

---

# Prezentacje

---

## **Drugie cesarstwo przeszłości. Agoniczność narracyjna w dziele Karola Marksa**

---

Jean-François Hamel

---

TEKSTY DRUGIE 2021, NR 4, S. 181–212

---

DOI: 10.18318/td.2021.4.12

---

Źródło: *Le seconde empire du passé. L'agonistique de la narrativité chez Karl Marx*, w: *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Minuit, Paris 2006.

### **Wydarzenie rewolucyjne przeciw ciągłości historycznej**

W jednej z tez o pojęciu historii Walter Benjamin stwierdza, że na samym początku rewolucji lipcowej 1830 roku bojownicy, wyczerpani pierwszym dniem powstania, ostrzelali zegary zainstalowane na wieżach. „Pewien naoczny świadek, który swoją przenikliwość zawdzięczał być może rymowi, napisał wówczas: «Na czas zagniewani – aż trudno uwierzyć! – / Nowi Jozuowie u stóp każdej wieży? / Strzelali w zegary, by dzień nie uciekł»<sup>1</sup>. Anegdota ta oświetla synchronizację pracy, rozpoczynającej się od narzucenia całemu ciału społecznemu rewolucji przemysłowej oraz od upowszechnienia w tym samym czasie zegarów i zegarków, co stało się możliwe pierwszy raz w historii. Ale według Benjamin wyraża się przez to nie tylko opór klas pracujących wymierzony

---

**Jean-François Hamel** (1973) – pracuje na Wydziale Literaturoznawstwa, Université du Québec, w Montrealu. Jest autorem następujących książek: *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité* (2006), *Camarade Mallarmé. Une politique de la lecture* (2014), *Nous sommes tous la pègre. Les années 68 de Blanchot* (2018).

---

1 W. Benjamin *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, w: tegoż *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 320–321. Na temat wszechobecności tego tematu w literaturze i sztuce XX wieku por. T. Samoyault *La Montre cassée*, Verdier, Paris 2004.

w nowy porządek czasu, lecz także rewolucyjny gest jako taki, polegający na „rozerwaniu kontinuum historii”. Zegary, do których strzelali rewolucjoniści, stanowią dla niego alegorię czasu powtarzającego się bez końca, zamykającego lud w cyklu panowania; czasu, o którym Blanqui, używając obrazu astronomicznego, pisał w *Wieczności poprzez gwiazdy*: musi on zostać przerwany przez rewolucję uciśnionych niczym uderzenie roztrzaskujące zegarowe tarcze na kawałki. W *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*<sup>2</sup> Karol Marks już wcześniej dostrzegł podobne powtórzenie przeszłości przygniatającej lud ciężarem historii, przeciwko której – prędzej czy później – sam lud, według jej praw, będzie musiał się zbuntować. Druga Republika, zrodzona z entuzjazmu paryskich rewolucji z lutego 1848 roku, przypomina wszelako Marksowi kręcenie się w kółko, tak jakby terazniejszość została zamknięta w powtórzeniu martwej pamięci, odtwarzającej „minioną epokę” i doświadczającej „piekła historii”. Kto jednak przekształcił Drugą Republikę w drugie imperium przeszłości, w którym dni wydają się równie powtarzalne jak mechanizm wskazówek na cyferblacie? Jakie było źródło tej kary godnej Syzyfa, skazanego na to, by bez wytchnienia toczyć kamień, lub Iksjona, uwięzionego w wiecznie obracającym się kole z płomieni? Jeśli Benjamin ma rację, twierdząc, że „świadomość rozerwania kontinuum historii towarzyszy klasie rewolucyjnej w chwili jej działania”<sup>3</sup>, jak rozumieć to, że historia – jak sądził Marks – powtarza swój bieg nazajutrz po Wiośnie Ludów? Jak gdyby nic się wcześniej nie wydarzyło, a przede wszystkim jak gdyby nic nowego pod słońcem nie mogło się wydarzyć.

Poza okolicznościami historycznymi, do których przejdziemy, *18 brumaire’a* pozwala wyodrębnić źródło zdarzeniowych powtórzeń w pewnym chaosie dotyczącym narracyjność. Jeśli historia jako rzeczywisty proces została w Drugiej Republice sparaliżowana, to właśnie dlatego że różne poetyki historii, których poszukiwano, aby opisać bieg dziejów, ukonstytuowały się na przestarzałym, zużytym doświadczeniu czasu oraz anachronicznych konfiguracjach rozwoju i stawania się, a zwłaszcza dlatego że nie pozwalały one rozpoznać nowego porządku historyczności, od którego zależała możliwość rewolucji proletariackiej. Co więcej, pewne taktyczne błędy rewolucjonistów z 1848 roku i strategiczny makiawelizm burżuazji, przerażonej widokiem barykad, stanowią pewnego rodzaju siłę narracyjną, pobudzającą bełkotliwą

2 Por. K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2011.

3 W. Benjamin *O pojęciu historii*, s. 320-321.

i jękającą się historię, oraz przywołują obraz przeciwny temu, jaki Druga Republika miała o sobie, wedle słynnego modelu *camera obscura*. Opowieści, którymi była przesycona dyskursywna przestrzeń Drugiej Republiki, kępowały rewolucyjne postrzeganie zerwania historycznego. Marksowi chodziło zatem o to, by uchronić przestrzeń polityczną przed klątwą przeszłości, dzięki wynalazieniu poetyki przywołującej nie tyle wieczny powrót zmarłych, ile – na wzór Baudelaire’a – pamięci teraźniejszej, przystosowanej do epoki rewolucyjnej. Między diagnozą patologicznego powtórzenia przeszłości w tym, co teraźniejsze, a demistyfikacją iluzji zrodzonych w przetrwaniu tradycyjnych opowieści Marks dostrzega, niejako wbrew sobie, że narracyjność jest skuteczna nie tylko jako władza transmisji pamięci kulturowej, lecz także jako twórcze zapośredniczenie historii. W *18 brumaire’a* opowieść stanowi dla Marksa najpierw i przede wszystkim fabrykę polityczności, której majątek muszą przejąć rewolucjoniści, jeśli pragną pewnego dnia, zgodnie z wyrażeniem Benjamina, „rozerwać kontinuum historii”.

Zanim jednak przejdziemy dalej, zatrzymajmy się na narracji Marksowskiej w jej kanonicznej formie, tj. takiej, jaką można wyczytać z *Manifestu partii komunistycznej*. Choć Marks chciałby przeciwstawić bajce o „widmie komunizmu”<sup>4</sup> nie tylko manifest ideologiczny, ale i racjonalność naukową, dzieląc tym samym scjentystyczne idee swej epoki, opracowuje jednak wraz z Fryderykiem Engelsem wątek ujawniający zarazem jego posłuszeństwo najdawniejszym konfiguracjom narracyjnym. Wyłożona w *Manifestie* poetyka Marksa, podobnie jak większości wielkich filozofów historii z XIX wieku, opiera się na formie narracyjnej odziedziczonej po długiej tradycji, którą można odnaleźć już w pierwszych formułach teoretycznych Arystotelesa<sup>5</sup>. Opowieść, którą o 1848 roku snuje *Manifest*, przestrzega ostatecznie podstawowych kryteriów, zapewniających – wedle *Poetyki*<sup>6</sup> – skuteczność intrygi,

4 K. Marks, F. Engels *Manifest partii komunistycznej*, w: tychże *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 637.

5 Odsyłam do prac Philippe’a Lacoue-Labarthe’a, który pokazał, w jaki sposób – dzięki złożonym rezultatom przekładu – nowoczesne pojęcie dialektyki historycznej przemieszcza arystotelesowskie kategorie mimesis i katharsis. Por. P. Lacoue-Labarthe *Poétique de l’histoire*, Galilée, Paris 2002.

6 W *Kapitale* Marks uznaje pokrewieństwo między swoją filozofią a myślą Arystotelesa: „Obie ostatnio rozpatrywane osobliwości formy ekwiwalentnej staną się jeszcze bardziej zrozumiałe, gdy cofniemy się do wielkiego badacza, który pierwszy analizował formę wartości, jak wiele innych form myślenia, społeczeństwa i przyrody. Jest nim Arystoteles”. (wyróżnienia J.-F.H.). Wywiedziona z *Poetyki* pewna forma narracyjna sta-

najpierw za pomocą czegoś, co zakłada zasadę scalającą, która zapewnia spójność i organiczność opowiadanej historii: „Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych”<sup>7</sup>. Intryga bez nieznanych epizodów i pozbawiona dygresji o nowych zdarzeniach, zmierzająca do urzeczywistnienia syntezy jako totalności czasu, jak niegdyś tragedia, spełnia kryterium jedności akcji. Co więcej, owa intryga podlega regułom kompletności i totalności, ponieważ rozwiązanie antagonizmów społecznych poprzez przejście władzy przez proletariariat będzie podzwonnym epoki burżuazyjnej oraz położy kres „ostatniej antagonistycznej formie społecznego procesu produkcji” i zaznaczy „zamknięcie prehistorii społeczeństwa ludzkiego”<sup>8</sup>. Wraz z rewolucją proletariacką historia osiągnie kres, zostanie domknięta. Wielka opowieść Marksowska tworzy w ten sposób całość zarazem logiczną i chronologiczną, rozwijającą się linearnie oraz łączącą się na nowo w wielkiej syntezie, w której wielość działań i zdarzeń uzyskuje znaczenie. Skądinąd opowieść kończy się wtedy, gdy podporządkowuje się regułom zawartym w *Poetyce*, przez rozwiązanie tragiczne, w którym chwila rozpoznania – jako przejście od niewiedzy do świadomości – zostaje przypisana podmiotowi historii, jakim są klasy wyzyskiwane<sup>9</sup>. W rezultacie końcowa perypetia będzie „przemianą nieszczęścia w szczęście”, spowodowaną przez ustanowienie społeczeństwa bezklasowego. Wydaje się więc, że jedynie formalna śmiałość i brawura młodego Marksa, z perspektywy poetyki arystotelesowskiej, byłyby wyborem podmiotu zbiorowego oraz intrygi daleko wykraczającej poza ramy indywidualnego życia. Marksowska filozofia historii przybiera zatem postać dzieła wielkiego narratora, wpisującego rewolucyjny przewrót w opowieść, która w tak niewielkim stopniu zrewolucjonizowała tradycję mającą prawie trzy tysiące lat.

W tej poetyce historii wydarzenie rewolucyjne reprezentuje element różnicujący, który pozwala rozpoznać czas przejściowy oraz rozszczepienie

---

nowi właśnie zapożyczenie, z którego powstaje opowieść o walce klas. K. Marks *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 63.

7 K. Marks, F. Engels *Manifest partii komunistycznej*, s. 638.

8 K. Marks *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, przeł. A. Bal, w: K. Marks, F. Engels *Dzieła*, t. 13, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 10.

