

5/2014

CZŁOWIEKU, W TWOJEJ GŁOWIE STRASZY!

DERRIDA
O DUCHACH
PÓŹNEGO
KAPITALIZMU

BARTOSZ KUŹNIARZ

Widma Marksa to nie tylko wyparty duchowy suplement ponowoczesnej rzeczywistości, bez którego nasze życie sprawia wrażenie podejrzanie pozbawionego substancji. Współczesny świat tylko udaje bezideowość i materializm.

Gdy w 1993 roku Jacques Derrida wydał książkę poświęconą myśli Marksa, jej pojawienie się wywołało mieszane reakcje. Zwolennicy pisarstwa Derridy powitali ją westchnieniem ulgi. Pozbawione wyraźnego moralnego kompasu gro no wyznawców dekonstrukcjonizmu nareszcie otrzymało namacalny dowód, że padające z ust mistrza apostrofy do nieskończonej sprawiedliwości mają określony polityczny adres. Dekonstrukcja, jak wyznaje autor *O gramatologii*, narodziła się w latach 50. XX wieku w sytuacji szczególnego „podwójnego związania”. W pokoleniu Derridy wierność przesłaniu Marksa musiała walczyć z rosnącym rozczarowaniem tym, czym de facto stał się marksizm i komunizm w bloku wschodnim. W filozofii, zwłaszcza francuskiej, przekładało się to na różne koncepcje końca: historii (Kojève), człowieka (Foucault, Althusser), filozofii (Blanchot)¹. Dekonstrukcja, tak jak ją w retrospekcji widzi jej twórca, była próbą uniknięcia obu tych pułapek, przepłynięcia między Scyllą stalinowskiego terroru a Charybdą filozoficznego defetyzmu. „Taki był bez wątpienia żywioł, w którym powstało to, co określa się mianem dekonstrukcji” (16) – pisze Derrida. Lub mocniej: „Dekonstrukcja nigdy

¹ J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993, s. 37–38. Wszystkie cytaty w niniejszym tekście, jeśli nie zaznaczono inaczej, odnoszą się do tego wydania książki Derridy. Numery stron umieszczam w nawiasach.

nie miała innego znaczenia lub celu, przynajmniej w moim odczuciu, niż jako radykalizacja w obrębie tradycji pewnego marksizmu, pewnego ducha marksizmu” (115).

Przeciwnicy Derridy i dekonstrukcjonizmu – a tych, jak wiadomo, nigdy nie brakowało² – nie pozostawili na *Spectres de Marx* suchej nitki. Bernard-Henri Lévy, jeden z najbardziej znanych przedstawicieli „nowych filozofów”, najpiękniej rozchełstany ze wszystkich francuskich intelektualistów, napisał w felietonie do „Le Point”, że miał wrażenie, iż śni, gdy usłyszał o powrocie do Marksa³. Nie był w tym osamotniony. Również intelektualni przedstawiciele lewicy mieli z pozytywnym odbiorem książki Derridy duże kłopoty. Terry Eagleton napisał w recenzji ze *Spectres de Marx*, że mamy w tej książce do czynienia z „dyskursem politycznym średnio inteligentnego laika”⁴, dla przydania mu powagi podlanym mistycznym-mesjanistycznym sosem. W podobny sposób zareagował Richard Rorty. Gdy Derrida

² Wystarczy wspomnieć niesławny list wysłany w 1992 roku przez grono zawodowych filozofów – podpisany między innymi przez Jana Woleńskiego i Willarda van Ormana Quine'a – do redakcji „The Times”, w którym sprzeciwiają się przyznaniu Derridzie przez Uniwersytet Cambridge tytułu doktora honoris causa: „Wiele osób stara się interpretować pracę pana Derridy na jego korzyść, przekonując, że język tak głęboki i trudny w odbiorze musi skrywać głębokie i subtelne myśli. Gdy jednak uczyni się wysiłek jego zrozumienia, staje się jasne, przynajmniej dla nas, że tam, gdzie w ogóle pojawiają się jasne sformułowania, są one albo fałszywe, albo trywialne” itd. – cały tekst listu: http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm (20.08.2014). Zarządzone przez Uniwersytet Cambridge głosowanie zakończyło się wynikiem 336 do 204 na korzyść Derridy. 12 czerwca 1992 roku otrzymał on z rąk księcia Filipa honorowy tytuł. Zob. B. Peeters, *Derrida. A Biography*, przekł. A. Brown, Cambridge 2013, s. 447.

