

Bartosz Skuza

Spektralna rewolucja. O dynamice doświadczenia nowoczesności w ujęciu Marshalla Bermana i Jacques’a Derridy

*Wśród zjawisk, które napętniają trwogą burżuazję, arystokrację
i nieszczęsnych apostołów regresu, rozpoznajemy naszego dzielnego przyjaciela
Robina Goodfellowa, starego kreta, który tak żwawo potrafi ryć pod ziemią,
poznajemy czcigodnego pioniera – rewolucję.*

Karol Marks¹

Slavoj Žižek w swojej książce *Organs without Bodies* pisze o dwóch strategiach repetycji czy aktualizacji myśli filozoficznej. Jedną ścieżką jest modyfikowanie systemu, drugą – odzyskanie impulsu zaistniałego w momencie jego tworzenia. Pierwsza zasadza się na kontynuacji, druga – na logice cięcia, ale w formie rekurencji, odwołania się do swojego źródła, rekonstrukcji prawidłowego rozwoju od jego punktu wyjścia. Słoweński filozof

Bartosz Skuza (ORCID: 0009-0009-8873-9742) – student polonistyki antropologiczno-kulturowej w Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego zainteresowania badawcze obejmują literaturę i krytykę literacką epoki romantyzmu, teorię krytyczną i poststrukturalizm. Kontakt: bartosz.skuza@student.uj.edu.pl.

- 1 K. Marks, *Przemówienie wygłoszone w rocznicę „The People’s Paper” 14 kwietnia 1856 roku w Londynie*, przeł. Z. Bogucki, J. Nowacki, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 12, przeł. S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 4. Cyt. za: M. Berman, *Wszystko, co stałe, rozpyływa się w powietrzu*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. 22. Dalsze odwołania do książki Bermana oznaczam zapisem MB.

tłumaczy te rozbieżne strategie kontynuacji *vel* aktualizacji filozoficznego *modi*, podając przykład następców Immanuela Kanta:

Istnieją dwa sposoby powtarzania. Jeden trzyma się jego [Kanta] słów i dalej rozwija lub zmienia jego system, jak to robią neokantowcy (aż do Habermasa i Luca Ferry'ego), albo próbuje odzyskać twórczy impuls obecny u samego Kanta podczas tworzenia jego systemu (innymi słowy: związać się z tym, co było już »u Kanta czymś więcej niż sam Kant«, czymś więcej niż jego radykalny system, a więc z jego nadmiarowym rdzeniem)².

Drugą ze ścieżek Žižek przytacza również we wstępie do zbioru pism Włodzimierza Lenina zatytułowanego *Rewolucja u bram*. Słoweński myśliciel zmierza nie do przedłużenia zawartych tam tez politycznych, ale do wychwycenia rewolucyjnej świadomości i jej współczesnego potencjału w leninowskiej potrzebie chwili, szaleństwie momentu pozwalającego na „rewolucyjny czyn bez osłony wielkiego Innego”³. Filozof z Lublany proponuje więc ścieżkę opierającą się na impulsie rewolucyjnym, rozumianym jako wezwanie do podmiotowego działania, jako szansa dla hipostazy utopii, pozbawiona towarzyszących jej uprzednio lęków i tłumienia rewolucyjnego gestu.

Wizje rewolucji z projektów filozoficznych Marshalla Bermana (*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*) i Jacques'a Derridy (*Widma Marksa*)⁴, które stanowią główną oś tego artykułu, są formą konwersji myśli marksistowskiej na stan obecny. Derridiańska próba dokonania syntezy dekonstrukcji i marksizmu, stworzona jako kontra do tezy Francisa Fukuyamy o końcu historii – to poszukiwanie nowych ścieżek wewnątrz myśli Karola Marksa, awersów i rewersów jego widm. Gest ten jest paralelny do odczytywania przez Bermana tekstów autora *Manifestu komunistycznego* jako twórcy wpisującego się w zaczyn kultury *modernitas* i jednocześnie krytycznie obserwującego zjawisko modernolatrii⁵, co pozwala dostrzec

2 S. Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, London–New York 2004, s. 11.

3 S. Žižek, *Wprowadzenie. Pomiędzy dwiema rewolucjami*, [w:] tegoż, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Kraków 2006, s. 35, 41.

4 J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024. Kolejne przywołania oznaczam skrótem WM.

5 Modernolatrię rozumiem za Richardem Sheppardem jako kult nowoczesności, jej umiłowanie stanowiące ruch reakcyjny modernizmu, polegający nie na duchowo-mistycznej alienacji czy ucieczce z rzeczywistości, a przeciwnie – na radykalnej immersji w świat kapitalistycznego

u Marksa plany niedoczytane i dotychczas przez badaczy pomijane. Można jednak odwrócić wektor i z ponownego odczytywania Marksa przez dwudziestowiecznych teoretyków wydobyć – choć tylko pozornie pod włos – rewolucyjny impuls, by nie rekapitulować ich postulatów, teologicznych tez, a poszukać powtarzającego się w tych projektach gestu odzyskiwania impulsu (w literackich figuracjach Hamleta, Fausta czy Króla Leara), dzięki czemu mogą stać się one współbieżnymi.

Celem niniejszego artykułu jest więc analiza myśli Derridy i Bermana z innej perspektywy niż najczęściej obierana dotąd przez badaczy. Analizy *Widm Marksa* dzielą się na trzy główne linie interpretacyjne.

Pierwsza dotyczy krytycznego oglądu stanu demokracji liberalnej po upadku bloku wschodniego. *Widma Marksa* traktowane są więc jako pewien polityczny manifest deziluzji co do możliwości rozwiązania immanentnych dla rzeczywistości aporii. Widmontologia służy Derridzie do rozbicia klasycznej binarnej opozycji obecność–nieobecność, by w tę problematykę nierozstrzygalności i opóźnienia (*différer*) szybko wprowadzić postać Marksa i marksizm jako konstrukcje, które nie umarły, a nieustannie się namnażają⁶. Autorowi *O gramatologii* chodzi o mechanizmy *double bind*: splątań, aporii, niedualności, których dostrzeżenie pozwala na dekonstrukcyjną diagnozę rzeczywistości. Jak piszą Agata Bielik-Robson i Piotr Sadzik, „wszystko to ma nas nauczyć do życia-w-aporii, życia antynomicznego, antytetycznego, nieustannie napiętego, które nie wzdycha już do ideału wyższej harmonii i pojednania”⁷. Do tej sprawy jeszcze powrócę.

społeczeństwa industrialnego i uleganie fascynacji energią, szybkością, siłą i rozmiarem otaczającej rzeczywistości. Sheppard, przytaczając pojęcie modernolatrii za jego autorem Pærem Bergmannem, lokuje to zjawisko na początku wieku XX, w doświadczeniu włoskich futurystów i worticystów. Dalsza część niniejszego artykułu rozważająca tezy Bermana pokaże jednak, że jego symptomy kulturowe można dostrzec znacznie wcześniej. Zob. R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, przeł. P. Wawrzyszko, [w:] *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004, s. 131–133. Marks nie ulega jednak modernolatrii (co pokazuje Berman), gdyż doświadczanie nowoczesności nie jest dla niego bezkrytycznym zaangażowaniem, a dialektycznie zespolonym uczuciem fascynacji i lęku, poprzez które krytyczny moment analizy uwalnia się. Por. tamże, s. 132.

6 Derrida wyklada to już we wstępie do *Widm...*, podkreślając, że gramatyczna forma *widma* konotuje liczbę większą lub mniejszą od jednego, i sam wybiera opcję „więcej niż jedno” (*plus d'un*). WM, s. 20.

7 A. Bielik-Robson, P. Sadzik, *Widma Derridy. Przeżycie*, [w:] *Widma Derridy*, red. A. Bielik-Robson, P. Sadzik, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018, s. 16.