9 Tę ideę proletariatu jako podmiotu historii można znaleźć jeszcze w *Kapitale*, mimo krytyki wymierzonej w różne metafizyki podmiotu, np.: „O ile krytyka ta w ogóle reprezentuje pewną klasę, może reprezentować tylko tę klasę, której misją dziejową jest obalenie kapitalistycznego sposobu produkcji i ostateczne zniesienie klas – mianowicie proletariatu”. K. Marks *Kapitał*, s. 12.

procesu stawania się. Rewolucję postrzega się jako rozpoznanie i perypetię poprzez podporządkowanie narracyjnej syntezie, gwarantującej zapisanie rewersu tragicznego losu, który stanowi „nasz czas” (*grand soir*) w zgodności z przekształconą jednostką czasu. Prawdę mówiąc, elastyczność arystotelesowskiej narracji pozwala Marksowi połączyć ciągłość i nieciągłość czasu historycznego, linearność i odwrócenie biegu świata. Skądinąd właśnie w tym miejscu poetyki historii dochodzi do właściwego katharsis jako oczyszczenia z przypadku. Dzięki wyjątkowemu kuglarstwu dyskursywnemu Marksowi udaje się usprawiedliwić w łonie logiki narracyjnej to, co na pozór przypominałoby zerwanie historycznej nici, to znaczy niemal apokaliptycznego wydarzenia rewolucyjnego<sup>10</sup>. Z pewnością stąd pochodzi perswazyjna siła opowieści o walce klas, w której przemycą się bezwzględność rewolucyjnego przewrotu, kształtując go zgodnie z tradycyjnymi modelami budowania intrygi. Jeśli bowiem opowieść o walce klas istniała najpierw po to, by usankcjonować działania rewolucyjne, to właśnie powtórzenie modelu arystotelesowskiego, umożliwiające wpisanie inwersji bezpośrednio w ciągłość czasową, paradoksalnie w istotny sposób uprawomocnia tradycyjny porządek. Owo uprawomocnienie rewolucji, dokonujące się przez odwoływanie się do starożytności, można w perspektywie retorycznej wytłumaczyć jako konieczność przystosowania modalności dyskursywnych do pobudzonego i niespokojnego społeczeństwa. Można wierzyć Marksowi, przyjmując, że kłopoty wynikają z wysnutej przezeń intrygi, którą wolał ułożyć według modalności bliskiej jego rozmówcom. W tym znaczeniu egzerga do *Kapitału*, zaczerpnięta z *Satyr* Horacego, mogłaby być także epigrafem do *Manifestu*: „De fabula narratur”<sup>11</sup>. Każdemu, kto jest gotów nadstawić ucha, by usłyszeć opowieść o walce klas, daje do zrozumienia: mówię właśnie do Ciebie, opowiadam Twoją historię.

Tymczasem rewolucjoniści z roku 1848 zdają się nie rozumieć wielkiej opowieści Marksowskiej, która zresztą była wówczas we Francji słabo znana. Choć *18 brumaire’a* jest zarazem redagowanym na gorąco esejem historiograficznym i medytacją filozoficzną nad historycznym bezwładem, to po prostu skomplikuje ów wątek narracyjny w świetle upadku Drugiej Republiki

10 Paul Ricoeur niezwykle przenikliwie proponuje, aby katharsis arystotelesowskie rozumieć jako oczyszczenie z nieoczekiwanych afektów litości i trwogi, powstałych na gruncie wielu sprzeczności, przez zgodność intrygi, która zmierza do tego, aby owe afekty stały się konieczne i prawdopodobne: „Intryga stara się uczynić niezgodne zdarzenia koniecznymi i prawdopodobnymi. I właśnie w ten sposób oczyszcza je lub raczej uszlachetnia”. P. Ricoeur *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 72.

11 K. Marks *Kapitał*, s. 4.

i powtórzeń przeszłości, które utrudniają nadejście „naszego czasu”. Ostateczny cel *18 brumaire’a* to nie tylko egzemplifikacja za pomocą „fragmentu historii współczesnej” materialistycznej tezy, według której historiograf musi „wytlumaczyć zdarzenia polityczne działaniem przyczyn w ostatniej instancji ekonomicznych”<sup>12</sup>, jak utrzymywał Engels zgodnie z dokszą, skądinąd ustanowioną już znacznie wcześniej. Uwaga Marksa o wiele wyraźniej została skierowana w stronę tego, co w rzeczywistości historycznej stawia opór teleologicznej opowieści, którą przedstawiał w swych wcześniejszych pismach. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby narracyjność walk klasowych w jego oczach przeobraziła się, niczym w słynnym obrazie stołu z *Kapitału*, w „rzecz diabelnie zawikłaną, pełną metafizycznych subtelności i kruczków teologicznych”<sup>13</sup>. Dlatego właśnie Marks zdecydował się zająć narracyjnymi praktykami różnych aktorów włączonych w historię współczesnej Francji, aby uprzytomnić sobie skuteczność sztuki opowiadania, która stanowi nie tylko siłę pisania historii, lecz także jej tworzenia.

### Impas historyczny i powtórzenia ideologiczne

Punktem wyjścia w *18 brumaire’a* jest identyfikacja – odnosząca się do francuskiego życia politycznego od lutego 1848 do grudnia 1851 roku, czyli do trzech pierwszych lat Drugiej Republiki – na której otorbia się ruch historii. Po Wielkiej Rewolucji Francuskiej i imperium napoleońskim można było odnieść wrażenie, że Restauracja Burbonów oraz monarchia lipcowa rzeczywiście były ruchem wstecznym w stronę dawnego porządku, lecz począwszy od lutego 1848 roku sprawy zdawały się zmierzać w odwrotnym kierunku, jak gdyby odtwarzało się przejście od monarchii do republiki, najpierw przez ustanowienie – po wydarzeniach 1848 roku – Drugiej Republiki, a później przez proklamację, rok po zamachu stanu w 1851 roku, Drugiego Cesarstwa Ludwika Bonapartego. Daty mówią same za siebie. Ludwik

12 F. Engels *Wprowadzenie*, w: K. Marks, F. Engels *Dzieła*, t. 7, Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 601.

13 K. Marks *Kapitał*, s. 76. Rzecz jasna odnoszę się tu do analiz poświęconych „fetyszymowi towarowemu”, a ściślej owemu stołowi, który „gdy tylko występuje jako towar, przeobraża się w rzecz jednocześnie zmysłową i nadzmysłową. Nie tylko stoi nogami na podłodze, ale staje na głowie, przeciwstawiając się wszystkim innym towarom, i wysnuwa ze swej drewnianej głowy fantazje dziwniejsze, niż gdyby puścić się nagle w tany”. Metafora ta odsyła do różnych prądów spirytystycznych, bardzo modnych w XIX wieku, zwłaszcza dotyczących wirujących stolików, popularizowanych we Francji przez Wiktora Hugo.

Bonaparte, bratanek Napoleona, wybrał 2 grudnia, by obwieścić rozwiązanie parlamentu, mając nadzieję, że nie tylko przedłuży tym samym swoje panowanie, lecz także będzie mógł rościć sobie prawo do legitymizacji swego pokrewieństwa z rodem Bonapartych, dzięki przypomnieniu koronacji stryja 2 grudnia 1804 roku i jego zwycięstwa pod Austerlitz rok później. Tworząc paralełę między zamachem stanu przeprowadzonym przez bratanka w 1851 a przeprowadzonym przez stryja w 1799 roku, Marks w *18 brumaire'a* sugeruje, już w samym tytule, wszechobecność przeszłości we współczesnym życiu politycznym. Wszystko dzieje się zatem tak, jak gdyby historyczne przeżytki (*survivances*), powracając w Pierwszej Republice, a niekiedy w *ancien régime*, opanowały aktualną Drugą Republikę, na której Marks i Engels, podobnie jak główni rzecznicy ruchu socjalistycznego, budowali czas swoich nadziei. Wydaje się, że po przejęciu władzy przez Ludwika Bonapartego wielka rewolucja proletariacka została odsunięta w daleką przyszłość, a mesjański optymizm opowieści o walce klas brutalnie zakwestionowały wydarzenia historyczne. Diagnoza Marksa może być jedynie bezwzględna. Aby opisać lata następujące po rewolucji lutowej 1848 roku, swoje satyryczne zacięcie karmi zwłaszcza grawiurami Williama Hogartha, obrazującymi ambitnego młodzieńca u kresu życia, wyniszczonego przez długi i znajdującego schronienie w londyńskim Bedlam. Druga Republika odgrywa na swój sposób dramat narysowanego przez angielskiego artystę młodzieńca, pogrążającego się w obsesji na temat swej przeszłości i wkraczającego w cykliczny czas błędu:

Cały naród, który mniema, że dzięki rewolucji siła jego ruchu naprzód wzrasta w tempie przyspieszonym, okazuje się nagle przeniesiony wstecz w obumarłą epokę; aby zaś nie było co do tego żadnej wątpliwości, zmartwychwstają dawne daty, dawny kalendarz, dawne imiona, stare edykty, przekazane od dawna uczonym antykwariuszom – oraz stare zbiry, które, jak się zdawało, dawno już obróciły się w proch. Naród czuje się jak ów obłąkany Anglik z Bedlamu, któremu wydaje się, że żyje za starożytnych faraonów i który co dzień żali się gorzko na ciężką pracę górnika, jaką wykonywać musi w etiopskich kopalniach złota, zamurowany w podziemnym lochu, przy skąpym świetle lampy umocowanej na własnej jego głowie; pilnuje go dozorca niewolników z długim biczem w rękę, a u wylotów kopalni tłoczą się barbarzyńscy żołnierze, nierozumiejący ani skazanych na ciężkie roboty w kopalniach, ani siebie wzajem, gdyż każdy z nich mówi innym językiem. „I wszystkiego tego – lamentuje

obląkany Anglik – wymagają ode mnie, wolnego od urodzenia Brytyjczyka, po to, aby wydobywać złoto dla starożytnych faraonów”. „Aby płacić długi rodziny Bonapartych” – wzdycha naród francuski. Anglik, dopóki był jeszcze przy zdrowych zmysłach, nie mógł się pozbyć manii robienia złota. Francuzi, dopóki robili rewolucje, nie mogli się wyzbyć wspomnień napoleońskich, jak tego dowiodły wybory 10 grudnia 1848 roku. Wśród niebezpieczeństw rewolucji ciągnęło ich z powrotem do egipskich garnków z mięsiwem – i zamach stanu 2 grudnia 1851 roku był im odpowiedzią. I oto mają nie tylko karykaturę starego Napoleona, mają starego Napoleona skarykaturowanego tak, jak wyglądałby on przeniesiony w połowę XIX stulecia.<sup>14</sup>

Rzecz jasna Marks wyraża w tym fragmencie swoje rozczarowanie żywotnością proletariuszy, znajdującą artykulację w rewolucji lutowej i bardzo szybko stłumioną przez ruch konserwatywny, który zredukował cały lud do wcześniejszych sporów i dyskusji, jak gdyby bunt z 1848 roku się nie wydarzył i nie miały żadnego znaczenia: „Społeczeństwo, zdawałoby się, cofnęło się teraz poza punkt, z którego wyszło”<sup>15</sup>. Ujmując jednak rzecz głębiej, opracowywana przez Marksa opowieść podpowiada, że Druga Republika jest w pewien sposób dłużniczką własnej historii. Metaforyka długu, nasycająca wiele fragmentów Marksa, wzoruje się na rzeczywistej rozrzutności Ludwika Bonapartego oraz na niebezpieczeństwie, które ponosi ten, kto – raz utraciwszy prezydencki immunitet – znalazł się w więzieniu Clichy niczym pospolity oszust. Wobec uległości przed władzą Ludwika Bonapartego i po przywłaszczeniu przez niego władzy Zgromadzenia Narodowego, społeczeństwo przejęło władzę od tego, który został wybrany i który w odwecie nie zawahał się ich oszukać. Ale i sami Francuzi ponosili odpowiedzialność za ten regresywny ruch. Niczym Żydzi podczas Wyjścia, oplakujący bogactwo z czasów egipskich i garnce pełne mięsa, podczas rewolucji lutowej nie mogli się „pozbyć napoleońskich wspomnień”; pragnęli nawet ponownego ukazania się Cesarza, który wyznaczyłby kres rewolucyjnych podrygów. Czasowość długu, powodująca, że dana sytuacja okazuje się naddeterminowana przez – uzyskany wcześniej – ładunek zaangażowania, w oczach Marksa konstytuuje zatem strukturę temporalną doświadczenia Drugiej Republiki.

