

Krzysztof Okopień

Po jedzeniu

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4-5 (28-29), 280-285

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

kiera miłości". Jej cios pada, gdy drwal spostrzega zdrową postać dziewczyny schylonej przy praniu nad rzeczką, jej okazałe ramiona i pokaźne kolana.

Podobieństwa zachodzą w warstwie przedjęzykowej, w podświadomości nie zwerbalizowanej, nie ukształtowanej w świadomości. Obejmują relację mieszkańców obu wsi do świata. Dotyczą jego obrazu, ogólnego układu jego istotnych elementów. W Sulajkach i Taplarach żyją podobne drzewa. Zdolne do miłości i nienawiści. Tkliwe i mściwe, gdy trzeba krzywdę zdradzonego, którego uosabiają, pomścić.

Obie wioski wśród bagien i piachów stoją na twardym gruncie „egocentrycznego” poczucia wspólnoty grupy, która się w Taplarach określa prostą formułą: *tutejsi*.

„A wy kto, nie polak?

Nie.

A kto, niemiec?

Nie.

To może francuz?

Nie.

Rusin?

Nie, nie rusin.

Nu to kto?

Ja *tutejszy*.

Jaki *tutejszy*?

A *tutejszy*, mówio Domin. Z Bagna”⁹.

Z tego punktu widzenia każdy, kto nie żyje w Taplarach z dziada pradziada, będzie po prostu *nietutejszy* bez względu na to, czy żyje w Sulajkach, Wszcinsku czy Olecku — i koniec. Dlatego w Sulajkach nie pada słowo o polskości Józków, Stanisławów, Jadwig i Bogdanów. Im ono niepotrzebne. W Taplarach potrzebne było urzędnikowi z miasta, w Sulajkach Lenzowi. Niniejszym się rzekło.

Krystyna Pisarkowa

⁹ Konopielka, Warszawa 1974 LSW, s. 48.

Po jedzeniu

(...) w społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez

to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować (...).

K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*.

Nikt z nas nie jest bezpieczny. Nikt nie jest panem własnej mowy. Nie dlatego, byśmy byli „mówieni”. Wręcz przeciwnie. Nie dość, że mówimy coś, to — zarazem — coś czynimy. Nie dość, że nieudolnie próbujemy skierować uwagę słuchacza na ten lub inny przedmiot czy sytuację, to — zarazem — produkujemy przedmioty całkiem nowe, nigdy w pełni nie świadomi własnej wytwórczej praktyki. Dopóki bowiem — miłośnicy czystej fenomenologii — nie opuściliśmy sfery własnych *cogitationes*, pozostawaliśmy w stanie tej zadziwiającej harmonii, gdzie każdy akt świadomy jest jednocześnie samoświadomy ową nieaktową, niepozycjonalną czy też poprzecznie przenikającą go samoświadomością. Z chwilą jednak, gdy to przytulne „u siebie w domu” porzuciliśmy, iżby zaistnieć poza sobą, w społecznej komunikacji — wszelka samozwrotność okazała się obłożona kłatwą antynomiczności. Kiedy zaś próbujemy dołączyć do siebie przy pomocy dozwolonego w tym celu me-tajęzyka — tracimy siebie na zawsze, pozostawiamy siebie po drugiej stronie szczeliny, stajemy się własnością pospólną, przedmiotem spektaklu, w którym może uczestniczyć każdy.

Gest to już anachroniczny: poprzez stosunek do przedmiotu czyjejś wypowiedzi definiować — z konieczności — swój ludzki stosunek do jej autora, stosunek zgody, dopełnienia, sprzeciwu, stosunek, który zakłada współ-przebywanie na tym samym poziomie, współ-oglądanie tych samych przedmiotów, współ-czucie, współ-sądzenie i wszystko, co tylko z pięknej idei kontaktu osobowego musi *a priori* wynikać. Z idei owej nic nie zostaje, czy raczej (uwierzmy, że jej byt nie jest czysto koniunkturalny!) nic się nie aktualizuje, kiedy obiektem refleksji jest sam mówiący, jego werbalne czynności rozważane bądź w ruchu, bądź w zakrzepłej postaci, jako „przedmiot myślowy”. (Przedmiot ten nie odpowiada — oczywiście — świadomości, o ile tylko praktyki werbalnej nie uważać za ruch intencji). Poucza nas Louis Althusser¹, jak płonne są ambicje podmiotu, powiada nam, jak złudne było samopoczucie przedstawicieli klasycznej ekonomii politycznej, którzy skoncentrowani na tym, iżby widzieć wyraźniej, iżby skwantyfikować dokładniej zysk, rentę czy procent, pogrążali się w fundamentalnej ślepotce, kultuwując swój przedmiot w jego fałszywej modalności faktu danego i mierzalnego; tak, iż trzeba było dopiero Marksa, który ów przedmiot — wartość dodat-