³ Ibidem, s. 466.

⁴ T. Eagleton, *Marxism without Marxism*, [w:] M. Sprinker (red.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London and New York 1999, s. 86.

wyznaje, że dekonstrukcja zawsze była w jego odczuciu pewną radykalizacją ducha marksizmu, amerykański filozof z właściwym sobie humorem komentuje: „Kusiło mnie, by powiedzieć: «Daj spokój, Derrida. To samo mówisz o wszystkich swoich dziadkach»”⁵. Zasadnicze przesłanie książki jest według Rorty’ego słuszne, tyle że do jego sformułowania nie potrzeba w ogóle Marksa. Co gorsza, przywoływanie autora *Kapitału* może być dla sprawy sprawiedliwości społecznej szkodliwe. Rorty odwołuje się do następującej fikcji historycznej: „Załóżmy, że Nietzsche odegrał bardziej znaczącą rolę w retoryce nazistowskiej, niż to miało miejsce w rzeczywistości. Załóżmy także, że Trzecia Rzesza, podbiwszy Wielką Brytanię i Rosję, przetrwała dłuższy szmat czasu, rozpadając się dopiero w 1989 roku. Przez pięćdziesiąt pięć lat każdy Europejczyk, który chciał coś znaczyć, musiał przystąpić do Partii Nazistowskiej. Każdy jej członek musiał przebrnąć przez wiele nudnych kursów filozofii – filozofii nietzscheanizmu-hitleryzmu – wykładanej przez równie znudzonych, trzeciorzędnych belfrów. Można przypuszczać, że po rozpadzie Trzeciej Rzeszy, tacy Europejczycy woleliby dać sobie z Nietzschem spokój”. Morał płynący z tej historii jest zdaniem Rorty’ego prosty: „Jeśli ktoś wspomni czeskim lub ukraińskim intelektualistom, że Marks był niesamowicie oryginalny [...] i że może jeszcze nawiedzać myśl europejską przez całe stulecia, najprawdopodobniej wzruszą ramionami”⁶.

Nie zamierzam w tym miejscu rozstrzygać rodzinnych sporów między spadkobiercami Marksa (ciekawe jednak, jak Rorty skomentowałyby renesans zainteresowania marksizmem po

wybuchu kryzysu finansowego w 2008 roku?). Teza, którą chciałbym postawić, ma z nim jedynie luźny związek. Sądzę, że w *Spectres de Marx* Derrida – tak to schematycznie ujmijmy – odkrył dwie kluczowe sprawy, na które zwraca uwagę celowo niejednoznaczny tytuł jego książki. Przede wszystkim „widma Marksa” mogą stanowić rodzaj krytycznej diagnozy postideologicznego społeczeństwa późnego kapitalizmu: „Nad głowami wypchnionymi wolnorynkową propagandą krążą blade zjawy prawdziwego życia, nękają nas mętne strzępki porzuconych marzeń i wypartych idei”. Ten sam zwrot można jednak rozumieć także jako nierozpoznane przecucia i obsesje, które spędzały sen z powiek samemu autorowi *Kapitału*. Pierwsze widma mają związek z szerszym problemem statusu i roli idei w dzisiejszym życiu. Widma w drugim znaczeniu tłumaczą zdumiewającą żywotność współczesnego kapitalizmu, który – wbrew tradycyjnym teoriom widzącym w nim fenomen o charakterze instrumentalno-racjonalnym – największą siłę czerpie z obszaru bliższego zainteresowaniom teologii. Przyjrzyjmy się tym sprawom.