Druga linia inspiracji to kwestia biograficzno-autoetnograficznych odczytań francuskiego filozofa przez pryzmat widm. Widmo traktowane jest tu raczej instrumentalnie jako forma uprzedniego doświadczenia, które konstytuuje twórczość autora *O gramatologii*, pozwala poszukiwać źródłowego doświadczenia myśli. Nie jest to zatem klasyczne rozumienie kontynuacji projektu *Widm Marksa*, a raczej odniesienie jego schematu do postaci samego autora – Derridy.

Trzecia ścieżka, zdecydowanie najczęstsza w dyskursie derridologicznym, uznaje ontologiczną konstrukcję widm za kondycję kultury ponowoczesnej (myślę oczywiście o sposobach czytania retromanii i neoliberalnej kultury *remake'u* poprzez formułę nieustannie powracających widm przeszłości). Krytycznie taką wizję kultury, spowitą widmami zewnątrz, sondażował już Mark Fisher, dostrzegając złudną, wewnątrznie podwojoną na kształt symulakrum przeszłość w hollywoodzkich produkcjach m.in. Christophera Nolana czy Stanleya Kubricka, którą opisywał następująco: „[...] »przeszłość« jest tutaj nie tyle faktycznym okresem historycznym, ile fantazmatyczną przeszłością, czasem, który można jedynie retrospektywnie – retrospektralnie – ustanowić”⁸. Te spostrzeżenia Fishera, a także Simona Reynoldsa czy ostatnio lokalnie chociażby Michała Ochnika⁹, nie odnoszą się jednak bezpośrednio do dekonstrukcyjno-marksiowskiej stawki *Widm Marksa*, wydobywają z niej tylko widmontologię jako instrumentarium badawcze.

Wszystkie trzy przytoczone linie inspiracji dziełem autora *O gramatologii* stanowią więc pierwszą ścieżkę Żiżkowskiej aktualizacji myśli filozo-

Znamienny wydaje się w kwestii stratyfikacji myśli *Widm Marksa* sam podział pracy *Widma Derridy*: rozdział pierwszy, tj. *Widma etyczno-polityczne*, odnosi się do pierwszej linii recepcji, modusu krytyki społecznej poprzez instrumentaria dekonstrukcjonistyczno-widmontologiczne, trzy kolejne natomiast: *Widma teologiczne*, *Widma autobiograficzne* i *Widma filozoficzne* odnoszą się do drugiej ścieżki: lektury inter- i ekstratekstualnych kontekstów pisarstwa Derridy asocjowanych przez kategorię widma.

8 M. Fisher, *Ghost of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Zero Books, Winchester 2014, s. 68.

9 Zob.: S. Reynolds, *Retromania. Jak popkultura żywi się własną przeszłością*, przeł. F. Łobodziński, Kosmos Kosmos, Warszawa 2018; M. Ochnik, *Remake. Apokalipsa popkultury*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2023. Por. A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury „Bęc Zmiana”, Warszawa 2015.

ficznej – niezależnie czy w centrum ustanawiają etyczno-polityczne trajektorie nowoczesności, samego Derridę, czy topologię widm, dążą one do przedłużenia systemu filozoficznego Derridy (różnie tylko rozmieszczając akcenty), a nie odnalezienia impulsu do zaistnienia rewolucyjnego zrywu, który w *Widmach Marksa* ujawnia się ponad klasyczną chronografią.

Recepcja Bermana jest w głównej mierze jednotorowa: amerykański filozof zyskał miano piewcy nowoczesności o anarchistycznym pazurze i romantycznym z ducha usposobieniu. Spojrzenie autora *Przygód z marksizmem* na dziedzictwo Marksa jest skorelowane z postrzeganiem przez niego nowoczesności jako walki o podmiotowość jednostki, gdzie ambiwalentne doświadczenie nowoczesności maksymalizuje doświadczenie podmiotowe, jednocześnie rozszerzając ryzyko zagubienia się i utracenia jednostkowej sprawczości. Łączy się to z zakreśloną przez Bermana dialektyką modernizacji i modernizmu, gdzie nie tylko modernizm obrazuje globalną modernizację, ale też modernizacja nabiera pędu poprzez myślenie modernistyczne¹⁰. Berman jednoznacznie sytuuje się w kontrze do postmodernistycznego paradygmatu, uznając go za destrukcyjny dla niedokończonego projektu nowoczesności. Uważa, że postmodernizm „szydzi z wszelkich zbiorowych nadziei na postęp moralny i społeczny, na wolność osobistą i publiczny dobrostan”, dzięki czemu zostaje łatwo zaprzęgnięty do mówienia morderczym głosem neoliberalnego kapitalizmu (MB, s. 8). Romantyczny marksista nie rezygnuje z modernistycznych marzeń. Łącząc je z perspektywą materializmu historycznego, ukazuje we *Wszystkim, co stałe...* wizję nieustannie procesualnej, wydarzającej się, nowoczesnej rewolty w drodze systemowego przeobrażenia. Jak sam pisze we wstępie, „miejsce modernizmu jest właśnie na ulicach, na naszych ulicach. Otwarta droga prowadzi do publicznego placu” (MB, s. 11).

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza, *Asynchronia*, pracuje na kategorii temporalności we *Wszystkim, co stałe...* i *Widmach Marksa*. Choć rozważania Derridy i Bermana lokują się na zupełnie odmiennych

10 W tej kwestii, przełożonej na analizę literatury polskiego romantyzmu, zob. K. Kutrzeba, *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2022, s. 209–219. Zob. także: M. Kazimierczuk, „Faust” Goethego jako tragedia rozwoju nowoczesności w ujęciu M. Bermana, „Kultura – Media – Teologia” 2016, nr 26, s. 107–127.

poziomach ontologicznych (pierwszy analizuje rewolucję na poziomie *meta*, podczas gdy drugi opisuje ten chronozoficzny proces bezpośrednio w materialistycznym doświadczeniu), oba te projekty cechuje nie tylko aporetyczna¹¹, ale też inherentnie anachroniczna logika doświadczenia nowoczesności, gdy czytać je kluczem nie teleologicznym, a badającym powielające się na przestrzeni epok impulsywne doznania jako wykraczające poza klasyczne postrzeganie czasu. Tym samym możliwe staje się dostrzeżenie w tekstach Derridy i Bermana konwersyjnej *techné* – świadomości społecznej, która spektralną strukturę rzeczywistości przemienia w gest krytyczny. Pozwala to na przemienienie biernej afirmacji widm jako porządku realizmu kapitalistycznego w subwersywną strategię ich lustracji. Dzieła Bermana i Derridy stają się tym samym tekstami konwersyjnymi, które anachroniczną strukturę rzeczywistości obrazują poprzez przywołanie przednowoczesnych i nowoczesnych bohaterów literackich. Część druga, *Widma jako krytyka*, skupia się na konceptualizacji i operacjonalizacji pojęcia rewolucji jako centralnej stawki obu projektów filozoficznych. Dostrzeżenie permanentnej asynchronii prowadzi do możliwości podmiotowej rebelii, która nie tyle wierzy marksowskiej wizji postępującej dialektyki nagości, ile stara się ją zapętlić, do czego posłuży spektralna ontologia, pracująca na powszechnym, rewolucyjnym imaginarium. Finalna część *Rewolucja als ob?* stara się postawić pytanie o możliwość ekstrapolacji Derridiańskiej i Bermanowskiej myśli na powstający dyskurs metamodernizmu.