<sup>14</sup> K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, s. 108-109 (przekład nieznacznie zmodyfikowany – J.M.).

<sup>15</sup> Tamże, s. 110.



Temat pamięci patologicznej, tak ważki dla *18 brumaire'a*, wzmacnia ideę terażniejszości, która nie potrafi spłacić długu wobec przeszłości. Republikanie przed ustanowieniem Republiki 1848 roku odnajdywali solidarność tylko we „wspomnieniach dawnej republiki”, by następnie zniknąć, wypisując się ze Zgromadzenia Narodowego, w którego ustanowieniu brali udział – „wspomnieniach, które zdają się nabierać rumieńców życia, ilekroć chodzi znów li tylko o nazwę republiki [...]”<sup>16</sup>. Tak samo chłopci parcelanci, którzy umożliwili wybór Ludwika Bonaparte, pozostają pod urokiem „widma Cesarstwa” i dynastii Bonapartych, która „reprezentuje nie oświecenie chłopca, lecz jego ciemnotę, nie jego rozsądek, lecz przesąd, nie jego przyszłość, lecz przeszłość [...]”<sup>17</sup>. Wydaje się zatem, że lud francuski odwraca spojrzenie od terażniejszości historii, *a fortiori* od swej przyszłości, oddając się bez reszty fetyszymowi przeszłości oraz fantazmatowi jej powrotu.

Historyczny impas zdaje się poza tym podtrzymywać ścisły związek z dynamiką kapitalizmu. Uwaga z *Manifestu* pozwala w istocie przypuszczać, że Marks uznawał za możliwe takie wskrzeszenie umarłych: „W społeczeństwie burżuazyjnym przeszłość panuje więc nad terażniejszością”<sup>18</sup>. Społeczeństwo bezklasowe było wciąż ukryte w chaosie historii. Mogło stać się sobą, kiedy – zgodnie z tezami Marksa – wcześniej lub później sposoby produkcji burżuazyjnego kapitalizmu, wykorzystującego żywą pracę do przyrostu pracy zakumulowanej w formie kapitału, stworzą nowe społeczeństwo. Życie polityczne będzie w nim służyło wyłącznie konserwowaniu władzy, ustanowionej po to, by – przez powtarzanie – utrwać porządek przeszłości, czyli „przeciwieństw zaostrzających się periodycznie do ostateczności jak gdyby po to jedynie, żeby się stępić i stuszczać bez możliwości osiągnięcia rozwiązania”<sup>19</sup>. Wydaje się, że terażniejszy dług z perspektywy przeszłości pokazuje porażkę dialektycznego zapośredniczenia: teza i antyteza stają naprzeciw siebie tak, by synteza nie mogła dokonać ich zniesienia, i rzutuje ponownie w przyszłość: klasy zderzają się ze sobą tak, by dominacja jednej klasy nie przeobraziła się w dominację drugiej<sup>20</sup>. W spirali teoretycznie obracającej

16 Tamże, s. 137 (przekład nieznacznie zmieniony – J.M.).

17 Tamże, s. 260.

18 K. Marks, F. Engels *Manifest partii komunistycznej*, s. 373.

19 K. Marks *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*, s. 145.

20 Nie ma zatem dialektycznej syntezy wytwarzającej historię, lecz istnieje konserwatywna i parodystyczna synteza wypełniona nową treścią, jak sugerował Marks również w odniesieniu do

Marksowską filozofię historii w jednym kierunku Ludwik Bonaparte wciela ducha kapitalizmu i staje się figurą Antychrysta. Opóźnia nadejście milenium bezklasowego społeczeństwa, unieruchamiając dialektykę historyczną w chwili, gdy ona sama należała już do przeszłości.

Znaczące jest to, że Marks, wykorzystując odniesienie literackie, utworzył ścieżkę interpretacyjną dla nie-wydarzenia, które wedle niego ukonstytuowało Drugą Republikę: „Jeśli istnieje karta historii namalowana w szarych tylko barwach, to jest nią ta właśnie. Ludzie i wydarzenia wydają się Schlemihlami na opak – cieniami, które zgubiły swe ciało”<sup>21</sup>. Powieść Chamissa de Boncourta, do której odnosi się w tym miejscu Marks, *La Merveilleuse histoire de Peter Schlemihl* (*Historia cudowna Piotra Schlemihla*), opowiada przygody człowieka, który sprzedał swój cień diabłu w zamian za sakiewkę zdolną w nieskończoność wypełniać się złotem. Ale Druga Republika nie ma już ciała, które zachował jeszcze Schlemihl – to cień wyzuty z tego, co on sam wytwarza. Jest więc ona dłużniczką swej własnej materialności, a ściślej tego rodzaju materialności, która – zgodnie z tezami materializmu historycznego – stanowi przyczynę ruchu historii o tyle, o ile pozostaje źródłem konstrukcji ideologicznych. W filozofii Marksa ideologia konstituuje bowiem paradygmat tego, co jest zadłużone w materialności historii; stanowi jej fantomowego sobowtóra, niosącego w sobie jej ślady, a przez to działającego na rzecz jej wymazania. Używając innych terminów: ideologia to cień, zjawa i upiór, a nawet duch, który – negatywnie – świadczy o materialności historii u jej źródła<sup>22</sup>. Jeśli wydaje się, że brakujące ciała i wznoszące się cienie przypominają u swych początków dziecięcy bełkot historii, to impas historyczny trzeba analizować, stosując pojęcie ideologii.

To centralne pojęcie materializmu historycznego stanowi jedno z kluczowych zagadnień tyleż słynnego, co enigmatycznego początku 18

---

1848 roku w *Walkach klasowych we Francji 1848–1850*, kiedy stwierdzał, że ustanowienie Drugiej Republiki reprezentuje wyjątkową „syntezę restauracji i monarchii lipcowej”. K. Marks *Walki klasowe we Francji 1848–1850*, red. B. Migdalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 106. Podobną ideę można odnaleźć w *Kapitale* odnośnie do sytuacji niemieckiej: „Cierpimy nie tylko za sprawą tych, co żyją, lecz i tych, co już umarli. *La mort saisit de vif* [Martwy chwytają żywego]”. K. Marks *Kapitał*, s. 5.

21 K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, s. 146.

22 Podobną metaforę można znaleźć w artykule Marksa dla „Nowej Gazety Reńskiej” na temat uczuć patriotycznych w Drugiej Republice: „To, co niegdyś było wyrazem sytuacji, jest dziś niczym innym jak ucieczką przed sytuacją. To, co niegdyś było ciałem, dziś jest reliktem, szczątkiem”.

*brumaire'a Ludwika Bonaparte*: „Hegel powiada gdzieś, że wszystkie wielkie historyczne fakty i postacie powtarzają się, rzecz można, dwukrotnie. Zapomniał dodać: za pierwszym razem jako tragedia, za drugim jako farsa”<sup>23</sup>. Brak precyzyjnego odniesienia, dziwny u tak wielkiego czytelnika dzieł autora *Fenomenologii ducha*, nadaje zasadnicze znaczenie temu, co demaskuje powtórzenie jako takie i odwraca heglowskie kategorie historycznego powtórzenia. Warto przypomnieć, że wedle *Wykładów z filozofii dziejów* powtórzenie „urzeczywistnia i utwierdza to, co z początku wydawało się przygodne i możliwe”<sup>24</sup>. U Hegła powtórzenie w żadnym razie nie stoi w sprzeczności z linearnością wielkiego pochodzenia Ducha i nieodwracalnością czasu. Przeciwnie, prowadzi ono do retrospektywnego potwierdzenia konieczności wydarzenia oraz faktu, że jego gwałtowne uobecnienie pozostaje nieodwołalne; w rzeczywistości gwarantuje poznanie wydarzenia poprzez to, co ono samo jako powtórzenie pozwala uświadomić różnicę między procesem konkretyzacji a inskrypcją Ducha. Heglowskie powtórzenie zaznacza zatem przejście od wydarzenia w sobie do wydarzenia dla siebie: pozwala retrospektywnie uświadomić sobie konieczność tego, co w łonie historii wciąż mogłoby się wydawać przygodne. Wszelako skoro proces historyczny realizuje się poprzez opór, który pociąga za sobą powtórzenie, to – według Hegła – ono samo nie może zostać uznane za nic więcej niż materię krępującą wolny ruch pojęcia, nawet jeśli – paradoksalnie – przez ten sam opór można pojąć bieg świata, a w pełnym blasku objawia się jego nieugięte prawo. Heglowskie powtórzenie to chwilowy kryzys jękającej się historii, bełkot, który jednak jest konieczny, by założycielskie słowo mogło na nowo potwierdzić ruch logosu, zanim pojawi się jego suwerenne dzieło.

Jeśli Marks, wskazując na pominięte miejsce w jego systemie, pozwala sobie poprawić spostrzeżenie swego mistrza, to dlatego że samo to miejsce jest nie tyle psychologiczne, ile ideologiczne: „Z a p o m n i a ł dodać: za pierwszym razem jako tragedia, za drugim jako farsa”. Heglowska konceptualizacja powtórzenia wymaga koniecznej przesłony projektu filozoficznego, okultacji, która musi znaleźć miejsce w tym systemie, uzależnionym od

23 K. Marks *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*, s. 104.

24 G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 118-119, cytowany przez Paula-Laurenta Assouna w *Marx et la répétition historique*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, s. 119. Niezwykle przekonująca analiza Assouna ma swoje źródło w kilku stronach z Marksa poświęconych ideologii jako powtórzeniu i jest widoczna zwłaszcza w dwóch pierwszych rozdziałach: „Teoria ideologii u Marksa” (s. 71-89) oraz „Prawo historycznego podwojenia” (s. 91-113).

zniekształcenia wynikającego z dynamiki historycznej. Wiadomo, że mocne pragnienie Marksa, by na nowo i u podstaw ustanowić dialektykę heglowską, pociągało za sobą pierwszeństwo rzeczywistości materialnej, to znaczy społeczno-ekonomicznej, nad świadomością oraz światem idei. Toteż tam, gdzie Hegel widziałby w powtórzeniu opór materialności przeciw swobodnie rozwijającemu się Duchowi, tam Marks będzie rozpoznawał raczej opór świadomości historycznej w rzeczywistym ruchu samej historii. Tam, gdzie – według Hegla – powtórzenie zapowiadałoby odroczone potwierdzenie kolejnego etapu w objawieniu Ducha, tam Marks wskazywałby w powtórzeniu przestarzałość pewnej formy świadomości historycznej w stosunku do warunków materialnych. W ten sposób perspektywa Hegłowska zostaje odwrócona. To ideologia, która hamuje – aż do zatrzymania – ruch wynikający z relacji społeczno-ekonomicznych, doprowadza do końca powtórzenie, ale już nie jako tragedię, lecz jako komiczną repetycję sytuacji należącej do pewnego stadium rewolucyjnego rozwoju. W ten sposób Marks oczernia powtórzenie – już nie tragiczne, lecz komiczne – ponieważ podwojenie wydarzenia, które ono wytwarza, poświadcza nie odpowiedniość między ideą a jej wcieleniem w świecie, lecz nagłe rozejście się sfery ideologicznej z kontekstem społeczno-ekonomicznym. Jeśli uwagę, jaką Marks poświęca materialnym przyczynom historii, można wytłumaczyć, zgodnie z formułą Paula Veyne'a – jako „niezwykle intensywne poczucie oporu, jaki rzeczywistość stawia naszej woli”<sup>25</sup>, to w *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte* Marks poszukuje czegoś odwrotnego: chciałby uwzględnić i rozważyć opór, jaki ideologia może stawiać temu, co konstytuuje rzeczywisty ruch historii.