Struktura widma

„Ktoś, jedno z Państwa albo ja, przychodzi i mówi: chciałbym wreszcie nauczyć się żyć” – od tych enigmatycznych słów zaczyna się *Exorde*, wstęp do *Spectres de Marx*. W głośnym wywiadzie udzielonym przez Derridę parę miesięcy przed śmiercią, którego książkowy tytuł został zaczerpnięty z tego fragmentu *exordium*, francuski filozof tłumaczy, że zwrot „chciałbym wreszcie nauczyć się żyć” przyszedł mu do głowy już po ukończeniu całego tekstu jako rodzaj kody podsumowującej jego treść⁷. Jak to rozumieć? Całe nasze życie toczy się

⁵ R. Rorty, *Widmo krąży nad intelektualistami: Derrida o Marksie*, przekł. J. Grygienen, [w:] idem, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przekł. J. Grygienen, S. Tokariew, Toruń 2013, s. 279.

⁶ Ibidem, s. 269.

⁷ J. Derrida, *Learning to Live Finally. The Last Interview*, przekł. P.-A. Brault, M. Naas, Hampshire 2007, s. 23. Wywiad ukazał się pierwotnie 19 sierpnia 2004 roku w „Le Monde” pod tytułem *Je suis en guerre contre moi-même*.

w trybie odroczenia. Nie tyle żyjemy, ile przedłużamy czas dzielący nas od wyroku. Niekiedy mamy niejasne wrażenie, że coś nam umyka, o czymś istotnym powinniśmy pamiętać. Ktoś przychodzi i mówi: chciałbym wreszcie nauczyć się żyć. Już za chwilę trzeba jednak złożyć grant, wybrać fotelik samochodowy dla dziecka, obejrzeć półfinał Ligi Mistrzów, i szybko zdajemy sobie sprawę, że właściwie nie warto się starać, w końcu zarabiamy całkiem nieźle, mamy przyzwoite życie, nie musimy od siebie wymagać pamięci. Pisze Fredric Jameson: „Widmowość nie wiąże się z przekonaniem, że duchy istnieją lub że przeszłość [...] jest wciąż żywa i wywiera wpływ na teraźniejszość. [...] mówi ona jedynie, o ile można jej przypisywać zdolność mówienia, że aktualna teraźniejszość nie jest tak samowystarczalna, jak twierdzi. Duchy Derridy są tymi momentami, w których teraźniejszość – w tym zwłaszcza nasza dzisiejsza teraźniejszość, dostatni, słoneczny, lśniący świat ponowoczesności i końca historii, nowego światowego systemu późnego kapitalizmu – nieoczekiwanie nas zdradza”⁸. Kiedyś duchy były złowieszcze i wściekle nas atakowały. Jameson wiąże to z żywymi uczuciami klasowego resentymetu, przywołując fabułę *W kleszczach lęku* Henry’ego Jamesa. Współczesne duchy szepczą nieśmiało, że być może wcale nie żyjemy. „Nawiedzanie – pisze Derrida – przynależy do struktury każdej hegemonii” [69].

Zatem prawda mówi, zwłaszcza dziś, słabym głosem. W dobie dyskursu, który własne formuły przekształca w zaklęcia, który „w rytmie miarowego marszu” powtarza: „niech żyje kapitalizm, niech żyje rynek, wiwat przetrwanie gospodarczego i politycznego liberalizmu!” [90], jej dostrzeżenie wymaga zmiany perspektywy, a być może wyrzeczenia się spon-