¹ L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie «Kapitału»*. Warszawa 1975 PIW, ss. 442. Biblioteka Myśli Współczesnej.

kową, wytworzoną mimochodem przez swoich poprzedników, uczynił ośrodkiem metodycznej analizy, respektując jej godność czysto teoretycznego konstruktów, co doprowadziło do radykalnego przestrukturowania całego pola problematyki. Ale i on, nieświadom rewolucyjności swej praktyki teoretycznej, własne innowacje kwalifikował jako „zmiany słów”, a już w ogóle nie skomentował kształtu przedmiotu odpowiadającego całości tej praktyki, owego kształtu „struktury struktur”; tym bardziej, że — jak powiada Althusser — „nie dysponował pojęciem (pojęciem «oddziaływania struktury na jej własne elementy») pozwalającym przemyśleć to, co wytworzył”. Toteż bywa, że ów wytworzony przezeń przedmiot objawia swoją obecność niejako obok głównego nurtu mowy, czy wręcz „wewnątrz milczącego głosu prawdziwego wywodu”, w szczelinach dyskursu, które powstają w trakcie gry formuł nieadekwatnych.

Tak czy inaczej, o tym właśnie, obecnym a niejawnym przedmiocie lub — co na jedno wychodzi — o uprzedmiotowionym Karolu Marksie, mówi Louis Althusser. (Uprzedmiotować — znaczy bowiem rzeczywistość czyjegoś powiedzenia uznać za nieprzejrzywą, a więc podobną rzeczy). Toteż ów ludzki stosunek: wierność Althussera wobec Marksa nie jest pochodną stosunku do wspólnego im obu przedmiotu (gdyż takiego nie ma), ale lokuje się w porządku autonomicznym, a mianowicie wewnątrz autonomicznych zupełnie zapewnień.

Ale, wbrew pozorom (jako że należy pamiętać o pułapkach empirystycznej teorii poznania!), nie stwierdziliśmy jeszcze, co jest naprawdę przedmiotem Althussera. Ów dziwny bowiem i niejasny sposób zakorzenienia tegoż przedmiotu w tekstach Marksovskich prowokuje pytanie, czy nie jest on korelatem Althusserowskiej praktyki teoretycznej (a raczej metateoretycznej), innymi słowy: czy nie jest on myślowym (nie zaś rzeczywistym) przedmiotem myślowym? Czy więc — konsekwentnie — gdybyśmy chcieli poważnie zabrać się do opisu tego przedmiotu, myślowość musiałaby — jak łatwo obliczyć — ulec już nie podwojeniu, a potrojeniu? Czy zatem praca ubezpośredniania nie okazuje się pracą zapośredniczania, praca ujawniania pracą zaciemniania? Iluzja empirystyczna, iluzja bezpośredniości, iluzja wglądu, iluzja kontaktu z przedmiotem realizuje się bowiem tylko kosztem uwikłania owego przedmiotu w niejawne wtedy założenia własnego wywodu, tak że — z kolei — ów wywód wypadnie krytykowi uznać za przedmiot wyższego rzędu. Toteż Althusser, o ile zajmuje się Marksem, a nie metodami i utajnymi założeniami, przy pomocy których owego Marksa stwarza, realizuje schemat postępowania empirystycznego, takiego, które — odnowione na wyższym poziomie — chce zawłaszczyć już nie świat rzeczy, ale świat cudzej mowy.

Inna sprawa, że jeśli zamiast obserwować, jak tego rodzaju interpretacje sytuują się wobec filozofii-przedmiotu, odwrócimy ten porządek, zauważyć wypadnie, że i filozofia nie jest pozbawiona mno-

zliwości sytuowania się, że to ona może być interpretacją swych interpretacji, że — co więcej — może być tylko tym i niczym ponadto, może być dążeniem do samorozpoznania, do tego, iżby swój czyn zawrzeć bez reszty w swojej mowie, osiągnąć upragnioną samozwrotność, zjednoczyć się z sobą i uniemożliwić innemu wszelkie wtargnięcie w tak pięknie skonstruowaną całość. Trud beznadziejny szczerości, trud beznadziejny odbudowy świadomości na zewnątrz świadomości — to jedno z tych zadań, które — właśnie ze względu na swoją nieuskuteczność — organizują obszar filozofii.