Asynchronia

Analizy *Widm Marksa* często zapominają Hamleta bądź traktują go instrumentalnie, a zdaje się on stanowić klucz do zmagania Derridy z Marksem. Derridiańska spektrologia ukazuje historię jako niemożliwą do opisaną w prostej, linearno-procesualnej relacji obecności i nieobecności, ze względu na widmowe nawiedzanie, które rozbija rozumienie historii na chronografię i dzieje. Jako swojego rzecznika, bohatera będącego eksplikacją idei *out of joint* Derrida wybrał Hamleta nieprzypadkowo, a co naj-

11 Jako *double bind*, „życie pełne paradoksów i sprzeczności”. MB, s. 13.

ważniejsze – podwójnie, zarówno jako dzieło stanowiące historyczną (*sic!*) egzemplifikację struktury widmowej, jak i postać, której działania wskazują na jedno z głównych pojęć Derridiańskiej wizji marksizmu – sprawiedliwość. Bardzo wątpliwy zdaje się postawiony przez Jędrzeja Brzezińskiego zarzut, że Derrida, hamletyzując Marksa, wytraca jego najżywotniejsze atuty¹². Okrycie mgłą feudalizmu zdobyczy materialistycznych analiz autora *Manifestu komunistycznego* nie zatracza ostrza marksowskiej krytyki, jak widzi to Brzeziński¹³. Gest ten ma za zadanie ukazać dotyczącą zarówno Hamleta, jak i Szekspira temporalną dyssynchronizację świata, który „wypada z zawiasów”, jak i zobrazować radykalne rozszerzenie czy też przesunięcie na osi czasu zjawisk współczesnych Derridzie na horyzont renesansowej Anglii, gdzie impulsywne rejestry społeczno-kulturowe prowadziły do stworzenia przez Szekspira retoryki *out of joint*, tak analogicznej do spektralności marksizmu. Rzeczywistość Szekspira zawierała więc w sobie pewne formy odczuwania, które stałe w późniejszych wiekach powracały.

Chiara Alfano podkreśla w książce *Derrida Reads Shakespeare*, że tradycyjne rozumienie hamletowskiego nazwania czasu jako *out of joint* jest przeciwstawne interpretacji tych słów u autora *O gramatologii*. Szekspirowski bohater odnosi się do „przegnicia wieku”, zgniłości samej Danii, jej przestarzałości¹⁴. Jest to rozumienie anachroniczności, które Andrzej

12 J. Brzeziński, *Widmowa aktualizacja marksizmu czy spektralna bujda*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 1 (19), s. 291.

13 Tamże. Predylekcja Marksa do konstruowania argumentów na podstawie analizy bohaterów literackich z poprzednich epok interpretowana jest dwukierunkowo: albo jako czysto retoryczno-estetyczny chwyt mający służyć za amplifikację swoich tez, albo – jak konstatuje chociażby Siegbert Salomon Prawer – jako gest wydobywania z nich uprzednio niedostrzeżonych elementów (na polu społecznym, ekonomicznym czy filozoficznym). Zob. S.S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press, Oxford 1976. Sam Marks chętnie odwołuje się do feudalnych pisarzy jak Szekspir czy Miguel de Cervantes, a Derrida w *Widmach Marksa* zdaje się ten gest powielać, używając Hamleta nie jako prostego pośrednika, ale postaci, której rzeczywistość ukazuje potrzebne Derridzie rejestry nieuznawane w klasycznej periodyzacji historii (i niedostrzegane w interpretacjach dzieła angielskiego dramaturga).

14 Ch. Alfano, *Derrida Reads Shakespeare*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020 (Edinburgh Critical Studies in Shakespeare and Philosophy), s. 50. To oczywiście tylko jedna z wariantów tej wielokrotnie interpretowanej frazy Szekspira. Poza Derridą przytaczali ją chociażby Gilles Deleuze (traktując jako ślad pierwszego przewrotu kantowskiego *avant la lettre*) czy Lew Szestow. Zob.: G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo

Skrendo określa mianem anachroniczności nowoczesnej, wywiedzionej od Reinharta Kosellecka i wskazującej na coś jako na przestarzałe, przedawnione, niewpisujące się w reżim nieustannie postępującej teraźniejszości¹⁵. Derridiańska wykładnia frazy *time is out of joint* jest zupełnie inna: rozumie on słowa Hamleta jako znak anachroniczności oznaczającej permanentną dyssynchronizację rejestrów temporalnych w wyniku tego, że przeszłość, choć pozornie nie wykracza poza samą siebie, to wpływa na teraźniejszość i nie pozwala przyszłości uwolnić się od przeszłości. Tak samo egzorcyzmowanie autora *Manifestu komunistycznego* odnosi się do dziewiętnastowiecznych dzieł i świeżo minionego ustroju nominalnie komunistycznego, a nie do obecności Marksa i marksizmu tu i teraz (ze względu na ich śmierć). Anachronizm jest więc dla Derridy formą permanentnej dyssynchronizacji, wobec której zawołanie „*out of joint*” samo w sobie jest anachroniczne: ewokuje stałe poczucie *out of joint*, stanowi wyjście poza linearną temporalność, negując jednak zarazem jej istnienie w jakiegokolwiek formie (poprzez obecność permanentnej asynchronii). Derrida pisze o tym następująco:

[...] co się dzieje, gdy czas sam staje się „*out of joint*”, roz-spojony, rozregulowany, dysharmonijny, rozstrojony, niezgodny ze sobą lub niesprawiedliwy? Ana-chronicz-

„Officina”, Łódź 2016, s. 49; L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo „Kontra”, Warszawa 2011. Cyt. za: G. Deleuze, *Krytyka...*, s. 48.

- 15 A. Skrendo, *Diogenes z parasolem. O reżimie anachronizmu*, „Teksty Drugie” 2023, nr 6, s. 135. Szczeciński badacz uznaje anachroniczność nowoczesną za jeden z trzech typów anachroniczności, obok przednowoczesnej (oznaczającej błąd pomiarowy) i nowoprezentystycznej (w której anachronizm dyssynchronizuje się z innymi kategoriami czasowymi, jak prezentyzm czy historycyzm, ze względu na inflację stratyfikacji chronologii). Zob. tamże, s. 152. Skrendo omija jednak element bodaj najważniejszy i najciekawszy z poznawczego punktu widzenia – rozumienie anachronii jako obecności przyszłości w przeszłości, na podstawie niezarejestrowanych prototypów funkcjonujących w dyskursie, którym patronują hasła takie jak „nieodkryte” czy „przedwcześnie” (myślę tu przede wszystkim o doskonałej analizie obrazu Fra Angelica przez Georgesa’a Didi-Hubermana, w której odnajduje technikę drippingu Jacksona Pollocka). Zob. G. Didi-Huberman, *Fra Angelico. Dissemblance and Figuration*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1995, s. 28–34. Por. tenże, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, przeł. B. Brzezicka, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2011, s. 13–39. Jest to o tyle ważne, że konstruowana przeze mnie wizja anachronizmu w myśli Bermana i Derridy odnosi się do ścieżki linearności nie tylko retrospektywnej, ale właśnie proleptycznej, ukazującej rejestry niereprezentacjonistyczne dla danego momentu w linearnej kodyfikacji historii.

ny? Cóż się nie zdarza w tej anachronii! Być może [...] właśnie sam czas, zawsze stanowiący „nasze czasy”, epokę i świat, w których żyjemy [...]. Szczególnie wtedy, gdy właśnie „nie dzieje się dobrze” między nami: gdy „dzieje się źle”, gdy nic nie działa, gdy sprawy idą źle [WM, s. 48–49].