taniczności i naturalnych sposobów interpretacji świata. W filmie *Matrix* rodzeństwa Wachowskich z 1999 roku (nieprzypadkowo mającym status pokoleniowego manifestu: to jedna z pierwszych fabuł zbudowanych wokół podejrzania, że cały nasz świat, choć znakomicie służy potrzebom technokratycznego systemu, jest w swej najgłębszej istocie nierzeeczywisty⁹) stabilność komputerowej symulacji ludzkiego życia zakłócają jedynie okazjonalne „błędy”, drobiazgi będące dla niewprawnego oka tylko pozbawioną znaczenia niekonsekwencją, od jakich roi się w codziennym życiu. To jak z patrzeniem nocą w rozgwieżdżone niebo. Niektóre gwiazdy widać jedynie wtedy, gdy patrzy się na nie z ukosa, kątem oka, spojrzeniem nienaturalnym, co zapewne musi wyglądać dość zabawnie dla postronnego obserwatora. Patrząc wprost, wzrokiem normalnym i niewymagającym wysiłku, zobaczymy w tym miejscu jedynie puste niebo. Właśnie dlatego – przekonuje Derrida – tym, co potrzebne, by odkryć nawiedzające hegemoniczny dyskurs widma, które nie są ani żywe, ani martwe, ani obecne, ani nieobecne, jest nauka o nawiedzaniu, prześladowaniu, dręczącej (nie)obecności – w oryginale: *hauntologie*. W języku francuskim słowo to nie daje się fonetycznie odróżnić – rozwiązanie, które Derrida przepraktował już przy słynnym *différance* – od „ontologii”. Pod wieloma względami bowiem *hauntologie* jest ontologią, wiedzą pierwszą i fundamentalną, „kategorią nieredukowalną, i pierwszą

⁹ Na marginesie dodajmy, że większość ważnych filmów, które pojawiły się tuż przed epoką seriali i pirackiej kultury internetu – a czy później były jeszcze jakieś „ważne filmy”? – pracuje niemal ten sam niepokój. To nie jest prawdziwe życie, choć zarazem nie ma nic bardziej naturalnego niż poddać się jego bałamutnemu urokowi; emancypacja od niego wymaga skoku nawrócenia. W tym sensie *Truman Show* Petera Weira z 1998 roku oraz *American Beauty* Sama Mendesa i *Podziemny krąg* Davida Finchera z 1999 roku są czymś na kształt wyreżyserowanego we współczesnej scenarii *Matrixa*.

⁸ F. Jameson, *Marx's Purloined Letter*, [w:] M. Springer (red.), *Ghostly Demarcations...*, op. cit., s. 39.

w stosunku do wszystkiego, co umożliwia: ontologii, teologii, pozytywnej lub negatywnej onto-teologii” (69). Zarazem jednak – do czego odsyła słaba, bo ledwie graficzna (ale jednak) różnica, *différance*, w zapisie obu słów – hauntologia nie ma w sobie nic z wyrazistości ontologii, z jej „substancją, istnieniem, istotą, permanencją” (62). W noc hegemonicznego dyskursu tym, co umożliwia wszystko (inne), nie jest bowiem grunt, ale poświata, nie aktualność, ale „wirtualna przestrzeń widmowości” (33), nie wiedza, ale nawiedzenie, nie obecność, ale nie-obecność. Słowem, „słaba mesjańska moc”, *eine schwache messianische Kraft*, jak z upodobaniem cytuje Derrida Benjamina (96).

Co to znaczy w praktyce? Derrida udziela szeregu wskazówek, jak rozpoznać obecność ducha: „[...] czym jest bycie-tu widma? jaki jest modus obecności widma? to jedyne pytanie, które chcielibyśmy tu zadać” (69–70). Po pierwsze, trzeba zdać sobie sprawę, co to właściwie znaczy, gdy mówimy, że mamy do czynienia z duchami. Dlaczego ludzie wierzą w duchy? Jaki jest sens wiary w duchy z perspektywy niedowiarka? Zaryzykujemy: chodzi o coś w rodzaju procesu psychicznego, który osiąga taki stopień intensywności, że przekształca się w paradoksalne doznanie żywej obecności pewnej niematerialnej istoty: „Duch (*L'esprit*) i widmo (*le spectre*) nie są tym samym. [...] widmo jest paradoksalnym wcieleniem, stawaniem się ciałem, pewnego rodzaju zjawiskową i cielesną formą ducha” (25). Strukturalnym odpowiednikiem kontaktu z duchami byłoby zatem przeżycie idei, doznanie jako żywej istoty tego, czego, ściśle rzecz biorąc, nie ma. Duchy to idee znajdujące się w pół drogi między nicością a światem, uchwycone w akcie stawania się. Niewiara w duchy stanowi obraz szerszej kulturowej prawidłowości polegającej na uznawaniu za rzeczywiste wyłącznie tego,

co jasne, mocne, natychmiast dostępne. „Tymczasem świat oczyszczony z widmowości jest po prostu ontologią, światem czystej obecności, bezpośrednio namacalnym i wypełnionym rzeczami pozbawionymi przeszłości: dla Derridy niemożliwa i odstręczająca nostalgia, której zwalczenie stanowi zasadniczy cel pracy całego jego życia”¹⁰.