Tak czy inaczej, filozofia jest tworem interpretatora, ale i — *vice versa* — interpretator jest tworem filozofii; powstaje ona po to, iżby go mieć, ale też i po to, żeby go nie mieć; odbywa się tu gra, nie zaś — jak to nazbyt często z pozycji interpretacyjnych wygląda — sekcja zwłok. Toteż nie wszystkie pozycje są równie dobre. Należy bowiem wiedzieć, w co się gra. Samowiedza jest lepsza niż jej brak. Wbrew temu postulatowi zbudowane jest dzieło Althussera. Dzieło to ma być spóźnioną realizacją samowiedzy Marksa. Stąd eliminacja samowiedzy autora. Strukturalistyczne hasło „śmierci człowieka” realizuje tu się jako połączenie dwóch osób w jedno. Dlaczego zatem Marks nie mógł zrodzić samoświadomości w obrębie swojej osoby, czy raczej — bo o to nam idzie — w obrębie swego tekstu? Być może poród ten jest przekleństwem, ale jest też — jak staraliśmy się pokazać — procesem filozoficznie koniecznym i naturalnym.

Jednakowoż — mógłby odrzec Althusser — łatwość świadomości w rodzeniu samoświadomości jest pochodną kształtu problematyki, od której się zaczyna, czy raczej bezkształtu, miałości, nieustrukturywania — ruch jest tu ruchem nicości, która usiłuje zając dużo miejsca, jak gdyby jałowa pogoń za końcem własnego ogona mogła zorganizować przestrzeń teoretyczną. Poważna zaś praktyka teoretyczna konstytuująca od podstaw rozległe pole problemowe zawsze — wedle Althussera — przekracza swój czas, znajdując samowiedne uwieńczenie w przyszłości, kiedy to — poczęta w jej łonie — aparatura pojęciowa uzyska stosowną krystalizację.

Widzimy, że praktyka ta (przedmiot szczególnego rodzaju) skrywać ma od początku swą prawdę — „porewolucyjna” historia naturalna teoretyczności ma być jedynie procesem aktualizacji tej prawdy, kiedy to „w sobie” przechodzi w „dla siebie”. Jest więc to zaiste historia nieludzka. Łatwo tu dostrzec — przeniesiony na wyższy poziom, zakorzeniony wewnątrz praktyki już nie historycznej, a teoretycznej — Hegłowski mit jedności: to, co się mówi o przedmiocie, jest w nim poniekąd zawarte, toteż nowego przedmiotu nie tworzy. Louis Althusser — jako że nie należy do miłośników autodestrukcji — nam pozostawia ujawnienie tajemnicy swej twórczości. Otóż strategię jego można nazwać strategią niejawnego wartościowania. Skoro formy zasadności mieszczą się — jak chce autor *Czytania «Kapitału»* — wewnątrz praktyki naukowej, musi być ona dobra, lecz tylko z perspektywy własnego czasu. Toteż praktyka marksow-

ska okaże się dobra, jeśli jej czas będzie naszym czasem, a więc jeśli śledząc poczynania Marksa, zostaniemy mimochodem i podstępnie doprowadzeni do wewnątrz bliskich nam form myślenia strukturalnego — w samo serce współczesności, zapominając, że — przeciwnie — to stamtąd, uzbrojeni w niezbędne narzędzia, wyruszyliśmy. Skoro znajdziemy Marksa wśród nas, nie widząc, że stwarzamy go na własne podobieństwo — odnajdziemy wartości nam bliskie, nie widząc, że aby nadać wartość, musimy zbliżyć, nie widząc zatem własnej ograniczoności, która u podstaw takiego wartościowania leży. Toteż uwspółcześnienie Marksa jest źródłem jego siły, dopóki nie rozpoznamy tej siły jako nie jego, ale naszą siłę i nie siłę, lecz słabość. Jest to bowiem słabość naszego zamknięcia.