To ważny fragment. Właśnie tutaj wyłania się powolnie konstruowana, performatywnie oddziałująca podczas lektury logika permanentnej horyzontalnej i ponadchronograficznej anachronii, która z racji, że stała się totalnością, nie jest *out of joint*, gdyż jej rejestr dyssynchronizuje się z samego prawa transgresji (anachronizm czerpie z zakazu, którym został obłożony)¹⁶, a jednak na mocy mechanizmu *double bind*, ze względu na swoją aporetyczną, splątaną strukturę, musi być *out of joint*¹⁷. Powtórzmy, że uznanie czasu za *out of joint* jednocześnie przekracza i neguje swój zakaz: skoro wszystko jest anachroniczne, to dyssynchronizuje się i przestaje być anachroniczne. Wobec tego świat jest jednocześnie anachroniczny i nieanachroniczny (ze względu na permanentne działanie anachronii czy też spektralizacji czasu). Drugą niezwykle istotną kwestią w tym fragmencie jest stan, gdy dzieje się źle – to właśnie przede wszystkim wtedy anachronia proliferuje i – po derridiańsku – dysseminuje. Chwilę później autor *O gramatologii* podkreśla, że „im bardziej epoka jest w stanie kryzysu, im bardziej jest ona »*out of joint*«, tym bardziej daje o sobie znać potrzeba wzywania tego, co minione, »zapożyczania« z przeszłości” (WM, s. 182). Odkładając na dalszy plan uprzednio wspomniany kontekst retromanii, za główne spostrzeżenie należy tu uznać stan kryzysu, który u Derridy odnosi się do kondycji marksizmu i podnoszenia głosów o jego śmierci po upadku nominalnie komunistycznych systemów wraz z końcem zimnej wojny. Egzorcyzmowanie jest stałą pracą nieprzepracowanej żałoby, przywołującą ducha-widmo, nieustannie po świecie krążące. Interpretacja *dictum* Szekspira, prowadząca od feudalnej i anachronicznej w sensie Koselleckowskim Danii, sugerowałaby więc tym samym *par excellence* liberalną, a na dodatek linearną wizję historii, gdzie następstwo

16 Zob. A. Skrendo, *Diogenes...*, s. 152.

17 Filozof eksperymentuje myślowo z powyższą tezą na następnych stronach, zastanawiając się, czy reperkusją tak postawionej temporalnej topologii byłaby możliwość wnioskowania, że „w greckim doświadczeniu bytu istniał »pesymizm« lub »nihilizm«” (WM, s. 52). Szybko jednak ucieka od tych rozważań i powraca do tropienia kolejnych aporii.

dziejów oznacza tylko przywdziewanie odpodmiotowionych szat swoich poprzedników: Dania jest przegnita, ze względu na stan kryzysu pograża się w przeszłości. Zdaniem Derridy jednak widmo zmarłego ojca wpłynęło na Hamleta w inny sposób: dokonało w nim jednostkowego poczucia *out of joint* jako niemożliwości zespojenia i zestrojenia ze sobą różnych rejestrów temporalnych. Tym samym zamiast linearno-liberalnej wizji historii jako powracających szat¹⁸ Derrida konstruuje anachroniczną materialistyczną koncepcję biegu dziejów jako dialektycznej kontry w wyniku wyzysku protokapitalistycznego i kapitalistycznego. Wykorzystuje tym samym Hamleta, by przemienić swój tekst na formę konwersyjną, ukazującą stałą rozbieżność dziejów i historii, a dostrzeżoną już przez Szekspira. Do szerszego wyjaśnienia tej kwestii niezbędny będzie drugi Szekspirowski bohater, Król Lear, którego w swojej analizie projektu *modernitas* przywołuje Berman.

Przed analizą zachowania pradawnego króla Brytanii warto jednak zwrócić uwagę na najchętniej przywoływaną egzemplifikację Bermanowskiej wizji nowoczesności, a więc figurę Fausta. Tragedia rozwoju to obraz nowoczesności, w którym postęp zawsze musi wiązać się z utratą – „przemiany intelektualne, moralne, gospodarcze i społeczne wiążą się z ogromnymi kosztami ludzkimi” (MB, s. 51). Człowiek natomiast może w tej rzeczywistości wykorzystać swoje siły w pełni jedynie przy pomocy marksowskich potęg podziemnych – postaci Mefista, który doskonale rozumie wszystkie paradoksy świata Fausta. Berman przedstawia więc nowoczesność pełną sprzeczności, w której na drodze podmiotowej akceleracji człowiek musi zwrócić się do tego, co wobec niego zewnętrzne, aby uzyskać siłę sprawczą i dokonać podmiotowego przejścia od marzyciela do *developera* (MB, s. 52–91). Faustowski impuls modernolatrii to struktura odczuwania¹⁹ wewnętrznych napięć i podmiotowych dyfrakcji

18 Krytyka wizji historii jako narracji o przywracaniu dawnych szat to oczywiście nawiązanie do *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, w którym Marks przedstawia historię jako powtarzającą się dwukrotnie – raz jako tragedia, raz jako farsa, gdzie drugie odtworzenie dokonuje się właśnie poprzez przybranie szat i ról z uprzedniego momentu historycznego. K. Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Książka i Wiedza, Warszawa 1948, s. 13.

19 Struktury odczuwania to według Raymonda Williama niereprezentacjonistyczne elementy kultury zakodowane w jego *sensorium* emotywnym, niezarejestrowane w dyskursie prototypy

nowoczesności, dialektycznego ruchu, gdzie przeobrażenie świata wydarza się na drodze stałego i permanentnego *out of joint*, asynchronii rozumianej jako nowoczesne, nieustanne kierowanie wektora w przód (a więc Koselleckowskiej anachronii nowoczesnej, gdyż skutek pędu modernolatrii wszystko w momencie stworzenia jest *de iure* anachroniczne, przedawnione). Asynchronia ta konstruuje świadomość nieustannie rewolucyjnego, transgresyjnego ruchu. Choć więc *explicite* widmontologia jako struktura rzeczywistości u Bermana się nie pojawia, to stanowi podstawę jego konceptualizacji nowoczesności. Faust jest podobnym Hamletowi uważnym obserwatorem swojego świata, który dostrzega temporalność *out of joint*, czyli niemożliwe do rozplątania, z konieczności przyjmujące formę podwójnego związania nałożenie się na siebie kilku czasowości²⁰, poprzez które autonomiczne poszukiwanie momentu pozwalającego na kontemplacyjne zatrzymanie się prowadzi ku niepowodzeniu, przegrywa z ulotnością modernolatrii.

Bermanowska interpretacja *Króla Leara* pozwala na jeszcze szerszy rozmach tej anachronicznej, a w swym zamyśle anarchistycznej konceptualizacji nowoczesności. Przywołanie dzieła Szekspira funkcjonuje dwupoziomowo: tak samo jak u Derridy – jako literacka egzemplifikacja i zobrazowanie struktury odczuwania świadomości społecznej w momencie powstawania tekstu. Berman podkreśla, że Marksowska dialektyka nagości²¹ ujawnia się już w postaci Leara, u którego dopiero w momencie, gdy jest pozbawiony wszystkiego, musi zacząć się przystosowanie (*accommodation*) (MB, s. 142). Król Lear, gdy traci swoją pozycję i zostaje wyrzucony z dworu, zaczyna zyskiwać samoświadomość, która ze stanu społecznej latentencji przechodzi w bezpośrednie docieranie do głębi własnego ja. W wyniku spotkania z przebranym Edgarem, synem hrabiego Gloucester, Lear

pewnych wrażliwości funkcjonujące jako socjologiczny naddatek (poszukiwanie modelu artykułowania się teraźniejszości). Zob. R. Williams, *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 210–224.

20 Berman pokazuje to także w rozdziale dotyczącym Charles'a Baudelaire'a.

21 Sama dialektyka nagości rozumiana jest przez Bermana i Marksa jako forma transgresji, nie w foucaultowskim kluczu seksualności, ale jako symbolika materialnej logiki wyzysku kapitalistycznego, gdzie paradoks utraty wszystkiego czyni człowieka podmiotem zdolnym do działania i świadomym własnej pozycji, co napędza retorykę powszechnego rozplywania się w powietrzu. Zob. MB, s. 139–145.

decyduje się zrzucić królewskie szaty, by dotrzeć do zrozumienia swojego poddanego. Ten kulminacyjny, transgresyjny gest ujawnia wewnętrzną sprzeczność, którą Berman opisuje następująco:

Dzięki temu zaczyna więcej czuć i rozumieć; przekracza ograniczenia człowieka zaabsorbowanego własną nędzą i rozgoryczeniem. [...] Jego tragedią okazuje się to, że katastrofa, która ocala go jako człowieka, niszczy go jako polityka: doświadczenie, które czyni go naprawdę zdolnym do bycia królem, w istocie uniemożliwia mu bycie królem [MB, s. 141–142].