Po drugie: „Po końcu historii duch przychodzi, powracając” (32). Horyzont przyszłości jest zamknięty, utopia wykluczona, nie można o niej mówić wprost, zatem powinniśmy bacznie przyglądać się tym elementom tradycji, które budzą naszą fascynację i niepokój. Przyszłość po końcu historii nie ma innego wyjścia, niż korzystać z dawnych dekoracji. „Przyszłość może być wyłącznie dla duchów” (69). Po trzecie, co wiąże się z punktem poprzednim, duchy wykazują szczególną predykcję do powrotów. Są one tym, co nęka, nawiedza, nie daje spokoju. Spotkania z duchem nie da się zapomnieć, co sprawia, że kto ich nie uzna, może od ich obecności wyłącznie uciec. Po czwarte, znakiem obecności ducha jest doświadczenie bycia obserwowanym, nazwane przez Derridę odrobinę niezręcznie „efektem przyłbicy” (od hełmu ducha ojca Hamleta – który zjawia się na murach Elsynoru ubrany od stóp do głów w zbroję, wyjąwszy uniesioną na chwilę przyłbicę). Duch nas wzywa, obserwuje i sędzi, niczym martwy tors Apolla z wiersza Rilkego, który Peter Sloterdijk uczynił punktem wyjścia książkowej medytacji w *Du mußt dein Leben ändern*:

Nie znaliśmy tej jego niesłychanej głowy
i oczu, co w niej dojrzewały. Ale
ten tors jaśnieje jak kandelabr w chwale,
a w nim wzrok jego, tylko uwięziony,
żyje i świeci [...]

¹⁰ F. Jameson, *Marx's Purloined Letter...*, op. cit., s. 58.

Inaczej stałby niekształtny, skrócony,
ten kamień z odtrąconymi ramionami
i nie lśniłby jak skóra drapieznika;

i nie wrywał się ze swych krawędzi
jak gwiazda: każda kamienia drobina
cię widzi. Musisz swe życie odmienić¹¹.

Po piąte, należy ufać głosom, niezależnie od tego, że, jak pisał niemal pół wieku temu Guy Debord, w dzisiejszej kulturze zwykliśmy traktować z pełną powagą wyłącznie to, co widzialne: „Spektakl jest spadkobiercą słabości filozoficznego projektu Zachodu, który ujmował działanie poprzez kategorie widzenia”¹². „Jako teoretycy czy świadkowie, widzowie, obserwatorzy, uczeni czy intelektualiści naukowcy wierzą, że wystarczy patrzeć” [(33)]. Tyle że w ten sposób nie dowiemy się o duchu niczego. Najpewniejszym aspektem obecności ducha nie jest wygląd – z konieczności nieokreślony, skoro status ontologiczny widma pozostaje nierozstrzygalny – lecz słowo lub głos mające moc odmiany rzeczywistości. Duch, choć niewidzialny lub w najlepszym razie połowicznie widzialny, „działa, pojawia się i znika, wywołuje zmiany i zmienia siebie: duch [...] jest pracą” [(9)]. Istnieją na świecie idee, które powracają, by ledwie słyszalnym głosem wydać sąd nad naszym życiem. Oznacza to zarazem, że jesteśmy współcześnie skazani, aby myśleć prawdę z wnętrza pozoru – od strony tego, co również nam samym wydaje się dziwne, słabe, naciągane i równie pozbawione praktycznego znaczenia, jak wiara w duchy czy graficzna różnica między słowami „onto-”, i „hauntologia”.

¹¹ R.M. Rilke, *Starożytny tors Apollina*, [w:] idem, *Poezje nowe. Poezji nowych część wtóra. Życie Maryi*, przekł. A. Lam, Warszawa 2010, s. 73.