*18 brumaire'a Ludwika Bonaparte* komplikuje zatem relację między bazą a nadbudową w samym sercu Marksowskiej teorii. O ile *Manifest partii komunistycznej*, tak samo jak *Ideologia niemiecka*, opierają się na założeniu, iż „wraz z warunkami życia ludzi, ich stosunkami społecznymi, bytem społecznym zmieniają się także ich wyobrażenia, poglądy i pojęcia – słowem ich świadomość”<sup>26</sup>, o tyle *18 brumaire'a* pokazuje, że ideologia ma względną autonomię, która nie pozostaje bez wpływu na rozwój dialektyki walki klas. Ideologia nie tylko może z opóźnieniem konfrontować się z warunkami materialnymi, lecz także może krępować ten dialektyczny rozwój: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się

25 P. Veyne *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1996, s. 136.

26 K. Marks, F. Engels *Manifest partii komunistycznej*, s. 379.

bepośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane<sup>27</sup>. Warunki, w jakich rodzi się historia, należą zarówno do porządku społeczno-ekonomicznego, jak i przyjmują formę odziedziczonych minionych tradycji, osadzających się w formie ideologii. 18 *brumaire'a* wnosi w ten sposób do krytyki ideologii zasadniczą korektę. Nadbudowa ukonstytuowana przez zarys myśli grup oraz jednostek, od religii po filozofię, od instytucji politycznych po rozmaite dyskursy społeczne, rozpada się od tej chwili na pół: pozostaje, według schematu materialistycznej przyczynowości, bezpośrednią emanacją faktycznych warunków, a zarazem wzmacnia siłę ukierunkowaną na działanie (*praxis*) oraz wprowadza rezultaty tej praktyki w realność historyczną. Ta conceptualna rewizja dopuszcza taką ewentualność, że tradycja, której nosicielami są podmioty historii, może – dzięki własnej skuteczności – wpływać na przyszły rozwój walki klas<sup>28</sup>. Jeśli aktorzy historii Drugiej Republiki pojawiają się w postaci bedlamowskiego szaleństwa, to podobnie jak on zapominają o realnym świecie, by znaleźć upodobanie we wspomnianiu minionych historii, przesycających ich świadomość ideologiczną. Skoro Druga Republika przypomina odwrócone dzieło Schlemihla, to znaczy, że c i e ń ideologii – innymi słowy: zjawia (albowiem chodzi w tym przypadku o pełny cień, jaki rzuca historia) – zastępuje c i a ło historii. Powtórzenie wkracza tutaj po to, by objawić władzę minionej historii nad teraźniejszością oraz ideologiczną dominację nad abstrakcyjną pamięcią, oderwaną od ciała świata i od konkretnego doświadczenia czasu historycznego.

### Podwójne egzorcyzmy duchów

Jeśli początek 18 *brumaire'a* potwierdza, że pierwsze wyłonienie się zdarzeń i osób w historii jest tragiczne, drugie zaś komiczne, to powtórzenie w swym rozwoju bierze na siebie doświadczenie o wiele większej dwuznaczności. To właśnie ujawniają równoległe komentarze poświęcone aktorom rewolucji 1789 roku oraz zdarzeń z roku 1848. Między tymi dwoma okresami, w których daje się uchwycić podobieństwo „wskrzeszania umarłych”, Marks dostrzega wszelako „porażającą różnicę<sup>29</sup>”, określaną przez niego za pomocą rozróż-

27 K. Marks 18 *brumaire'a* Ludwika Bonaparte, s. 104.

28 Warto przypomnieć w tym miejscu Louisa Althussera, wielkiego teoretyka historycznej skuteczności ideologii, od której zależała reprodukcja relacji społecznych. Por. L. Althusser *Ideologie i ideologiczne aparaty państwa*, przeł. A. Staroń, „Nowa Krytyka”, [http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki\\_on-line/?id=888](http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki_on-line/?id=888) (21.06.2021).

29 K. Marks 18 *brumaire'a* Ludwika Bonaparte, s. 107.

nienia dwóch form egzorcyzmów dokonywanych na widmach i włączeniu dwóch typów czasowego zadłużenia wobec przeszłości. Najwięksi rewolucyoniści, zaprzęgnięci do procesu przemiany świata i urzeczywistniający historię swoich czasów, również bowiem żywią się historycznymi i ideologicznymi wspomnieniami.

Camille Desmoulins, Danton, Saint-Just, Napoleon, zarówno bohaterowie, jak partie i masy starej rewolucji francuskiej, spełnili w rzymskim kostiumie i z rzymskimi frazesami na ustach zadanie swych czasów – uwolnienie z więzów i ustanowienie nowoczesnego burżuazyjnego społeczeństwa. [...] Skoro tylko nowa formacja społeczna ukształtowała się, znikły przedpotopowe kolosy, a wraz z nimi wywołana z grobu starożytność rzymska, owi Brutusi, Grakchowie, Publicole, trybuni, senatorzy i sam Cezar. Społeczeństwo burżuazyjne w swej nagiej rzeczywistości stworzyło sobie właściwych wyrazicieli i rzeczników w postaci Sayów, Cousinów, Royer-Collardów, Benjaminów Constantów i Guizotów, jego prawdziwi dowódcy zasiadali przy kantorku i w biurze, a jego głową polityczną była nalana sadłem głowa Ludwika XVIII. Całkowicie pochłonięte wytwarzaniem bogactw i pokojową walką konkurencyjną, nie pamiętało już ono, że widma czasów rzymskich czuwały nad jego kołyską. Ale jakkolwiek niebohaterskie jest społeczeństwo burżuazyjne, potrzeba przecież było jego bohaterstwa, poświęceń, terroru, wojny domowej i bitew narodów, aby wydać je na świat. I gladiatorzy jego znajdowali w klasycznej surowych tradycjach republiki rzymskiej ideały i formy artystyczne, znajdowali iluzje, jakich im trzeba było, by ukryć przed sobą burżuazyjnie ograniczoną treść swych walk i utrzymać swe namiętności na poziomie wielkiej tragedii historycznej. Tak jak na innym szczeblu rozwoju, stulecie wcześniej, Cromwell i lud angielski zapożyczyli ze Starego Testamentu język, namiętności i iluzje dla swojej burżuazyjnej rewolucji. Kiedy prawdziwy cel został osiągnięty, kiedy społeczeństwo angielskie przeobrażone zostało na modłę burżuazyjną, Locke wyparł się Habakuka.

Wskrzeszenie zmarłych o owych rewolucjach miało tedy na celu nadanie świetności nowym walkom, nie zaś parodiowanie, wywyższanie wyobraźni dawnego zadania, nie zaś uchylanie się od jego rozwiązania w rzeczywistości, odnalezienie na nowo ducha rewolucji, nie zaś wywoływanie jej widma.

W latach 1848-1851 błąkało się jedynie widmo starej rewolucji, poczynając od Marata, tego „republicain en gants jaunes”, przebranego

za starego Baille'go, i kończąc na awanturniku, który swe trywialne, odrażające rysy ukrywa pod żelazną maską pośmiertną Napoleona.<sup>30</sup>

Powtórzenie to dla Marksa dwie strony tej samej monety: awers, jak widzieliśmy, zakrywa horyzont nadziei oraz oczekiwań i oddaje podmiot we władzę quasi-ślepoty aktualnej historii i jej materialności, rewers – maskuje historię terazniejszą, by nadać większe prawo wyzwaniom przyszłości. Jeśli powtórzenie w rewolucji 1848 roku jest znakiem opóźnienia ideologii względem rzeczywistości historycznej, wyrażając w ten sposób konserwatywną siłę, szukającą możliwości ślepej repetycji wcześniejszego stadium historii, powtórzenie oddziałujące w rewolucji 1789 roku posłużyło w zamian do stworzenia ramy aktu dokonanego przez ruch rewolucyjny, pozwalającego ożywić i ponowić dialektykę walki klasowej. Innymi słowy, rzymska historia nie stanowi celu działania burżuazyjnej historii w 1789 roku, lecz *ś r o d e k*, dzięki któremu owa burżuazyjna historia odsyła do przeszłości feudalizm i monarchię; powrót do przeszłości zmierza ku temu, by nadać władzę terazniejszości ze względu na historię, która ma nadejść. W 1848 roku upiory Wielkiej Rewolucji i Cesarstwa Napoleona stały się – przeciwnie – celem samym w sobie; nie stanowią już środka do zmiany historii w terazniejszość, lecz stają się statystami w maskaradzie zakrywającej problemy dotyczące aktualnego stanu walki klas. W powrocie do przyszłości nie znajdziemy już celowości w wydatkowaniu energii na najgorętszą terazniejszość, lecz podporządkowanie historycznych sił temu, co można by nazwać kapitałem historycznym. Skoro zatem tradycje historyczne osadzające się w pamięci ideologicznej uosabiają realną władzę w aktorach historii, można je określić według dwóch różnych modalności: jednej, w której „jeszcze nie” zostaje zwrócone w stronę przyszłości, drugiej – „raz jeszcze” przywiązane do przeszłości.

W ten sposób Marksowska teoria powtórzenia, w której wprost zostaje odróżniony *d u c h* od *w i d m a* rewolucji, przywraca – co pokazał Jacques Derrida<sup>31</sup> – platoński model mimesis. Jeśli dla Marksa rzeczywistość nie jest już idealistyczna, lecz istotowo materialna, a opozycyjna struktura świata zmysłowego i inteligibilnego okazuje się w konsekwencji tego odwrócenia, teoria powtórzenia w *18 brumaire'a* zachowuje samo to powtórzenie co

30 Tamże, s. 105-108.

31 Na temat gry między widmem (*Gespenst*) i duchem (*Geist*) w całym korpusie Marksowskim por. J. Derrida *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i Nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.



najmniej w trójstronnej strukturze metafizycznej, w której artykułują się idea, kopia oraz symulakrum. W *Państwie* Platon przedstawia swą teorię Idei za pomocą metafory trzech łóżek: pierwsze – efekt kreacji demiurga, drugie – wytworzone przez artystę, trzecie – stworzone przez poetę i malarza. Łóżko demiurga konstituuje czystą ideę mieszczącą się na szczycie hierarchii ontologicznej jako model założycielski; łóżko artysty to kopia owej idei, ujawniająca w ten sposób niższy od niej poziom, łóżko poety czy malarza zaś to symulakrum, kopia kopii, nieczysta i potępiona ze względu na to, że pozostaje zbyt oddalona od modelu ontologicznego. W swej bardzo ostrożnej teorii mimesis Platon przedstawia polityczną aksjologię powtórzenia: powtarzanie założycielskiej idei to obowiązek każdego obywatela Republiki. Potwierdzanie przynależności Państwa do doskonałej idei sprawiedliwości, będące wszelako repetycją pierwotnego powtórzenia, czyli powtórzenie nie Idei, ale jej kopii, ponownie wstrząsa podstawami Państwa i kwestionuje jej boskie źródła. Wobec zagrożeń stabilności politycznej, jakie płyną ze strony mimesis, Platon tym samym potwierdza, że praktyka mimetyczna poetów, wykorzystujących powtórzenie w ten sam sposób co malarze, zmuszająca ich do opuszczenia miasta i Państwa, jest niczym więcej niż „tworzeniem zjaw”. Począwszy od obcego modelu, analogicznego do tego, od którego Marks zaczyna pochwałę rewolucji 1789 roku i potępia tę z roku 1848, powtórzenie, w którym poddają się rewolucjoniści 1789 roku, umacnia kategorię kopii (d u c h a rewolucji), podczas gdy rewolucja Ludwika Bonapartego i burżuazji z 1848 roku należą do kategorii symulaków (w i d m a rewolucji). A zatem Marks podnosi wartość powtórzenia, pod warunkiem że nie zmieni ono stopnia obiektywnej konieczności, a odrzucając powtórzenie jako symulakrum, zjawę czy próbę teatralną, spowoduje, że świat wyobrażeń aktorów historii będzie karmił się wyłącznie wcześniejszymi formami ideologii, bez względu na aktualną rzeczywistość. Marks rozpoznał potęgę symulaków i, podobnie jak Platon, zaczął odprawiać nad nimi egzorcyzmy w politycznym na wskroś świecie.