Do kwestii samej artykulacji dialektyki nagości u Marksa i możliwości realizowania jej w kluczu spektrologicznym powrócę w następnej części tekstu. Przedtem warto zwrócić uwagę na sam ruch filiacji, jaki Berman zakreśla między Szekspirem a Marksem: burżuazyjne rewolucje XIX w. i reakcje na nie spowodowały zwrot ku porzuconej wizji dialektyki nagości jako możliwości uzyskania podmiotowości w ruchu rewolucyjnym (MB, s. 144). Marks wykorzystuje Szekspirowski impuls, obecny w jego dziele w formie struktury odczuwania, będąc przekonany, że w wyniku napięć społecznych gest Leara zostanie powielony przez klasę robotniczą. Wizja samowystępującej się rewolucji miałyby się ziścić, wykorzystując re-trojekcyjnie anachroniczny element myślenia obecny już na przełomie szesnasto- i siedemnastowiecznej Anglii, w momencie powstania *Króla Leara*.

Ten zwrot Marksa do Szekspira jest paralelny z uprzednio przywołanym zwrotem Derridy: widmo zawsze, zjawiając się, jawi się po raz kolejny, nawiedzając (*l'avenir*), co implikuje jego obecność wcześniej i zawsze później. Widmontologiczna radykalizacja autora *O gramatologii* nie jest oddaleniem horyzontu krytyki, co zarzucali mu chociażby Terry Eagleton czy Antonio Negri²², ani linearно-restytucyjnym przywdziewaniem szat

22 Zarzuty Eagletona, Negriego i wielu innych postmarksistów zostały zebrane w formie symposium-książki z komentarzami na temat Derridiańskiej wizji dekonstrukcji jako radykalizacji marksizmu, które to pod koniec Derrida osobiście komentuje. Zob. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Spectres of Marx”*, ed. M. Springer, Verso, London–New York 2008. Najciekawiej kwestię spektralizacji marksizmu stawia bardziej przychylny Derridzie niż Eagleton i Negri Warren Montag (a także Tom Lewis, który z trockistowskiej perspektywy radykalnie odrzuca widmontologię jako współczesną adaptację marksizmu ze względu na jej panmetafizyczną konstrukcję – zob. T. Lewis, *The Politics of „Hauntology” in Derrida's „Specters of Marx”*, [w:] *Ghostly Demarcations...*, s. 134–167). Podkreśla on, że sam instytucjonalny gest

(jak bieg rewolucyjnej historii widzi np. Hannah Arendt)²³, a zwróceniem uwagi na jej rotacyjno-nawracający, widmowy charakter. *Idées fixes*, widma w głowie Marksa, obecne były zarówno u Szekspira, jak i w kulturowej logice późnego kapitalizmu. Nie chodzi jednak o tworzenie między nimi szerszej linii historii (byłoby to bowiem aporetyczne wobec założeń historii widmowej), a o wychwycenie tego nieustannie nawiedzającego, widmowego impulsu, który był u zarania społecznego instalowania mechanizmów feudalnych i protokapitalistycznych i który ze względu na stan kryzysu ustawicznie akceleruje, w czym Derrida i Berman zdają się być zgodni. Tym samym zarówno *Widma Marksa*, jak i *Wszystko, co stałe...* jawią się jako teksty przesuwające akcent z pracy na pojęciu marksizmu i materializmu historycznego na teksty konwersyjne, w których nacisk pada na zmianę świadomości odbiorcy, przeskalowanie jego percepcji²⁴. Formuła konwersyjnych tekstów Bermana i Derridy opiera się na dostrzeżeniu permanentnej anachronii (poprzez gest przywołania znacznie wcześniejszych od Marksa tekstów ilustrujących podłoże jego filozoficznej wizji rewolucji) oraz oswojeniu się z widmami jako ontologicznym porządkiem rzeczywistości, gdzie widmo nie jest aspektem, a strukturą historii. Rozczarowujące natomiast pozostaje, pomimo widmowej faktury, utrzymanie linearnej wizji historii. Podkreśla to Skrendo, pisząc, że wszelkie formy rewidowania kategorii anachronizmu, prezentyzmu czy historycyzmu są tylko „wyrazem rozczarowania jakąś określoną historią, wyróżnionym jej rozumieniem, a nie sposobem porzucenia historii i zasady procesualności”²⁵.

napisania przez Derridę *Widm Marksa* nie jest przede wszystkim *votum separatum* wobec liberalnych narracji wieszczących ewangeliczny sukces w postaci końca historii, ale napomnieniem zadeklarowanych marksistów, którzy uznają kapitalizm za wytwór jedynie rzeczywisty, usuwając z pola widzenia wszelakie duchy i widma, które kapitalizm, dematerializując się, nie tylko anihiluje, ale także rekuperuje na swoją modłę. Zob. W. Montag, *Spirits Armed and Unarmed: Derrida's „Spectres of Marx”*, [w:] *Ghostly Demarcations...*, s. 68–82. Por. J. Vogl, *Widmo kapitału*, przeł. K. Sosnowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015. Skoro komunizm już w pierwszym momencie jego obwieszczenia przez Marksa przybywa po raz wtóry, nie jest redukowalny do prostej periodyzacji, co zgodnie z myślą Derridy implikuje widmowość historii, a nie widmo jako aspekt historii (WM, s. 21).

23 Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Wydawnictwo „X”, Kraków 1991, s. 49.

24 O tekstach konwersyjnych zob. B. Kaszowska-Wandor, *Współczesne teksty konwersyjne: wokół „Elizabeth Costello”, „Wielogłos”* 2021, nr 2 (48), s. 61–86.

25 A. Skrendo, *Diogenes...*, s. 151.

Widmo jako krytyka

Inspiracja materializmem historycznym u Bermana opiera się na dialektyce procesu rewolucyjnego, gdzie nieustanny rewolucyjny pęd burżuazji wytwarza możliwość rewolucji zwrotnej – proletariackiej, a społeczne nieprzystosowanie (*unaccommodation*) okazuje się koniecznym warunkiem, by stać się przystosowanym (*accommodated*). Prowadzi to do samostwarzającej się materii napięć oraz intensywności, gdzie burżuazja, „niesiona nihilistycznymi pragnieniami i impulsami, sama zniesie polityczne i kulturalne bariery, które powstrzymują jej rewolucyjnych wrogów” (MB, s. 147). Według Bermana Marks w tym nieustannym wytwarzaniu przez burżuazję intensywności, wstrząsów i powracających niepokojów widzi możliwość powielenia gestu Leara: gdy wyzysk kapitalistycznej pracy doprowadzi klasę robotniczą do stanu nagości, gdy będą pozbawieni wszystkiego, uświadomią sobie własne ja, dokonają autorefleksyjnego gestu będącego zbiorowym aktem rewolty. Berman jest jednak ostrożniejszy i zarzuca Marksowi nadmierny idealizm, wątpiąc w możliwość zrealizowania tej wizji. Skoro burżuazja żywi się kryzysami i katastrofami, to modernolatria i modernistyczne marzenia niweczą rewolucyjny cel, gdyż staje się on środkiem do dalszej hegemonii burżuazji (poprzez roussofskie rozpląnięcie się podmiotu albo zatracenie świadomości, które z dążeń jest trwałe)²⁶. Inaczej mówiąc: nieustanna procesualność, ruch ku nowemu, odrzucenie stanu obecnego na rzecz modernolatrii, może moment learowskiego uświadomienia potraktować jako wyłom, który zostanie po chwili zasypany i zniweczy indywidualną możliwość rewolty. Korzystając z arsenału pojęć Derridy, można też zapytać, czy skoro widmo jest nieustannie tylko widmem, to moment jego przywołania w formie hipostazy może kiedykolwiek nastąpić, czy będzie się dalej spektralizować? Derrida odpowiada przecząco: „Nie ma jednak żadnych szans na synchronię, żaden czas nie jest sobie współczesny – ani czas rewolucji, który właściwie nigdy nie wydarza się w teraźniejszości, ani czas, który przychodzi po nim lub z niego się wywodzi” (WM, s. 185). Co więc pozostaje? Mesjanizm rewolucyjny to nieustannie regresywny mechanizm, bez szans na linie ujęcia.