¹² G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu. Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przekł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 15.

Przeciwczary

Pod pewnymi względami jest wszakże jeszcze gorzej. *Widma Marksa* to nie tylko spacyfikowane nadzieje, wyparty duchowy suplement ponowoczesnej rzeczywistości, bez którego nasze życie sprawia wrażenie podejrzenia pozbawionego substancji. Współczesny świat tylko udaje bezideowość i materializm. „Kapitalizm narodził się z ducha protestantyzmu (Weber) lub judaizmu (Sombart), by następnie oderwać się od swoich religijnych korzeni. W ten sposób powstał system na wskroś świecki, odczarowany, zainteresowany wyłącznie materią, wydajnością, zyskiem i maksymalizacją indywidualnych korzyści” – mniej więcej tak brzmi typowa narracja dotycząca powstania i charakteru obecnego systemu produkcji. W *Manifeście komunistycznym* Marks pisze, że część rewolucyjnej roli, jaką ma w dziejach do odegrania burżuazja, polega na zerwaniu ze świata „aureoli świętości”. Chłop, którego wyzysk ukrywał się wcześniej pod różową mgiełką bogobojnego poczucia obowiązku, dzięki machającemu mu przed oczami zwiłkiem banknotów kapitałiście dostrzeżają, że jego harówka nie ma wiele wspólnego z odwiecznym porządkiem. Chodzi o pieniądze. Marks sądził, że gdy tylko święta aureola opadnie, niesiony rewolucyjnym gniewem tłum powstanie przeciwko swoim pracodawcom, a w wyniku poniesionej przez nich klęski i zniesienia własności prywatnej po raz pierwszy powstanie system społeczny całkowicie wolny od złudzeń. Praca (a więc ludzka energia, czyli w ostatecznym rachunku nasze życie) nie będzie zawłaszczana i przynosić będzie zysk proporcjonalny do włożonego w nią wysiłku. Ideologiczne opium stanie się zbędne.

Są to sprawy dobrze znane. Pozytywną wizję Marksa od początku nawiedzali jednak nieoczekiwani goście. Widma, zjawy, strzy- +

gi, wampiry, upiory. Pisze Derrida: „Marks nie lubi duchów ani trochę bardziej niż jego adwersarze. Nie chce w nie wierzyć. Ale nie myśli o niczym innym” (83). „Marks kochał figurę ducha, nienawidził jej, przywoływał ją na świadka własnego sprzeciwu, był przez nią nawiedzany, nękanym, stręczony, miał jej obsesję” (173). Materiał dowodowy jest bogaty: począwszy od słynnego zdania otwierającego Manifest komunistyczny, przez równie słynny fragment z *Osiemnastego brumaire’a Ludwika Bonaparte*, gdzie Marks pisze o tradycji, która „ciąży jak zmora na umysłach żyjących”¹³, a skończywszy na mniej znanych w dosłownym brzmieniu, ale równie kluczowych analizach fetyszyzmu towarowego z *Kapitału*, w których mowa o mgławicach świata religii i ludzkich wytworach przyjmujących pozór istot obdarzonych „własnym życiem”, pozostających „w stosunkach z sobą i z ludźmi”¹⁴. U Marksa kluczowe wydają się właśnie te fragmenty, starannie wydobyte przez Derridę spod warstwy bardziej klasycznych interpretacji, w których posługuje się on „alchemiczną metaforą” – „gubioną niekiedy przez tłumaczenia” (82) – do opisu czegoś z pozoru tak przyziemnego, jak struktury i mechanizmy kapitalistycznej ekonomii.

