunkami kształtowania podmiotowości.

Wypowiedź i dyskurs to nie *flatus vocis*, ale element rzeczywistości społecznej. Dyskurs jest co prawda rozumiany przez swe znaczenia, ale działa poprzez ograniczenia, jakim podlega i jakie wytwarza w porządku wypowiedzi. Foucault problematyzuje tę sytuację tak oto:

podejrzewam mianowicie, że w *każdym* społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcyjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności.²⁵

Pytanie zasadnicze o „czytelność” dyskursów to pytanie o to, co spoza systemu jakim jest język ogranicza wypowiedź i w ten sposób kształtuje jego inteligibilność jak i ogranicza jego przypadkowość, poszczególnosc, historyczną indywidualność. Porządek dyskursu wyznaczają zatem jego granice ufundowane w pozajęzykowych przymusach. *To nie symptomy pozwalają odkryć ukryte znaczenia wedle epistemologicznych reguł czytelności, ale to znaczenia pozwalają odkryć symptomy, jako ślady sił formujących czytelność w oparciu o sposób istnienia wypowiedzi.* Inteligibilność dyskursu posiada swą nieinteligibilną podstawę, tak samo jak podmiot, jest ufundowany w porządku sił, które nimi dysponują. Znaczenie dyskursu skrywa siły, które w nim działają i jego własną siłę, jaką wywiera na wypowiadających. Jeśli więc istnieje jakaś technika, która jest zdolna do analizy dyskursu to ma za swe antypody zarówno hermeneutykę jak i analizę strukturalną. Ta pierwsza poszukuje uprzywilejowanych wobec innych interpretacji, ta druga poszukuje kodów, jakie rządzą wypowiedziami. Nie o to chodzi, jak słowa łączą się ze światem, ani o to jak łączą się z innymi słowami, ale o to jak łączą się one z bytem ludzkim. Oznacza to niemożność teorii lektury takiej, jaką proponuje jej Althusserowska epistemologia.

W konsekwencji rozumienie porządku tekstów w kulturze, jak go pojmuje Foucault, całkowicie odbiega od tego, jaki zakłada lektura symptomalna. Zamiast hierarchii tekstów normujących i unormowanych, teorii pełnych i zawierających nieprzypadkowe luki teoretyczne, mamy tu pewien układ rozproszenia. Luki, niewidzialne miejsca są nie tyle w samych wypowiedziach

²⁵ M. Foucault, *Porządek dyskursu...*, op. cit., 7.

dziach, ale rozdzielają je od siebie. Nie istnieje bowiem tekst główny. Foucault być może w ten sposób doprowadził do końcowego etapu proces sekularyzacji europejskiej kultury słowa.

Nie można zatem wejść w dyskurs o dyskursie tak, by być w dystansie, jaki zapewnia metajęzyk albo transcendentalne uprzywilejowanie krytyki, albo quasi-transcendentalne spojrzenie jakie ugruntowanemu już przedmiotowi jakiejś dyscypliny użycza inna dyscyplina jak ma to miejsce w socjologii języka, czy w ekonomii politycznej.

BIBLIOGRAFIA

- L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski PIW, Warszawa 1975.
 L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
 Arystoteles, *Poetyka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, przeł. H. Podbielski PWN, Warszawa 2001, t. 6.
 ———, *Retoryka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, przeł. H. Podbielski PWN, Warszawa, 2001, t. 6.
 B. Brewster, *Słownik pojęć*, w: L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
 C. Davis, *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theory* Routledge, New York 2004.
 M. Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, Zone Books, New York 1999.
 G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński PWN, Warszawa 1986.
 L. Ferretter, *Louis Althusser*, seria: Routledge Critical Thinkers, Routledge 2006.
 M. Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, Galimard Paris 1994, t. 1.
 ———, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
 ———, *Fearless Speech* (red. J. Pearson), Semiotext(e), Los Angeles 2001.
 ———, *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski Literatura na świecie nr 6 (203), 1988.
 Z. Goldstick, *Czytanie Althussera*, przeł. J. Stawiński, *Studia Filozoficzne* 1978, nr 5, 67–86.
 J. Grue, *Disability and Discourse Analysis*, Ashgate Publ., Surrey 2015.
 M. G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, London 2009.
 S. Kozyr-Kowalski, *Jak (nie) czytać L. Althussera*, *Studia Filozoficzne* 1973, nr 8, 35–69.
 R. Łoziński, *Filozofia Althussera*, Wrocław 1977.
 T. Płużański, *Louis Althusser — destrukcja przedmiotowości*, *Człowiek i Światopogląd*, nr 7, 1972, 61–83.
 A. Schaff, *Szkice o strukturalizmie*, Warszawa 1975 (II wyd. 1983).
 G. A. Scott, *Plato's Socrates as Educator*, State University of New York Press, Albany 2000.
 Z. Stolarczyk, *Althussera czytanie „Kapitału”*, *Studia Filozoficzne*, nr 8–9, 1977, 172–176.
 św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak Wyd. Znak, Kraków 1994.
The Cambridge Companion to Foucault, (red.) G. Gutting, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1999. (II wydanie 2005)
 L. Witkowski, *Louis Althusser: próba nowego odczytania Marksa*, *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia*, t. 10 (182), 1987.

ALTHUSSER AND FOUCAULT—TWO EPISTEMOLOGIES OF READING

ABSTRACT

The philosophical reconstruction of texts, utterances, discourses, sciences—in this way we can formulate the task set in Louis Althusser and Michel Foucault's works. Both the philosophers determine this task non-identically, although their

paths often intersect with each other. Anyway, this kind of work includes a condition essential to meet the requirement of the purity of epistemological intentions. In the task of this kind a way of readings texts must be set it, namely the way which would allow to epistemologically criticize the matter of discourse-subject. The satisfaction of this condition would give the whole enterprise a character of a productive conception, enriching our knowledge on the way of speaking about the truths known in the history of thought. What is the “culture of the word” in which Althusser and Foucault have developed proposals for the epistemologically valid theory of reading? What is the richness of research programmes which have become the matrix of these reconstructions, and what is its concern to this culture? Critics, refutations or another way of special treatment? What the reform of the relation between *significant* and *signifié* they offer? These problems are considered in the paper.

Keywords: Althusser, Foucault, the culture of word, symptomal lecture, discourse.

O AUTORZE — dr hab., adiunkt, afiliacja: Instytut Filozofii i Socjologii UMCS, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin.

Email: pbytniewski@tlen.pl