26 Zob. MB, s. 145.

Sam jest widmem politycznie egzorcyzmowanym, pozostającym w swoim fantomowym jestestwie. Derrida odbija – jak się zdaje, całkiem sprawnie – zarzut Fredrica Jamesona, który uznał spektralny mesjanizm za nic innego, jak tylko formę utopianizmu²⁷, wyłączającego poza horyzont rozważań chociażby kwestie klasowe²⁸. Derrida argumentuje, że jego mesjanizm opiera się na materialistycznych źródłach możliwości pomyślenia utopii, a nie teleologii myślenia utopijnego. Jak zauważają Bielik-Robson i Sadzik:

Utopia zatem to projekt, który wydaje się abstrakcyjny, w istocie jednak wywodzi się z naszych codziennych oczekiwań, dlatego też mieli wciąż te same treści w pozorze nowej i lepszej konfiguracji. Z pozoru wychylony w przyszłość, projekt utopijny redukuje nadzieję do dobrze znanych reguł „zasady rzeczywistości”, z którą nie walczy dostatecznie radykalnie²⁹.

Jedynie lustracja widm poprzez nieustanny gest *krinein* może wzbudzić obawę i lęk, który to – choć sam w sobie jest dialektyczny, będąc syntezą zachwyty i przerażenia – stanowi siłę podtrzymującą niepewność burżuazji. Aby to lepiej nakreślić, warto odwołać się do słynnego, obecnego w *Manifestie komunistycznym*, a przywoływanego także przez Bermana, obrazu czarnoksiężnika, którego pokonały przyzwane przezeń potęgi podziemne³⁰. Zgodnie z Marksowską teorią kryzysów (MB, s. 135) lęk burżuazji stale powraca poprzez wzmoczoną energię napięć wewnętrznych (na kształt freudowsko-lacanowskiego wypartego, które choć udaje się zsymbolizować, to nieustannie determinuje działania burżuazji, wymuszając na nich wytwarzanie coraz to nowszych, rewolucyjnych intensywności), co jednocześnie implikuje sprawczość widm, funkcjonujących w formie dialektyki powtórzenia i pierwszego zjawienia. Tu też widać nadzieję dla projektu Derridy. Widmontologia nie jest mesjanizmem w formie utopianizmu, a mesjanizmem krytycznym, który pozwala nie tylko widzieć widma (jako permanentną asynchronię z nawracającymi formami obecności), ale także źródła ich produkcji. Interesująco kwestię widma tłumaczy Barbara Markiewicz, podsuwając jego fizyczną definicję, a więc

27 F. Jameson, *Marx's Purloined Letter*, [w:] *Ghostly Demarcations...*, s. 33.

28 Tamże, s. 47.

29 A. Bielik-Robson, P. Sadzik, *Widma...*, s. 18.

30 Zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 38.

widma jako emitowanego przez daną substancję obrazu, uzyskanego poprzez rzutowanie na niego różnego rodzaju fal (np. światła, dźwięku czy promieniowania rentgenowskiego). Pokazuje to wewnętrzne podwojenie widma, które „nawet jeśli stanowi coś odrębnego od substancji, która [je] emituje, to nadal jednak jest od niej zależne”³¹. Mesjanizm krytyczny jest więc zgodny z klasycznym rozumieniem pojęcia *krinein* jako gestu rozdzielania i odsiewania, pozwalającego na lustrację widm zarówno w ich anachronicznej, rekurencyjnej formie, jak i podmiotów je przenoszących. Gestu odpowiadającego fali, stanowiącego matrycę kontrolującą i badającą rewolucyjną intensywność poprzez lęk, co w kluczu Bermanowskim może pozwolić na podtrzymanie momentu utrzymania świadomości ja, *ergo* proletariackiej rewolucji. Powtórzmy: spektrologia może służyć nie tylko do dekonstrukcyjnej *praxis*, która ujawnia obecność widm wyrrywających się z klasycznej ontologii i temporalności, lecz także jako instrumentarium krytyczne, pozwalające na podtrzymywanie z jednej strony burżuazyjnych obaw, a z drugiej – społecznego uświadomienia, co poprzez kapitalistyczny wyzysk i pędzącą akumulację prowadzi do learowskiego zerwania i kolektywnego upodmiotowienia. Spektrologia to nie tylko, jak pisze Aleksandra Ubertowska, „pochód widm, w którym ludzkość od-poznaje samą siebie”³², ale wręcz przeciwnie – podmiotowe umocowanie w pochodzie ku rewolucji. Ruch nieustannej dysseminacji widm potrzebuje oczekiwanej przez Bermana (a także pośrednio przez Octavio Paza) „modernistycznej wyobraźni i energii krytycznej” (MB, s. 165) – to zdaje się być najważniejszym punktem *praxis* modernistycznego odczytania Marksa przez autora *Przygód z marksizmem* – nie modernizacyjne działanie, a modernistyczny impuls do działania. Berman pisze:

Modernistyczna kultura jest tym, co utrzymuje dziś przy życiu krytyczną myśl i wolną wyobraźnię w znacznej części niezachodniego świata. [...] Gdy [Trzeci] Świat coraz mocniej wikła się w dynamikę modernizacji, modernizm, jak najdalszy od wyczerpania, dopiero zaczyna udowadniać swoją przydatność [MB, s. 164–165].

31 B.A. Markiewicz, *Duchy polityczne i duchy w polityce*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2018, nr 23, s. 21.

32 A. Ubertowska, *Rysa, dukt, odcisk (nie)obecności. O spektrologiach Zagłady*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 106–107. Cyt. za: M. Gliński, *Pamiętając o Widmie. Perspektywa widmontologiczna w interpretacji i recepcji mickiewiczowskiego romantyzmu*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 2020, nr 1 (44), s. 38.

Rewolucja *als ob*?

Modernizm jako realizm naszych czasów – tą formą Berman próbuje „ogrzać i rozmrozić nazbyt twardy korpus doktryny marksistowskiej” (MB, s. 160). Dla Derridy natomiast niezbywalność hauntologicznej logiki w późnym kapitalizmie zasadza się na stałym schemacie spektralizacji doświadczenia, co sam stara się przekroczyć. Jak pisze, „rewolucje muszą wyrzec się dziedziczenia”, by nie podlegać charakteryzującej poprzedniczki logice przywdziewania szat (WM, s. 188). Nową linią ujęcia może się okazać alternatywna strategia wybierająca matrycę odniesień, ale nie powień – rekurencję z logiką cięcia zamiast pustego powtórzenia. Taka wizja zdaje się spełniać w kielkującej myśli metamodernistycznej, którą artykułują holenderscy teoretycy Timotheus Vermeulen i Robin van den Akker³³. W swojej wizji proponują oni odczytywanie marzeń i pragnień modernizmu przez pryzmat lekcji postmodernistycznych, hołdując zasadzie oscylacji jako ontologicznej podstawie dwudziestopiętnastowiecznej rzeczywistości³⁴, już poponowoczesnej, ale jeszcze nie w pełni wykrystalizowanej, fundowanej na pracy struktur odczuwania. Celem metamodernizmu jest, jak mówią, objęcie obu tych problemów kultury współczesnej, poponowoczesnej, ale niegotowej jeszcze na pełne ujęcie w sobie nowego

33 Tekstem założycielskim metamodernizmu jest ich *Notes on Metamodernism*: T. Vermeulen, R. van den Akker, *Notes on Metamodernism*, „Journal of Aesthetics and Culture” 2010, vol. 2, issue 1. Samego pojęcia pierwotnie użył dużo wcześniej, bo już w roku 1975, Mas’ud Zavarzadeh, teoretyk kultury badający literaturę amerykańską lat pięćdziesiątych, dostrzegając w niej pewne kulturowe odczucia odpowiadające rozchwianiu między mającą się dopiero zrodzić w dyskursie formą postmodernistycznych nieciągłości i rekursji oraz stałym przemierzaniem myśli modernizmu w wyznaczonym przez niego paradygmacie rozumowania. Zob. R. van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen, *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, Rowman & Littlefield International, London–New York 2017, s. 4. Holenderscy teoretycy pozostawiają jednak to znaczenie na boku, konstruując własne, do którego się tu odnoszę.