Weźmy stół pojawiający się w *Kapitale* na początku wspomnianego rozdziału o fetyszyzmie towarowym. Jako wartość użytkowa, zaczyna Marks, stół jest rzeczą banalną: drewniany blat, cztery stojące na podłodze nogi. Ale wrażenie prostoty szybko się rozwiewa, gdy uczynimy zeń wartość wymienną. „Analiza wykazuje, że jest to rzecz diabelnie zawikłana, pełna metafizycznych subtelnosci i kruczków

teologicznych”¹⁵. Oto stół wkracza na rynek i „zaczyna się przechadzać, przedstawiając się jako wartość rynkowa. *Coup de théâtre*: zwyczajna, zmysłowa rzecz zostaje przeistoczona, staje się kimś, otrzymuje postać” (240). Stół, niczym aktor na scenie, zaczyna odgrywać rolę. Staje się zarazem aktorem-człowiekiem (wartość użytkowa), jak i aktorem-bohaterem (wartość wymienna). W *American Beauty* Sama Mendesa jest wspaniała scena, w której romantyczną próbę ratowania rozpadającego się małżeństwa przez głównego bohatera, Lestera Burnhama, przerywa nagle mechaniczny głos jego żony. Carolyn: „Lester, rozlejesz piwo na kanapę”. Lester: „To co, przecież to tylko kanapa”. Carolyn: „To jest sofa za 4 tysiące dolarów obita włoskim jedwabiem. To nie jest po prostu kanapa”. Lester: „To tylko kanapa! To nie jest życie! To tylko rzeczy! [...] Kochanie, to jest obłąd”. Za sprawą rynku do każdego przedmiotu przykleja się zatem niewidzialny sobowtór. Kanapie, niczym kamieniarzowi Ajio w *Garbach* Kołakowskiego, wyrasta na plecach znacznie bardziej od niej przebojowa sofa. Do przedmiotu dołącza się upiorne widmo, wydrążając od środka, czy też może „utleniając”, jego substancjalną, użytkową zawartość. „Towar jest «rzeczą» bez fenomenu [...] (jest niewidzialny, nieuchwytny, niesłyszalny i pozbawiony zapachu); jednak transcendencja ta nie jest całkowicie duchowa, zachowuje to bezcielesne ciało, które uznaliśmy za stanowiące o różnicy między widmem a duchem. [...] Marks nie mówi [o towarze, że jest] zmysłowy i nie-zmysłowy; mówi zmysłowy niezmysłowy, zmysłowo nadzmysłowy” (240), *ein sinnlich übersinnliches Ding*. Obłąd, chytrłość i uwodzicielska moc kapitalistycznej rzeczywistości polega na tym, że pozwala, by jej terytorium zaludniały takie widmowe, „nierozstrzygalne”, gadające za naszymi plecami byty, udając przy tym całkowitą

¹³ K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1964, s. 125.

¹⁴ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Warszawa 1951, s. 77.

¹⁵ *Ibidem*, s. 76.

trzeźwość i racjonalizm. To trochę jak z techniką literacką Kafki, piszącego o najbardziej fantasmagorycznych wydarzeniach beznamiętnym językiem urzędowego sprawozdania.

Towar jest jedynie pierwszym szczeblem abstrakcji. Najczystszy z kapitalistycznych widm jest pieniądz. Dopiero w nim uwidacznia się w pełni rzeczywista namiętność kapitalizmu. „Ciało monety [...] jest tylko cieniem”¹⁶ – cytuje Derrida Marksa z *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*. Dlatego gromadzący pieniądze „sknera, ciułacz, spekulant [...] zachowuje się niczym alchemik (*alchimistisch*), spekulując na duchach, «eliksirze życia», «kamieniu filozoficznym»” (82). Przy handlu towarami można mieć jeszcze wątpliwości. Spekulacja pieniędzmi pokazuje jednak czarno na białym: tym, co napędza kapitalizm, nie jest materia, ale widmowa sfera, rodzaj platońskiego świata idei, rozpościerająca się wewnątrz pozornie zupełnie cynicznej, wyrachowanej rzeczywistości towarów. Raz jeszcze zacytujmy Deborda: „Spektakl jest materialną rekonstrukcją iluzji religijnej. Technika spektakularności nie zdołała rozwiązać religijnego obłoku, w którym ludzie ulokowali swoje oderwane od nich samych możliwości: związała je tylko na nowo z ziemską bazą. W ten sposób najbardziej ziemskie życie stało się nieprzejrzyste i duszne. Nie odsyła już ku niebu, ale gości u siebie swe absolutne wykluczenie, swój oszukańczy raj”¹⁷. To bardzo plastyczny obraz. Boskie istoty – zgodnie z koncepcją alienacji przejętą przez Marksa od Feuerbacha, będące w rzeczywistości siłami człowieka, które nauczył się czcić jako zewnętrzne i niezależne od niego byty – zamieszkujące wcześniej świetliste religijne obłoki, zostały ściągnięte na ziemię. Tyle że ich