Podobieństwo między działaniami Platona i Marksa wywodzi się z tego, że obaj czerpią siłę opowieści z samego źródła życia politycznego. W rezultacie wytwarzanie zdarzeń oraz teraźniejszości historycznej sprawia, że jej własne oblicze wydaje się możliwe – tyleż u Platona, co u Marksa – dzięki czasowej uprzedniości. Chodzi o uprzedniość transcendentną i zapośredniczoną naracyjnie przez mit (w pierwszym przypadku, Platona), to znaczy uprzedniość absolutnej wieczności, której historia stanowi jedynie kopię lub ruchomy obraz, oraz uprzedniość immanentną i zapośredniczoną przez ideologię



historyczną (w drugim przypadku, Marksa), a więc uprzedniość przeszłości, której terażniejszość wciąż pełni tutaj funkcję powtórzenia. Według Platona zagrożenie płynące ze strony mimesis można wytłumaczyć za pomocą krótkiego spięcia między nim a właściwą pamięcią, pozwalającą nie tyle zapamiętać ludzką przeszłość, ile odtworzyć wieczność, w której mieszczą się archetypy rzeczywistości. Podobnie dla Marksa, niebezpieczeństwo mimesis pozostaje trwale związane z tym, co może zostać połączone nie z historią jako taką, lecz z jej historycznymi reprezentacjami, czyli ze śladami ideologii. Marksowskie powtórzenie historii – duchowe czy widmowe, sprawiedliwe czy nikczemne – tworzy zatem ostatecznie efekt opowieści, a więc kierunek terażniejszego działania narzucony przez fragmenty i szczątki będące rezultatem minionej historii. W Marksowskiej typologii trybów powtórzenia repetycja zdarzeń wywodzi się z repetycji opowieści. Różnica między Wielką Rewolucją Francuską bądź Drugim Cesarstwem, w których powtórzenie to tragedia, a przejściem władzy przez Ludwika Bonapartego, w wypadku którego jest ono komedią, polega na tym, że tam, gdzie stryj odtwarza splot zdarzeń, tam bratanek powtarza opowieść tej samej sekwencji narracyjnej. Rewolucjoniści z 1789 roku powtarzali wcześniejszą historię, podczas gdy aktorzy wydarzeń z roku 1848 odtwarzali rewolucjonistów z 1789 roku, którzy sami powtarzali historię. W ten sposób widmowe powtórzenie zdaje się – jako obiekt rzeczywistej historii – narracją oddzieloną od samej tej historii. Dla rewolucjonistów 1789 roku zobowiązanie jest proste, ale dla politycznych aktorów Drugiej Republiki staje się skomplikowane, ponieważ zaciągnęli oni w poprzedniej epoce dług wobec przeszłości i w ten sposób zostali włączeni w cykl najczystszej spekulacji. Ryzyko polega więc na tym, że historia wciąż będzie pozostawiona samej sobie, przeobrazi swą linearność w cykliczne tchnienie, o którym bez końca będzie opowiadać, aż do chwili, gdy stanie się parodią, i że minione narracje nowości będą szukać raczej w budowaniu intrygi na podstawie już opowiedzianych zdarzeń niż w dawnych opowieściach konstytuujących nowe narracje. Pytanie dotyczy zatem tego, czy – po pierwsze – istnieje możliwość oddzielenia tych dwóch powtórzeń nie tylko teoretycznie, ale też w sferze praktycznej, i czy – po drugie – w samej tej praktyce, zarówno z punktu widzenia tych, którzy tworzą historię, jak i dla tych, którzy ją spisują, można uniknąć logiki długu czy zobowiązania, stanowiących – jak się zdaje – artykulację całości kapitalizmu burżuazyjnego.

Wydaje się, że – teoretycznie – podział na widmo i ducha rewolucji jest zasadniczo ustabilizowany. Aksjologia powtórzenia typu platońskiego musi służyć zasadzie uprzywilejowania jej wobec innych sposobów użycia minionej

historii. Aby jednak zmierzyć praktyczną skuteczność tej aksjologii, należy powrócić do momentu, w którym Ludwik Bonaparte stosuje parodystyczne fortele, chcąc – jak 18 brumaire’a – w istocie przeciwstawić się rewolucjonistom z 1789 roku. Dzięki opowieści zręcznie zaplanowanej przez przyszłego Napoleona III przeszłość nakłada się na Drugą Republikę aż do chwili, gdy ukazuje się ona niczym czyste powtórzenie Cesarstwa:

Stary zblazowany hulaka patrzy na historyczne życie narodów i na ich akcje podstawowe jak na komedię w najpospolitszym znaczeniu, jak na maskaradę, gdzie wspaniałe kostiumy, słowa i pozy służą jedynie za maskę najbardziej małostkowego łajdactwa. [...] W chwili kiedy burżuazja sama grała najzupełniejszą komedię, ale z najpoważniejszą na świecie miną, z pedantycznym zachowaniem wszystkich etykietalnych przepisów dramatu francuskiego, kiedy na wpół omamiona, na wpół przekonana sama uwierzyła w uroczystą doniosłość swojej działalności państwowej, w takiej chwili musiał zwyciężyć awanturnik, który komedię ujmował po prostu jako komedię. Dopiero po usunięciu swego pompatycznego przeciwnika, kiedy sam z kolei zaczyna traktować serio swoją cesarską rolę i wyobraża sobie, że z maską napoleońską na twarzy przedstawia rzeczywistego Napoleona, dopiero wówczas staje się on ofiarą swego własnego światopoglądu – pompatycznym błaznem, który już nie historię światową uważa za komedię, lecz graną przez siebie komedię za historię światową.<sup>32</sup>

Bratanek wielkiego Cesarza w pewien sposób opowiedział historię swego stryja, a następnie ukazał nić łączącą jego narrację z atrybutami imperium, aby na koniec całkowicie zmieszać się z głównym bohaterem swej opowieści. Najpoważniejszym błędem Ludwika Bonaparte’go była zatem przemiana samego siebie w ofiarę następstw historycznych wywołanych przez własną opowieść, to, że został załapany we własne sidła, oraz że – używając terminów właściwych jego machinacjom – pomieszał cień ideologii z materialnością historii. Przemysłność tych podstępów pozostaje w ten sposób uzależniona od tego, jak zostaną zrozumiane efekty opowieści pozwalające, aby „legenda się spełniła”<sup>33</sup>, a słabość tych forteli polega na tym, że *ideés napoléoniens*

32 K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, s. 190-191 (wyróżnienia J.-F.H.).

33 Tamże, s. 261.

stopniowo powołują do życia „duchy przemienione w widma”<sup>34</sup>. Między Drugą Republiką a Drugim Cesarstwem powtórzenie ducha zaczyna ustępować miejsca repetycji widmowej, której „zarządca” – „oryginalny autor”, jak znacząco podkreśla Marks – staje się na koniec naiwną ofiarą. W każdym razie wracając do wcześniejszych uwag dotyczących widm i duchów, można jedynie stwierdzić kruchość zaproponowanego wyżej podziału. Czy rewolucjoniści z 1789 roku, którzy w odróżnieniu od Ludwika Bonapartego wybrali właściwe powtórzenie, nie postępują ściśle zgodnie z tym samym procesem, prowadzącym wywoływanie zmarłych do fantomowego zapomnienia, do zjaw czuwających przy narodzinach owych zmarłych? Czy Robespierre i Saint-Just, podobnie jak Napoleon III, nie wzięli swego wielkiego rzymskiego spektaklu za teatralną rzeczywistość burżuazyjnej historii? W jaki sposób oddzielić widma duchów od koniecznych iluzji jałowych komedii, skoro ich pojawienie się na scenie historii wydaje się w każdej chwili takie samo, a one same mogą spowodować, że „legenda się urzeczywistni”? Wygląda na to, że w rzeczywistości ta sama logika wyraża *praxis* duchowego powtórzenia oraz *praxis* powtórzenia widmowego, chociaż teoria rości sobie prawo do ich rozróżnienia. W każdym razie należy zauważyć, że teoretyczne objaśnienia dotyczące konieczności wywoływania widm wydają się zawierać w załączkowej formie aporię, naznaczającą różne fragmenty poświęcone Ludwikowi Bonapartemu:

Tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży jak zmora na umysłach żyjących. I właśnie wówczas, gdy wydają się zajęci tym, by dokonać przewrotu w sobie samych i w tym, co ich otacza, by stworzyć coś, czego nigdy jeszcze nie było, w takich właśnie epokach kryzysu rewolucyjnego przywołują oni trwożliwie na pomoc duchy przeszłości, zapożyczają od nich imiona, hasła bojowe i szaty, ażeby w tym uświęconym przez wieki przebraniu i w tym zapożyczonym języku odegrać nowy akt historii świata. Tak Luter przywdziewał maskę apostoła Pawła, rewolucja lat 1789-1814 drapowała się kolejno w togę republiki rzymskiej i cesarstwa rzymskiego, a rewolucja 1848 roku nie umiała się zdobyć na nic lepszego jak na parodiowanie już to roku 1789, już to tradycji rewolucyjnych 1793-1795.<sup>35</sup>

---

34 Tamże, s. 268.

35 Tamże, s. 104-105.

W jaki sposób rozstrzygnąć, co jest terażniejszością, a co stanowi właściwą jej materialność, skoro tradycja waży dokładnie tyle samo co ciało i zarazem c i ą ż y ku ciału, będącemu w tym wypadku metaforą materialności historii? Jak rozstrzygnąć ten dylemat, kiedy to sama tradycja osiąga społeczno-ekonomiczny prymat w procesie historycznym? Biorąc pod uwagę fakt, że ciężar terażniejszości jest tak bardzo zbliżony do ciężaru jej własnej materialności, jak oddzielić ideologię w formie tradycji od owej fundacyjnej materialności, będącej reprezentacją odmienną – podwójnie fantomową? Jak rozróżnić widma i duchy, skoro wszyscy, którzy je wywołują, czyli i obrońcy emancypacji społecznej, i paradyści oddani wiecznemu królestwu sklepikarzy, w równym stopniu podlegają czasowości długu, w którym zarówno wielkość jednych, jak i przeciętność drugich opiera się na repetycyjnej poetyce historycznej? Przedsięwzięcie polegające na separacji widma od ducha okazuje się zatem problematyczne, ponieważ równie istotna jak historia wydaje się jej parodia, nie tyle jako przypadek w łonie historii, ile jako zasadniczy impuls dynamiki nowoczesności.