34 By zilustrować zasadę oscylacji, Vermeulen i van den Akker przywołują w *Notes on Metamodernism* klasyczny przykład wahadła, które porusza się w równym tempie między dwiema antypodycznymi pozycjami, stanowiąc opór wobec dialektycznej deklaratywności w formie skrajnościowej. Co ważne, oscylacja rozumiana jest tu nie jako forma kontaminacji i labilnego rozchwiania podmiotu na rozbiegające się percepcje, ale próba ich pogodzenia, czemu odpowiada przedrostek *meta-*, wywiedziony z greckiego rozumienia *metaxis* jako bycia pomiędzy. Zob. R. van den Akker, T. Vermeulen, *Notes...*, s. 6.

horyzontu wyzwań. Piszą, że „używamy terminu *metamodernizm* zarówno jako heurystycznej etykiety określającej szereg upodobań estetycznych i kulturowych, jak też jako określenia periodyzującego te preferencje”³⁵. Dlaczego trzeba podnosić kwestię metamodernizmu przy Derridzie i Bermanie? Ponieważ propozycja van den Akkera i Vermeulena zdaje się być w pewnych kwestiach nową matrycą do syntezy modernistycznej wyobraźni rewolucyjnej z krajobrazem rzeczywistości ponowoczesnej, spektralnej redystrybucji asynchronii, którą za Bermanem i Derridą musimy zaakceptować, by przekształcić ją w narzędzie subwersywnej *techné*. Chodzi więc o korzystanie z modernistycznego imaginarium w nowej formule, która nie tylko impuls modernistyczny przejmuje, ale dostosowuje go do współczesnej, poponowoczesnej ontologii. Tym sposobem modernizm sam się aktualizuje, nie będąc powtórzeniem, a pełną energii formą rewolucyjnego impulsu. Jak piszą teoretycy metamodernizmu David James i Urmila Seshagiri,

utrzymanie modernizmu we [własnej] głębokiej czasowości może zdehistoryzować go jako ruch, ale ponownie upolitycznić jako praktykę globalną, praktykę służącą instrumentalnym celom w kontekście okoliczności kulturowych, z którymi piarstwo modernistyczne nie zostało jeszcze skojarzone³⁶.

Jest jeszcze jedna istotna kwestia podnoszona przez Luke’a Turnera, autora *Manifestu metamodernizmu*, w którym zbiera on rozpoznania kulturowe Vermeulena i van den Akkera, przekształcając je w formę kulturowego manifestu. Z ośmiu zawartych w nim też dla niniejszych rozważań najistotniejsza wydaje się piąta, która brzmi następująco:

Wszystkie rzeczy pozostają uwikłane w nieodwracalnym upadku w stronę maksymalnego entropicznego rozproszenia. Twórczość artystyczna uzależniona jest od powstania lub ujawnienia w niej różnicy. Afekt w swoim zenicie jest niezapośredniczonym doświadczeniem różnicy samej w sobie. Rolą sztuki musi być eksplorowanie obietnicy jej własnej paradoksalnej ambicji poprzez prowadzenie nadmiaru do obecności³⁷.

35 R. van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen, *Metamodernism...*, s. 4.

36 D. James, U. Seshagiri, *Metamodernism: Narratives of Continuity and Revolution*, „PMLA” 2014, vol. 129, No. 1, s. 90.

37 L. Turner, *Metamodernist Manifesto*, „Metamodernism” [online, dostęp: 4 I 2025]: <<http://www.metamodernism.org/>>.

Trudno zawierzyć Turnerowi (a w konsekwencji Vermeulenowi i van den Akkerowi), że kontrę, przeciwiało entropii może stanowić sztuka sama w sobie – jest to dość idealistyczne (nawet jeśli tłumaczone jako idealizm pragmatyczny)³⁸ i zdaje się powielać dwudziestowieczne złudne przekonania, np. koncepcję antropii Bernarda Stieglera mówiącą o zwiększaniu wpływu działalności kulturowej jako formie zahamowania tempa entropii na poziomie lokalnym³⁹. Teorie filozoficzne Bermana i Derridy pozwalają spojrzeć na ten problem z innej perspektywy. Wzrost entropii jest nieunikniony i niejednokrotnie bywa skapitalizowany (m.in. w formie retromanii). Tym, co może rzeczywiście służyć jako opór, jest krytyczny widmontologiczny gest lustrujący powstające napięcia, który wobec naporu modernolatrii nie wypuszcza rewolucji z rąk i wyzwala się od naiwnego posłanniczego akcelerationizmu, pozostając wierny podmiotowości modernistycznej, tak jak gdyby (*als ob*)⁴⁰ cały czas tlił się impuls rewolucyjny i świadomość Leara.

Podsumowanie

Ostatni wywiad rzeka za życia Derridy nosi tytuł *W końcu nauczyć się żyć*. Francuski dekonstrukcjonista odpowiada w nim na tytułową kwestię, napoczętą jeszcze na pierwszych stronach *Widm Marksa*. „Oprócz kosmopolityzmu, oprócz obywatela świata – mówi Derrida – jako jakiegoś nowego, globalnego państwa narodowego, książka ta [*Widma Marksa*] antycypuje wszelkie »alterglobalistyczne« ponaglenia, w które wierzę, a które teraz są lepiej widoczne”⁴¹. Odnosi się tu do projektu nowej

38 Tamże.

39 Zob. B. Stiegler, *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, London 2018.

40 Jacek Kubera podkreśla, że metamodernistyczna formuła opiera się właśnie na kantowskiej logice *als ob* i epsteinowskim *as if*: „[...] jeśli żyjemy współcześnie w »jakby-modernizmie«, to dlatego, że droga do wszystkich modernistycznych konceptów, którymi chcielibyśmy się coraz częściej posługiwać, prowadzi przez postmodernistyczną interpretację i nową, zyskaną w postmodernizmie świadomość”. Zob. J. Kubera, *Metamodernistyczna oscylacja albo tożsamość po postmodernizmie*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2 (139–140), s. 296. Nie zgadzam się jednak z Kubera, który gest *als ob* rozumie jako wyrugowanie lekcji ponowoczesnej, holenderscy metamoderniści dążą bowiem do oscylacyjnej logiki, gdzie modernizm może zostać przywrócony, tak jak gdyby mógł on właśnie poprzez efekt postmodernizmu powrócić na nowo.