nadmysłowy blask, mimo usilnych starań krytyków, w tym samego Marksa, nie wyparował. Cudowna poświata przetrwała i wniknęła do wnętrza najbardziej konkretnych, materialnych przedmiotów, zmieniając je w zniewalające fetysze. Niebo stoi puste, panteon przeprowadził się na ziemię.

Marks uważa, że widm trzeba się pozbyć. „Człowieku, w Twojej głowie straszy!” – wyśmiewa w *Ideologii niemieckiej* „świętego Maxa” Stirnera za pomocą frazy pożyczonej z *Jedynego i jego własności*¹⁸. Zdaniem Marksa doczekamy „końca tego delirium i tych duchów” (260). „Cały mistycyzm świata towarów, cała ta mgła tajemniczości i czarów otaczająca produkty pracy w produkcji towarowej pierzchnie [...] od razu, gdy przejdziemy do innych form produkcji”¹⁹. „Naszym zdaniem – nieśmiało protestuje Derrida – jest to gest egzorcyzmu [...], co do którego raz jeszcze wstrzymujemy się z odpowiedzią” (263–264). W jaki sposób bowiem człowiek miałby się wyzbyć swojej największej namiętności? W naszej głowie straszy, ponieważ ludzka egzystencja wykracza poza skończoność, a jednocześnie pozostaje na nią skazana. Chcemy wszystkiego, ale dobrze by było, gdybyśmy spali osiem godzin na dobę i ograniczyli się do 2 tysięcy kalorii dziennie. Otóż to. Idealizm, umiejętność poddania się mocy idei, nie jest luksusem, lecz koniecznością. Świat to za mało. Spotkanie miłosne dwojga ludzi musi stać się opowieścią o mitycznym zderzeniu dwu planet, w przeciwnym razie ich życie ma dużą szansę skończyć się klęską. Podobnie

¹⁶ K. Marks, *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1953, s. 105.

¹⁷ G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu...*, op. cit., s. 15–16.

¹⁸ K. Marks, *Ideologia niemiecka*, przekł.

K. Bleszyński i S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1975, s. 167. W polskim przekładzie książki Stirnera zwrot ten przetłumaczono jako: „Człowieku, masz bzika” (M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przekł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 48), zgodnie z potocznym znaczeniem tego zwrotu w języku niemieckim.

¹⁹ K. Marks, *Kapitał*, op. cit., s. 81.

jak dzieci z *Opowieści z Narnii* Lewisa, musimy wejść do czarodziejskiej szafy i stoczyć w niej bitwę o własną duszę. Z szafy idei wychodzi się z tym samym ciałem i o tej samej porze, o której się do niej weszło. Tyle że jedni wychodzą z niej jako kłamcy, inni zaś w glorii dziedziców królestwa. Derrida ma rację. Dylemat nie zasadza się na opozycjach: widma przeciwko twardej rzeczywistości, lecz: duchy przeciwko symulakrom, wiara przeciwko wierze, nasze widma przeciwko ich widmom. Problem nie w tym, że kapitalizm wikła ludzi w idealizm pieniądza i wartości wymiennej, lecz w tym, że angażując ich w realizację pewnego metafizycznego sensu, przez cały czas udaje, iż zaspokaja jedynie nasze materialne potrzeby. Idealizm kapitału staje się przez to nieświadomy, a tym samym nieuporządkowany, deliryczny, niecierpliw, przypomina dziecięcą próbę policzenia do nieskończoności. W kapitalizmie ślepa wiara ukrywa się pod pozorami kalkulującej rzeczywistości. *Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!* ●