Znamienne, że ta aporia, powodująca w rzeczywistości niemożność odróżnienia widm od duchów, działa nie tylko w historii opowiedzianej przez Marksa, lecz także we właściwej sobie narracji, narracji jako takiej. Jeśli ludzie przywołujący i wywołujący zmarłych oraz wzorujący się na opowieściach z przeszłości, a przynajmniej z okresów kryzysu, przypominają kronikarzy i historiografów, to zapoczątkowują zerwanie z danymi epokami oraz z retrospektywnym określaniem zdarzeń, muszą również zapamiętać same te opowieści. Czy Marks nie mnożył odniesień do dawnych opowieści, by napisać historię Drugiej Republiki? Im dalej sięgamy w tekst *18 brumaire'a*, z tym większym zdumieniem odkrywamy mnogość i różnorodność wywoływanych przez Marksa duchów: z *Fausta* Goethego, duchy cesarza Konstantyna, Kaliguli, arcykapłana Samuela, króla Dawida, ze *Zbójców* Schillera, mitycznych podróży Bachusa do Egiptu, angielskiego generała Monka, Henryka VI, Masaniella kierującego buntem w Neapolu w 1647 roku, Cromwella i rewolucji angielskiej, Kirke homeryckiej epepei, Hamleta, zwracającego się do ojcowskiego widma, kamizardów z początku XVIII wieku, duchownych obecnych podczas soboru w Konstancji. *18 brumaire'a* odsłania więc pewien narracyjny synkretyzm, którego złożoności nie sposób zredukować do ironicznej przenikliwości ugruntowanej przez erudycję. To, w jaki sposób Marks pisze historię, jego pismo historii zmienia się pod wpływem mocy powtórzenia właściwego literackim czy historiograficznym opowieściom o przeszłości, jak gdyby narracja mogła się rozwijać jedynie dzięki wstrząsom wywoływanym

przez wspomnienia, formy przetrwania (*survivances*) oraz widmowe powroty (*revenances*). Widma i duchy, które teoretyk chce wyodrębnić z tła gestów i działań aktorów historii, znów przypominają chaos widoczny w spiralnym ruchu pamięci historyka walki klas. Czy jednak fakt, że Marks wykorzystuje nazwiska Shakespeare'a, Goethego czy Schillera, by ukryć pod nimi Robespierre'a, Napoleona, Lutra, Cromwella – w sposób właściwy, a Ludwika Bonapartego – w sposób godny pogardy, tworzy opowieść o zamiarze i rozszczeniu rewolucyjnym? Czy właśnie wtedy, gdy Marks odwołuje się do poetyki spektralnej, nie staje się on ofiarą tej dręczącej i nawiedzającej przeszłości, której zrozumieniu poświęcił swoją pracę? Tak jak Platon musiał uciec się do mimesis, aby wygnać poetów z Państwa, Marks czuje się zobowiązany do przypomnienia i wywołania duchów przeszłości, by skuteczniej unieważnić ich władzę nad terażniejszością oraz by lepiej wkroczyć w to, co nowe. Jeśli prawdą było, że Marks został pokonany przez pierścień bezcielesnych cieni, które wywołały zastój w Drugiej Republice, to 18 *brumaire'a* oznaczał dla potomności jedynie bajkę o postępującej spektralizacji świata. Marks zostawił nam przynajmniej obraz historii, którą piszemy tylko wtedy, gdy jesteśmy w stanie przypomnieć sobie historię wcześniejszą, wielką narrację, możliwą do rozwinięcia jedynie przez zasadnicze zerwanie, cytowanie najdawniejszych opowieści, dług zaciągnięty w odziedziczonych i rozpamiętywanych strukturach oraz modalnościach narracyjnych, przypominających melancholiczne wezwania do zmarłych i zjaw.

### **Efekty opowieści i aporetyczność narracji**

Skoro platoński trójpodział na idee, kopie i symulakry nie pozwala Marksovi ustanowić podziału na widmo i ducha, to Marksowska konceptualizacja powtórzenia, odziedziczona w spadku po filozofii Hegla, „stawia ją z głowy na nogi”, współbrzmi z symulakrum realnej skuteczności. Wynika ona z materialności samej historii, podczas gdy symulakryczne efekty u Platona nigdy nie są w stanie naruszyć prawdy tkwiącej w założycielskiej idei i pozwalają zaledwie na przypadkowe odwrócenie i przechwycenie (*detournement*) ich istoty. W swej refleksji Platon powraca do pytania, czy jeśli Homer był naprawdę odważny, to dowodził armiami, jeśli był naprawdę człowiekiem sprawiedliwym, to został prawodawcą, czy wreszcie: jeśli poezja po części jest związana z prawdą, to poeta przyłącza się do naśladowniczego fałszerstwa, czy raczej zaczyna, niejako przy okazji, kontemplować wiedzę filozoficzną? Problem Marksa w obliczu mocy powtórzenia samej narracyjności pochodzi

ze sprzecznej wizji wynikającej z jego analizy Drugiego Cesarstwa, tego, w jaki sposób rozpoznać efekt symulakrum historii, którą autor *Kapitału* uznaje za miejsce prawdy. W przeciwieństwie do Platona Marks od tej chwili wie, że „producentowi zjaw” o tyle łatwiej rozciągać ciało historii, o ile prawda nie mieści się gdzie indziej, nie pochodzi skądinąd, z nieba idei, lecz znajduje się na zamkniętej w sobie ziemi, bezpośrednio w rzeczywistości historycznej, która nie zna żadnej transcendencji. Materializm Marksa nie pozwala mu na ontologiczne odróżnienie dwóch światów, lecz nawet oddzielenie sposobów dwóch ekspresji świata jednoznacznego, podział na kopię i symulakrum, lub, posługując się terminologią z *18 brumaire’a*, ducha i widmo, staje się przypadkowe, ponieważ instancja, na której opiera się jego dialektyka, sama w sobie jest podporządkowana ryzyku wpisanemu w rozwój i stawanie się. Właściwy przedmiot powtórzenia oraz przedmiot powtórzenia występnego pojawiają się w tym samym świecie odniesienia, po czym zostają zmiecione w tym samym ruchu pokoleniowym i ruchu zniszczenia.

Jako że Marksowskie odwrócenie dialektyki Hegłowskiej odrzuca transcendencję wiecznej prawdy, wedle której szacuje się i ocenia różne opowieści historyczne oraz unerwiającej je powtórzenia, *18 brumaire’a* wymusza zasadnicze odwrócenie epistemologii materialistyczno-historycznej i przejście od semantyki opowieści do jej pragmatyzmu. Pierwsza pozwala na krytykę ideologii poprzez odwoływanie się do tego, co bazowe, i tego, co konstytuuje odniesienie w ostatecznej instancji, druga – rozpoznaje właściwą siłę ideologii w materialności historii. Semantyka opowieści, poprzez którą marksizm tradycyjnie rościł sobie prawo do naukowości, analizuje poetyki historii jako ideologie – w ich mniej lub bardziej reprezentatywnych formach – w odniesieniu do wydarzeń społeczno-ekonomicznych. Pragmatyka opowieści stosuje się jednak o wiele mniej do kryteriów prawdy niż do kryterium produktywności. Poetyka historii będzie oceniana po efektach, jakie wytwarza w historii, tak samo, by tak rzec, jak językowe akty performatywne wyróżniają się bardziej przez to, co tworzą, niż poprzez twierdzenia, które z sobą niosą. Opowieści ideologiczne nie podlegają krytyce jako reprezentacje historyczne, ale jako instancje produkcji historii. Nie chodzi już o świadomość, że tego rodzaju poetyka historii daje właściwy obraz źródłowego doświadczenia, lecz o to, że odkrywa stwarzanie teraźniejszości historii, określanie, jakie nowe czyny i działania pozwalają lub nie pozwalają samej tej historii formować ponowne przyswajanie procesu stawania się. Parafrazując najśłynniejszą z *Tez o Feuerbachu*, można powiedzieć, iż Marks nagle odkrywa, że ideologia w swym narracyjnym wymiarze nigdy nie funkcjonowała jako prosta interpretacja

świata, lecz jako jego przekształcenie. Opowieść produkuje bowiem habitus określający możliwe działania.

Marks podsuwa nam ten doniosły gest spekulatywny, ale w istocie bez jego wyraźnego teoretycznego pojmowania. Niemniej w *Tezach o Feuerbachu* można odnaleźć pewne echa tego gestu, zwłaszcza w potępieniu przywódców Drugiej Republiki. Zdaniem Marksa ich błąd polegał na powtórzeniu opowieści, które w sensie ścisłym nie produkowały niczego nowego, jedynie reprodukowały przeszłość, skazując aktualność historyczną na zaturę. Dzięki odwróceniu, jakie zachodzi między narracyjną semantyką a pragmatyką, można wziąć pod uwagę efekty opowieści, a rozszerzając pole teorii narracyjności poza pojedynczą wypowiedź i dzięki temu obejmując teorię działania, która konstytuuje m.in. genezę wszelkich opowieści, zawrzeć nie tylko to, co adekwatnie relacjonuje lub reprezentuje przeszłość, lecz także właściwą celowość, coś, co przedstawia przyszlą aktualizację. W tej optyce każda opowieść ustanawiała by z jednej strony świadomość dyskursywności dowiedzionych i fikcyjnych działań, z drugiej zaś – schemat pewnych gestów i posunięć mógłby zostać urzeczywistniony dzięki całkowitej materialności świata. Akt językowy, poprzez który jedno lub wiele działań łączą się z sobą, nie artykułuje się jedynie w przeszłości przetłumaczonej na dany język przez grę czasów gramatycznych, ale i przez wprowadzenie perspektywy przeszłości. Zrelacjonowane i upamiętnione w opowieści działanie zawsze może, dzięki właściwej sobie potencjalności, wziąć udział w określonym zdarzeniu. Nie tylko narracyjność urzeczywistnia za pośrednictwem doświadczeń, realnie lub fikcyjnie uprzednich, lecz także doświadczenia z przyszłości mogą, przeciwnie, urzeczywistniać to za pośrednictwem, czy raczej transpozycję działania zrelacjonowanego w polu konkretnej praktyki. Na tym polega nowatorska i śmiała hipoteza, jaką w książce *Wynaleźć codzienność* stawia Michel de Certeau: „Taka jest właśnie pierwotna rola opowieści. Zapoczątkowuje ona teatr, który legitymizuje rzeczywiste działania. Tworzy pole, które uwierzytelnia ryzykowne i przygodne praktyki społeczne”<sup>36</sup>. A zatem każda opowieść konstytuowałaby w sobie leksykon praktycznych strategii bądź taktów, które dałoby się przetransponować w gry władzy, strukturyzujące przestrzeń społeczną. Opowieść poza wymiarem językowym, umożliwiającym zarówno ją samą, jak i rzeczywiste lub fikcyjne zdarzenia oraz działania, do których się odnosi, gwarantowałaby uprawomocnienie realnych działań w łonie historii.