41 J. Derrida, *W końcu nauczyć się żyć*, przeł. P. Sadzik, Ostrogi, Kraków 2021, s. 16.

Międzynarodówki, dostosowania doktryny marksizmu do świata neoliberalnej hegemonii, co stanowiło jeden z celów powstania *Widm Marksa*. Drugim był gest krytyczny, zreformowanie pewnej świadomości temporalnej i ontologii rzeczywistości, gdzie Marks i marksizm po swojej śmierci stale wytwarzają wewnętrzny impuls jako widma, co miało oczywiście rzutować na powstanie nowej Międzynarodówki. Celem niniejszego artykułu było przywrócenie tej Derridiańskiej myśli o anachronii i widmowości historii, która nie poddaje się sztywnym ramom jej klasycznie poststrukturalnej recepcji, a wraz z postacią romantycznego marksisty Marshalla Bermana miała ukazać, że mesjanizm widmowy jest tyleż krytyczny, co wciąż modernistyczny i pokładający wiarę w podmiotowość jednostki. Wszak modernizm i jego późniejsza mutacja spod znaku *post* same są nieustannie wydarzającą się rewolucją. Jednocześnie, naświetlając oba teksty jako konwersyjne manifesty, zakreślono ich możliwą nową aplikację w ramy rodzącej się tożsamości metamodernistycznej, gdzie oscylacja powiela gest permanentnej anachronii, otwierając drogę do jej widmowej subwersji w formie krytyki. Obecną stawką, którą warto, jak się zdaje, podnosić, jest więc nauka pozwalająca na ponowne życie z widmami.

Bibliografia

- Akker R. van den, Gibbons A., Vermeulen T., *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, Rowman & Littlefield International, London–New York 2017.
- Alfano Ch., *Derrida Reads Shakespeare*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020 (Edinburgh Critical Studies in Shakespeare and Philosophy).
- Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Wydawnictwo „X”, Kraków 1991.
- Berman M., *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006.
- Bielik-Robson A., Sadzik P., *Widma Derridy. Przeżycie*, [w:] *Widma Derridy*, red. A. Bielik-Robson, P. Sadzik, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.
- Brzeziński J., *Widmowa aktualizacja marksizmu czy spektralna bujda*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 1 (19).
- Deleuze G., *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo „Officyna”, Łódź 2016.

- Derrida J., *W końcu nauczyć się żyć*, przeł. P. Sadzik, Ostrogi, Kraków 2021.
- Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024.
- Didi-Huberman G., *Fra Angelico. Dissemblance and Figuration*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1995.
- Didi-Huberman G., *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, przeł. B. Brzezicka, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2011.
- Fisher M., *Ghost of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Zero Books, Winchester 2014.
- Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Spectres of Marx”*, ed. M. Sprinker, Verso, London–New York 2008.
- Gliński M., *Pamiętając o Widmie. Perspektywa widmontologiczna w interpretacji i recepcji mickiewiczowskiego romantyzmu*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 2020, nr 1 (44).
- James D., Seshagiri U., *Metamodernism: Narratives of Continuity and Revolution*, „PMLA” 2014, vol. 129, No. 1.
- Jameson F., *Marx's Purloined Letter*, [w:] *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Spectres of Marx”*, ed. M. Sprinker, Verso, London–New York 2008.
- Kaszowska-Wandor B., *Współczesne teksty konwersyjne: wokół „Elizabeth Costello”*, „Wielogłos” 2021, nr 2 (48).
- Kazimierczuk M., *„Faust” Goethego jako tragedia rozwoju nowoczesności w ujęciu M. Bermana*, „Kultura – Media – Teologia” 2016, nr 26.
- Kubera J., *Metamodernistyczna oscylacja albo tożsamość po postmodernizmie*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2 (139–140).
- Kutrzeba K., *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zaraniania polskiej modernizacji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2022.
- Lewis T., *The Politics of „Hauntology” in Derrida's „Spectres of Marx”*, [w:] *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Spectres of Marx”*, ed. M. Sprinker, Verso, London–New York 2008.
- Markiewicz B.A., *Duchy polityczne i duchy w polityce*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2018, nr 23.
- Marks K., *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Książka i Wiedza, Warszawa 1948.
- Marks K., *Przemówienie wygłoszone w rocznicę „The People's Paper” 14 kwietnia 1856 roku w Londynie*, przeł. Z. Bogucki, J. Nowacki, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 12, przeł. S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

- Marzec A., *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury „Bęc Zmiana”, Warszawa 2015.
- Montag W., *Spirits Armed and Unarmed: Derrida's „Spectres of Marx”*, [w:] *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's „Spectres of Marx”*, ed. M. Sprinker, Verso, London–New York 2008.
- Ochnik M., *Remake. Apokalipsa popkultury*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2023.
- Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004.
- Prawer S.S., *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press, Oxford 1976.
- Reynolds S., *Retromania. Jak popkultura żywi się własną przeszłością*, przeł. F. Łobodziński, Kosmos Kosmos, Warszawa 2018.
- Sheppard R., *Problematyka modernizmu europejskiego*, przeł. P. Wawrzyszko, [w:] *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004.
- Skrendo A., *Diogenes z parasolem. O reżimie anachronizmu*, „Teksty Drugie” 2023, nr 6.
- Stiegler B., *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, London 2018.
- Szestow L., *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo „Kontra”, Warszawa 2011.
- Turner L., *Metamodernist. Manifesto*, „Metamodernism” [online, dostęp: 4 I 2025]: <<http://www.metamodernism.org/>>.
- Ubertowska A., *Rysa, dukt, odcisk (nie)obecności. O spektrologiach Zagłady*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2.
- Vermeulen T., Akker R. van den, *Notes on Metamodernism*, „Journal of Aesthetics and Culture” 2010, vol. 2, issue 1.
- Vogl J., *Widmo kapitału*, przeł. K. Sosnowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Widma Derridy*, red. A. Bielik-Robson, P. Sadzik, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.
- Williams R., *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Žižek S., *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, London–New York 2004.
- Žižek S., *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Kraków 2006.
- Žižek S., *Wprowadzenie. Pomiędzy dwiema rewolucjami*, [w:] S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Kraków 2006.

Spektralna rewolucja. O dynamice doświadczenia nowoczesności w ujęciu Marshalla Bermana i Jacques'a Derridy

Oś artykułu stanowi zestawienie ze sobą teorii Marshalla Bermana oraz Jacques'a Derridy jako przykładów nowoczesnych i ponowoczesnych konceptualizacji rewolucji. Celem jest ukazanie współbieżności obu propozycji pod względem rozbijania w ich ramach klasycznie rozumianej temporalności – wbrew śladom myślenia teleologicznego u obu teoretyków, przyjmującego postać upadku kapitalizmu dzięki formacji burżuazyjnej u Bermana oraz powstania nowej Międzynarodówki u Derridy. Chodzi zatem o dostrzeżenie w obu projektach próby konwersji społecznej świadomości i krytyczną analizę permanentnie anachronicznej struktury rzeczywistości. Tekst stawia pytanie o możliwość przeniesienia myśli obu filozofów w powstający dyskurs metamodernistyczny.

Słowa kluczowe

JACQUES DERRIDA, MARSHALL BERMAN, REWOLUCJA, WIDMONTOLOGIA, MODERNIZM, METAMODERNIZM, ANACHRONIZM

The Spectral Revolution: On the Dynamics of the Experience of Modernity as Seen by Marshall Berman and Jacques Derrida

The aim of the article is to compare the theories of Marshall Berman and Jacques Derrida as examples of modern and postmodern conceptualizations of revolution. The point of this is to show the concurrence of the two proposals in terms of the dismantling of classically understood temporality within them both – against the traces of teleological thinking in both theorists, respectively the vision of the realisation of the collapse of capitalism through bourgeois formation in Berman's case and the rise of Derrida's new International. The goal, then, is to see in both projects an attempt to convert social consciousness, thus allowing for a critical analysis of the permanently anachronistic structure of reality. The question of the possibility of transferring the thoughts of both philosophers into the emerging metamodernist discourse is also posed.

Keywords

JACQUES DERRIDA, MARSHALL BERMAN, REVOLUTION, HAUNTOLOGY, MODERNISM, METAMODERNISM, ANACHRONISM