Pozostanie tajemnicą Althussera, czemu nie kogo innego, a Karola Marksa uznał on za właściwego współtowarzysza owego zamknięcia w rejonie jedynie obowiązującej naukowości. Dlaczego — w rezultacie — obwieścił, że „nie wychodzimy nigdy ze sfery pojęć”, skoro sprawą życia lub śmierci jest dla Marksa-czytelnika tekstów swej epoki wyjście z kręgu pojęć ekonomii politycznej i przedarcie się w stronę rzeczywistości, która je zrodziła i która daje się w nich odczytać, jeśli tylko rozpoznać ów opaczny stosunek, kiedy to „Wolność, Równość, Własność i Bentham” patrolują aktowi sprzedaży siły roboczej.

Marksowska lektura krytyczna — skoro zauważyć, że ku światu jest zwrócona — wyprowadza nas daleko poza mury Althusserowskiego więzienia. Rozpoznanie w praktyce ekonomii politycznej jej uwarunkowań, rozpoznanie świata, który ją wytwarza, otwarcie się na świat — to akcja filozoficzna stanowiąca triumf sensu implicytnego nad sensem eksplicytnym. Świadomość bowiem swoim czynem zaprzecza ujawnionym właśnie uwarunkowaniom i uwikłaniom w ową samopotwierdzającą się i „jedynie słuszną” praktykę, a tym samym lokuje się poza obrębem praktyk jakichkolwiek; skoro więc nie należy do żadnego z regionów świata, o którym mówi, a do przyszłości (czy raczej Przyszłości), odbudowuje naszą (nadszarpniętą Althusserowskimi zabiegami) wiarę w jednorodność Historii i wzajemną przetłumaczalność działań ludzkich — i tych filozoficznych, i tych praktycznych — o ile ich podstawą jest wolność zrodzona z wiedzy.

Nie hołdujemy bynajmniej „religijnym omamom” zwalczanym przez Althussera; nie sądzimy, iżby zamiast człowieka mogła — w dziele Marksa czy gdziekolwiek — przemówić prawda samoobecna; sądzimy bowiem, że ponad tym, co *explicite* uobecnione, istnieje — z konieczności — jako wyższa instancja sensu implicytny, sens ludzki, sens niezakończenia i wysiłku — choćby takiego jak wysiłek lektury, wysiłek szukania dostępu do owej sfery tego, co znaczone, do której nikt dotąd się nie przedostał, jeśli dotychczasowa ludzka praktyka myślowa sama stanowiła znak, a więc więzienie.

Koncepcja mowy otwartej możliwa jest, skoro uznać filozofię nie za obszar praktyk werbalnych determinujących człowieka, lecz za ob-

szar zadań ludzkich organizujących werbalność, tak iż jej własny bezwład i własna ograniczoność w świetle tych zadań stają się dopiero znaczące, a więc — paradoksalnie — funkcjonalne. Koncepcja mowy otwartej możliwa jest jedynie kosztem marzeń scjentystycznych. Badaczom takim jak Althusser marzą się bowiem ziemie nie podbite, marzy się pochod przyswajania i pochłaniania rzeczywistości ludzkiej, akcja likwidacji sfer iluzorycznej jednostkowości. Rzeczywistość głosu indywidualnego ma ostatecznie roztopić się w odpowiednio wyspecjalizowanych mechanizmach determinujących, ma okazać się jedynie bierną odpowiedzią na roszczenia języków obsługujących rozmaite regiony produkcji intelektualnej. (W produkcji tej zdarzają się czasami zakłócenia niepojęte — np. rewolucja marksowska. Toteż Althusser przyjmuje ją „jako fakt, nie próbując analizować mechanizmu, który ją wywołuje”).

W powyższym programie badawczym łatwo rozpoznać empirystyczne urojenie bezpośredniości i empirystyczną żądzę zawłaszczenia. Jest to żądza bezsilna. Konceptualizując społeczną presję automatyzmów językowych (i myślowych zarazem), nie sposób zawłaszczyć aktywności jednostkowej, która wbrew tej presji się rozwija. Jednostka bowiem jest wolna właśnie dlatego, iż nie pławi się we własnym sosie i nie wysnuwa z siebie nici pajęczej, lecz pokonuje opór tego, co społeczne, wobec którego możliwe jest dopiero to, co indywidualne, tak jak twórczość w obliczu normy, a oryginalność w obliczu konwencji.

Refleksja zaś strukturalna próbuje zdobyć wolność przez rozmyślanie o siłach niewolących, a oddana tej wzniosłej praktyce zapomina, iż wolność rodzi się, skoro stanąć tym siłom naprzeciw.

Krzysztof Okopień