36 M. de Certeau *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 124 (przekład nieznacznie zmieniony – J.M.).



Skoro każda narracja to skuteczny akt performatywny, poprzez który ustanawia się prawdziwa teoria praktyki, należy bardziej sproblematyzować analizę opowieści, która często poprzestaje na studiach nad związkami między tym, co pojawia się w czasie narracyjnym, a tym, co konstytuuje właściwy czas historii opowiadanej. Weźmy przykład *18 brumaire'a*, który rości sobie prawo i zmierza do opisu serii przekształceń i działań tyleż czasowych, co przestrzennych, reorganizującej je w ramach dyskursu narracyjnego. Dwie warstwy tej narracyjności zdają się wzajemnie nieprzepuszczalne; sekwencja zdarzeń, które należą do czasu historycznego i stanowią surowe dane określonej intrygi, nigdy nie koliduje z narracją, która w istocie syntetyzuje oraz rekonfiguruje te dane we właściwej temporalności. Patrząc jednak z perspektywy pragmatyki zniewolonej uznaniem efektów opowieści w dowolnym miejscu można się zastanowić, czy owe nieopracowane, pierwotne zdarzenia i czyny nie stanowią (bezpośrednich lub pośrednich) konsekwencji starych opowieści, popularnych podań i literackich baśni, chłopskich legend i narracji historiograficznych, skoro w świadomości aktorów historii tkwi możliwość ich realizacji. Z tego punktu widzenia historiografia taka jak Marksowska w żaden sposób nie może zapewniać *a priori* o czystej faktyczności zdarzeń, do których się odnosi i które wyjaśnia za cenę drobiazgowej pracy systematyzacji i przyjmowania odpowiedniej perspektywy. Zdarzenia i czas, które ustanawiają przedmiot, zawsze są już zanieczyszczone opowieścią, a co najmniej uprzednią narratywizacją, ewokującą jej urzeczywistnienie oraz ją uwierzytelniającą. Pragmatyczny projekt narracyjności, za którą – jak się zdaje – musi opowiedzieć się Marks, aby utrzymać swoją konceptualizację powtórzenia, zmusza zatem do podjęcia refleksji nad ścisłym powiązaniem działań i czynów pozornie od siebie oddzielonych, a w rzeczywistości bezustannie zachodzących na siebie. To one właśnie tworzą historię i pozwalają ją opowiedzieć, dzięki temu, że zostaje w nich uznane, iż doświadczenia czasu oraz dyskursu opowieści się przenikają. W efekcie w opowieści historiograficznej odkrywającej performatywność samej czynności opowiadania należy odróżnić warstwę narracyjną, strukturyzującą pole działania (ponadto jednak zakładającą – dzięki efektom opowieści – otwartą potencjalność) od praktyk, które czynność ta przedstawia i może w przyszłym działaniu zastosować właściwą im narrację.

Taka koncepcja opowieści zakłada aporetyczność narracji, implikującą istotne konsekwencje dla poetyki historii. Z jednej strony nie może istnieć pierwsza lub ostatnia w kolejności opowieść w ramach całokształtu światowych zdarzeń, ponieważ działanie określane mianem pierwotnego czy



źródłowego można uznać za możliwe poprzez umieszczenie go we wcześniejszej intrydze, a włączenie go do intrygi określanej jako finalna może z kolei wywołać następujące po sobie działania, zaprzeczające werdyktowi głoszącemu koniec historii w jakiegokolwiek postaci. Z drugiej strony historycy nie mogą opowiedzieć żadnego działania, jeśli nie wezmą pod uwagę istnienia opowieści wcześniejszych, determinujących i oznaczających dialektyczną stałą między sztuką opowiadania a sztuką działania. W kontekście poetyki historii skupiającej się na efektach opowieści chodziłoby zatem o rozpoznanie w pewnej przestrzeni społecznej rozrostu narracji określających działania, legitymizujących je oraz ostatecznie stwarzających dynamikę historyczną. Jak pisze Jean-Pierre Faye, przenikliwie postrzegając to zjawisko: „Jako że historia powstaje jedynie w toku opowieści, krytyka historyczna może sprawdzić się wyłącznie w postaci opowiadanej historii, opowiadając się i się stwarzając”<sup>37</sup>. Takie są epistemologiczne konsekwencje *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte* pod względem teorii narracyjnych. Aporię analizy historiograficznej Marksa – ową niemożliwość wyjścia z czasowości długu i odróżnienia w powtórzeniu modalności ducha od modalności widmowych – należy rozumieć jako zarys teorii aporetyczności samej istoty narracji. Tak samo kiedy mówimy o czasie, który w niej się osadził i ją przenika, wymowa i fikcja doświadczenia wyłania się tylko w splotach nieprzeliczalnych opowieści, poprzedzających akt mowy. Żadne opowiadanie nie jest oryginalne wobec doświadczenia czasu, do którego się odnosi, a wszelkie doświadczenie czasu, podobnie jak każde działanie, jest, jeśli można tak powiedzieć, zawczasu uformowane przez wcześniejsze opowieści, który nadają mu właściwą postać. *18 brumaire’a* uwalnia się więc od tradycji metafizycznej oraz filozofii historii, takiej, jaka oddziaływała jeszcze w *Maniście partii komunistycznej*, aby ukonstytuować się w etycznym i politycznym pytaniu o efekty opowieści. Ta aporetyczność samej istoty narracji nie pociąga za sobą gruntownego przekształcenia marksistowskiej filozofii historii i będzie zasadniczo nierozpoznana w pozostałych dziełach Marksa, a mimo to będzie rządziła tym, co filozof nazwie w kluczowym fragmencie *18 brumaire’a* „poezją przyszłości”.

### **Poezja przyszłości przeciw widmowym powrotom przeszłości**

Marksowska konceptualizacja powtórzenia zakłada, że w łonie historii istnieje wpływ opowieści na sferę doświadczenia terażniejszości oraz stałą

37 J.-P. Faye *Théorie du récit. Introduction aux „langages totalitaires”*, Hermann, Paris 1972, s. 9.

agonistykę odnawiającą się między walczącymi z sobą opowieściami, w ramach których każda z nich zmierza do ustanowienia swojej hegemonii w przestrzeni politycznej. Nowa historiografia, określana przez aporetyczność narracji w swej istocie, zawiera się w spisywaniu opowiadanej historii, zderzanej z konkretnym momentem historycznym oraz starającej się narzucić własną logikę procesom kształtowania się nowoczesnych społeczeństw. Właśnie w ten sposób, poprzez wolę odróżnienia interesów poszczególnych partii w Drugiej Republice, Marks stale rekonstruuje opowieści, które owe partie wstępnie ustanawiają i określają ich pozycje, działania, sojusze oraz przeciwników. Dzieje się tak, ponieważ aporetyczność narracyjna wydobywa na światło dzienne narracyjną agonistykę, w ramach której aktorzy historii odróżniają się od siebie poprzez opowieści legitymizujące ich działania, narracje traktowane przez nich jak własne. Walki polityczne, będące w założeniu sferą społeczną, przyjmują zatem formę walk między narracjami determinującymi habitusy aktorów historii. Z perspektywy marksistowskiej pytanie, jakie tu się nasuwa, dotyczy tego, jak wywołać przyszłą rewolucję jako efekt historiograficznej opowieści, to znaczy jak pisać historię bez redukcji do rozpoznawczych powtórzeń przeszłości w Drugiej Republice. W jaki sposób naprawdę opowiedzieć historię walk klasowych, nie odraczając ich rozstrzygnięcia przez efekt opowieści, która raz jeszcze pociąga za sobą zawieszenie i prolongatę przeszłości?

Marks, jakkolwiek bardzo aluzyjnie, sugeruje odpowiedź. W krótkim fragmencie porzuca retrospektywną przenikliwość historiografii i analityczne spojrzenie teoretyka, by nagle wkroczyć na arenę, na której rozgrywa się agon różnorodnych opowieści. Choć zamysł *18 brumaire'a* wymaga obiektywności oraz opiera się na koniecznym zajęciu zdystansowanej pozycji, to faktycznie na nowo potwierdza futurocentryzm, nadając opowieści o walce klas strukturę. Tym razem jednak bardziej jest to opowieść „właściwa” niż „prawdziwa”, to znaczy bardziej opowieść potencjalnie wytwarzająca historię, która ma nadejść, niż prawda historyczna. W ten sposób taka narracja silnie zaznacza różnicę między poetyką marksowską a poetykami historycznymi, niosącymi z sobą – wedle Marksa – zatrzymanie się walki klasowej.

Rewolucja socjalna XIX stulecia nie z przeszłości, lecz jedynie z przyszłości czerpać może swą poezję. Nie może ona stać się sobą, póki nie wyzbędzie się wszelkiej zabobonnej wiary w przeszłość. Poprzednie rewolucje potrzebowały reminiscencji historycznych, by mieć się co do swojej własnej treści. Rewolucja XIX stulecia umarłym pozostawić

musi grzebanie umarłych, by dotrzeć do swej własnej treści. Tam frazes górował nad treścią, tu treść góruje nad frazesem.<sup>38</sup>

18 *brumaire'a* działa zatem podwójnie. Najpierw mamy opis przeszłości działającej w terażniejszości historycznej pod postacią starcia narracji, a następnie zaangażowanie w tę walkę autora, który domaga się innej formy narracyjnej, już nie rezonerskiej i retrospektywnej, lecz proleptycznej i prospektywnej. Nowa uobecniająca się poetyka historii, odpowiadająca pragmatycznej koncepcji opowieści, niczym teatr urzeczywistnionych akcji i działania musi wydobyć poezję przyszłości, zrywającą z narracyjnymi praktykami ufundowanymi na powtórzeniu przeszłości oraz tragicznej reprodukcji zadłużonej czasowości. Rewolucja proletariatu nie będzie już imitacją modeli przeszłości i nie będzie stosować tragicznego powtórzenia historii. Rewolucjoniści pozbędą się swych „reminiscencji historycznych” oraz „przesądów dotyczących przeszłości”, czyli obsesji, które tworzą efekty opowieści niosących ze sobą zniерuchomienie historii. Zgodnie z tym nowym porządkiem czasu poezja przyszłości musi – poprzez antycypację – strukturyzować się według temporalności społeczeństwa komunistycznego, lub – jak głosi *Manifest* – wedle zasady, że „teraźniejszość panuje nad przeszłością”<sup>39</sup>. Skoro zatem terażniejszość pozostaje wciąż obciążona długiem, będzie mogła zaistnieć w przyszłości. Nowa poetyka historii opowiada przeszłość nie po to, by ją reprodukować, lecz przeciwnie: aby – dzięki właściwym sobie efektom – stwarzać zdarzenia bez historycznych precedensów.

Nie ustanawiając doskonałej spójności między narracją a opowiadaną historią, owa poezja przyszłości podnosi wartość pewnego anachronizmu, dzięki któremu powinno się udać – za sprawą określonej wymowy – wytworzenie, by tak rzec, zdarzenia bez pamięci. Na to właśnie wskazuje wypowiedź Marksa: „Tam frazes górował nad treścią, tu treść góruje nad frazesem”. Przypomnijmy, że zgodnie z 18 *brumaire'a* rewolucjoniści roku 1789 przywoływali duchy antyku, aby „ukryć przed sobą burżuazyjnie ograniczoną treść swych walk i utrzymać swe namiętności na poziomie wielkiej tragedii historycznej”<sup>40</sup>. Z jednej strony przywoływanie zmarłych minimalizuje wypełnienie takiego zadania za pomocą ich zastaniania i ukrywania,

38 K. Marks 18 *brumaire'a* Ludwika Bonaparte, s. 109.

39 K. Marks, F. Engels *Manifest partii komunistycznej*, s. 658.

40 K. Marks 18 *brumaire'a* Ludwika Bonaparte, s. 107.

przekazywania ich, by tak rzec, cichaczem, z drugiej takie wywoływanie zmarłych potęguje samo to zadanie, przyozdabiając je reminiscencjami historycznymi i włączając w nie motywy historii monumentalnej. Forma albo frazesy zdają się odpowiadać ideologii, w której zarazem zaciera się i uwydatnia jej treść, to znaczy społeczno-ekonomiczne interesy aktorów historii jako podmiotów działających w ramach walki klas. W rezultacie poezja, odwracając prymat frazesu nad treścią, stara się odtworzyć nie tylko pierwszeństwo materialności historii nad ideologią, historii jako procesu nad historią jako opowieścią, terażniejszości nad przeszłością. Narrator tej nowej poetyki historycznej musi również w pewien sposób opowiedzieć zarazem przeszłość i przyszłość, aby wskazać to, co w historii niespełnione, a zwłaszcza jej zawsze obecną możliwość urzeczywistnienia (*factibilité*). Poezja przyszłości musi umknąć przed siłą i naciskiem przeszłości, aby odrodzić się, wydobywając na światło dzienne – dzięki swym modalnościom narracyjnym – nieredukowalną przygodność terażniejszości, poza wszelkimi procesami osadzania się historii.

Nie można zatem redukować poezji przyszłości do progresywizmu walki klas zaprezentowanego w *Manifestie partii komunistycznej*, wedle którego przyszłość jest przedstawiona w sposób profetyczny jako przejrystość sama w sobie, pełna obecność i konieczność wielkiego dnia. Asymetria, dzięki której treść pozostawia za sobą frazes, w rzeczywistości ustanawia klauzulę antyteologiczną, z miejsca odrzucającą tego rodzaju podstęp i chytrą historię. Poezja przyszłości odnosi się zawsze do czegoś innego niż własna narracja. Nie tylko opisuje zdarzenia, lecz – przez właściwy jej efekt opowieści – stwarza świadomość zdarzeniowości w trakcie powstawania i w ten sposób odróżniającej terażniejszość od siebie samej. To opowieść mówiąca, że do przyszłości, która ma nadejść (*à venir*), należy inna opowieść, ponieważ rozgrywająca się aktualnie historia pozostaje zawsze nadmiarowa w stosunku do narracji, do której się odnosi. W tym sensie, skoro z punktu widzenia wyrażonego w *18 brumaire'a* istnieje właściwa dla nowoczesności historyczność, mamy do czynienia z nadmiarem opowieści naruszających percepcję czasu i przetwarzających nieznaną dotąd działania, objawiających zafałszowanie skrywane i zawierające w sobie historyczną terażniejszość oraz maskujące pamięć o opowieściach ideologicznych. Choć retrospekcja pewnych poetyk historycznych pozostawia iluzję przyczynowości, podporządkowującą zdarzenia formie logicznej konieczności, to poszukiwanie poezji przyszłości i tak konfrontuje nas z zerwaniem tej przyczynowości, z natury bowiem samej przyszłości jeszcze nie ma, terażniejszości zaś nigdy dotąd nie było. To arystotelesowski katharsis, które jeszcze w *Manifestie* działało jako opowieść

o 1848 roku, teraz okazało się całkowicie odwrócone. W *18 brumaire'a* nie chodzi już o oczyszczenie doświadczenia czasu z przypadku i nieprawdopodobieństwa ani o wpisanie w tradycyjną konfigurację narracyjną rewolucji (lub uprawomocnienie za jej pomocą), która zmierza do zerwania historycznej nici, lecz raczej o restytucję możliwości, aby opowieść działała w nieciągłości, aby pozostawała otwarta na rozgałęzienia terażniejszości i niejako rozpruwała retrospektywne iluzje. Odrzucając zatem narracyjność wyrażoną jedynie poprzez retrospekcję i roszczącą sobie prawo rozpoznawania i rozróżnienia prawdy (o) terażniejszości od tego, co ją poprzedza, owa poetyka historii artykułuje różnicowanie się terażniejszości w horyzoncie zawsze otwartego oczekiwania, na nowo uobecniając jego przygodność w odniesieniu do przeszłości. Poezja przyszłości przypomina obecność terażniejszości (*la présence du présent*) poza tym, co można przedstawić. Jak pisał Maurice Blanchot, Marks myśli o rewolucji „nie jako ostatecznej konieczności, lecz jako nieuchronności, ponieważ cechą rewolucji nie jest gra na zwłokę, skoro otwiera i przekracza ona czas i ożywia się w postaci zawsze obecnego wyzwania i wymogu”<sup>41</sup>. Dbając o to, by umknąć widmom przeszłości i nie dać się zwieść nawiedzeniu przez nie, Marks na swój sposób zaprasza do badania terażniejszej pamięci, rozłamującej ciągłość historyczną, gdyż jej efekty nasilają ruchy zmiany nowoczesnego reżimu historyczności.

Badania Marksa nad możliwością nowej poetyki, zrywającą z reprezentacjami przeszłości i prowadzącą aktorów historii do tego, że myślą oni przeszłość z nieobecnością, postrzeżenia ze wspomnieniami, z całą mocą wyłania się w chwili, gdy doktryna historii jako szafarki mądrości okazuje się przestarzała. Dzieje się tak dlatego, że oddziela ona pole doświadczenia od horyzontu oczekiwań, który pociąga za sobą nowoczesny reżim historyczności<sup>42</sup>. To w zbiegach okoliczności bowiem historia przygotowuje do życia, w którym z jednej strony w terażniejszości odnajduje się wyłącznie patolo-

41 M. Blanchot *Les trois paroles de Marx*, w: tegoż *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971, s. 116 (wyróżnienia J.-F.H.). Tekst ten najpierw został opublikowany w październiku 1968 roku pt. *Czytanie Marksa*, w pierwszym i jedynym biuletynie Komitetu Pisarzy-Studentów. Jak pokazują inne teksty z tego biuletynu, a zwłaszcza *Komunizm bez dziedzictwa* oraz *Zerwanie czasu: rewolucja*, Blanchot starał się wówczas przemyśleć komunizm, określając właściwą mu zdarzeniowość w trybie zawieszającej czy wstrzymującej możliwości. Por. M. Blanchot *Écrits politiques 1958-1993*, Léo Scheer, Paris 2003.

42 R. Koselleck *O rozpadzie toposu Historia magistra vitae w polu historii zdominowanej nowożytnością*, w: tegoż *Semantyka historyczna*, wybór i oprac. H. Orłowski, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.

giczna wszechobecność przeszłości, a z drugiej – owa terażniejszość okazuje się podległa krytyce marksowskiej, kilka dziesięcioleci przed *Niewczesnymi rozważaniami* Nietzschego poświęconej pożytkom i szkodom płynącym z historii. Wydarzenia Drugiej Republiki podpowiedziały Marksowi, że historii nie da się już pojmować jako imponującego zbioru doniosłych faktów bio-rących udział we „właściwej” reprodukcji w terażniejszej rzeczywistości. Wydaje się, że pod tym względem *18 brumaire’a* jest ustrukturyzowany, przynajmniej w pewnej części, niczym opowieść o żałobie po *historia magistra vitae*. Nadając imiona powracającym z przeszłości zjawom, by skuteczniej je przywołać, Marks do pewnego stopnia na nowo doznaje upadku reżimu wcześniejszej, minionej historyczności, w nadziei, że uwolni się od patologicznego powtórzenia, które poetyki historyczne trwale przez nie zasiedlone zdołały pobudzić. Chodzi zatem o to, by w poezji przyszłości „umarłym pozostawić [...] grzebanie umarłych”, to znaczy by wydzielić historyczne działanie powtórzenia, które *historia magistra vitae* przypisuje przykładowym zdarzeniom z przeszłości. Uderzające sprzeczności i napięcia ujawniające się między poszczególnymi fragmentami *18 brumaire’a* uświadamiają zresztą współistnienie w tym samym tekście melancholicznego uczucia obejmującego przeszłość. Melancholia ta rozpamiętuje niejako utratę pewnego porządku czasu, namnażając duchy i widma, a pogrążona w żałobie wiedza skierowana w stronę chwili obecnej odróżnia się od całości historii, która ją poprzedza. W tym sensie poezja przyszłości dąży do czerpania zysków z poczucia zerwania tradycji jako warunku możliwości nowoczesnej rewolucji. Jej odpowiedź na antagonizm opowieści w i o Drugiej Republice polega na rozbijaniu ciągłości historycznej jako opowieści współdzielonej przez żywych i zmarłych.

Nie dziwi zatem, że Marksowska poetyka historii, wypracowując pragmatyczną koncepcję, artykułuje się wokół tematu rewolucji, a na planie symbolicznym urzeczywistnia żałobę po *historia magistra vitae*. Pojęcie rewolucji w historycznym wymiarze zawiera bowiem w sobie ślady głębokich przekształceń doświadczenia czasu, sięgające końca XVIII wieku. Aż do dekady poprzedzającej Wielką Rewolucję Francuską, a często nawet do początku XIX stulecia rewolucja polityczna oznaczała w zasadzie dynamikę obliczoną na cykliczność *historia naturalis*, ruch, dzięki któremu zostaną powiązane – wedle niezmiennego wzorca – rozmaite i niezależne formy ustanawiania epok historycznych. Wraz z oświeceniem akceptacja tej idei dogłębnie się zmienia i łączy się z pojęciem emancypacji skierowanej w przyszłość. Rewolucja staje się „regulatywną zasadą zarówno dla procesu poznania, jak i dla

działań wszystkich ludzi ogarniętych rewolucją<sup>43</sup>, w swej semantyce scala odtąd współczesne doświadczenie czasowego przyspieszenia, które wywołuje rozdział pola doświadczenia i horyzontów oczekiwań, oraz zakłada, że teraźniejszość i przeszłość odróżniają się od przyszłości. Wydaje się wobec tego, że życie polityczne nie zgadza się już z niegdysiejszymi doktrynami ani z lekcjami, jakie można by wyciągnąć z kilku wcześniejszych dekad. Tak jak August Blanqui w *Do wieczności przez gwiazdy* (*Éternité par les astres*) pokazuje przejście między dwoma sposobami rozumienia pojęcia rewolucji oraz przejście między aktywowanymi przez nią dwoma reżimami historyczności, tak Marks w *18 burmairé'a* w pewien sposób odgrywa je na nowo. Nawiedzające go widma i zjawy pochodzą z dawnych cyklicznych rewolucji, po których żalobę należy przepracować. Trzeba to uczynić, by wymknąć się wszelkiej powtarzalności i przykładowości minionych opowieści zgodnych z nieciągłością dziejów i zdolnych sprawić, by siła czynienia historii stała się tematem nowoczesnych reżimów historyczności. Podczas gdy wiele opowieści biorących udział w rekonstruowanym przez Marksa agonie narracyjnym z czasów Drugiej Republiki wciąż stanowi wyraz pojmowania przeszłości jako schematu pozwalającego stale kroczyć w blasku teraźniejszości, poezja przyszłości proponuje, przeciwnie, pamięć opartą na nieciągłości. To ona właśnie – w trakcie opowiadania historii walk klasowych – sprawia, że można dostrzec heterogeniczność, odtąd oddzielającą nadzieje przeszłości od oczekiwań teraźniejszości, rewolucję „tego samego” od odmienności wielkiego dnia rewolucji.

Przeł. z języka francuskiego *Jakub Momro*

---

43 R. Koselleck *Historyczne kryteria nowożytnego pojęcia rewolucji*, w: tamże, s. 116.

## Abstract

---

**Jean-François Hamel**

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC (MONTREAL)

*The Second Empire of the Past: Narrative Agonistics in Karl Marx's Work*

In this chapter from the book *Revenances de l'histoire: Répétition, narrativité, modernité* [Revenants of History: Repetition, Narrativity, Modernity] Hamel discusses contradictions and logical or historical antinomies in Karl Marx's work. Examining Marx's emancipatory and revolutionary project he takes into account the crisis of the historiosophical narrative, the emerging immanence and historical materialism, as well as the crisis of the legitimacy of modern sciences. Hamel draws on anti-humanist criticism à la Louis Althusser and Jacques Derrida's hauntology as well as concepts of anachronism and methodological presentism.

## Keywords

---

narrative, antinomies, aporia, hauntology, anachronism, presentism, materialism, eventuality