

Teksty Drugie 2004, 4, s. 11-27



Reprezentacja i ekonomia

Michał Paweł Markowski

Michał Paweł MARKOWSKI

Reprezentacja i ekonomia

Wycenianie, nadawanie wartości, wymyślanie ekwiwalentów, wymienianie – wszystko to zajmowało pierwotnego człowieka do tego stopnia, że w pewnym sensie stworzyło samo myślenie.

Friedrich Nietzsche

Kursy wymiany

Nie ulega żadnej wątpliwości, że dyskusja na temat znaków jest jednocześnie dyskusją na temat reprezentacji i odwrotnie: każdy dyskurs semiotyczny wkracza nieodwołalnie na obszar odsyłania i zastępowania, które to mechanizmy określają każdą reprezentację. Każdy znak musi coś reprezentować (czyli odsyłać do czegoś innego), aby w ogóle być znakiem i odwrotnie: nie sposób wyobrazić sobie, by jakkolwiek reprezentacja mogłaby się obejść bez znaków. Wydawać by się więc mogło, że dyskurs o reprezentacji jest dyskursem semiotycznym *par excellence* i nie ma potrzeby odróżniania tych dyskursów, albowiem w obydwu wypadkach chodzi nam o to, jak znaki odsyłają poza siebie, ku temu, co od nich inne, choć rozmaicie definiowane. Spróbujmy więc rzecz całą uściślić, umieszczając kwestię reprezentacji na tle relacji międzyznakowych.

Jak się zdaje, wszystkie istniejące modele badań intersemiotycznych opierają się na jednej wspólnej przesłance, którą tak oto sformułowała autorka hasła *Przekład w Słowniku terminów literackich*, Teresa Kostkiewiczowa, pisząc o przekładzie intersemiotycznym: „Ze względu na odrębność budowy znaków w różnych systemach semiotycznych – dla dokonania przekładu intersemiotycznego konieczne jest skonstruowanie odpowiedniego języka pośredniczącego, który umożliwi porównanie elementów znaków i dobór odpowiednich ekwiwalentów”¹. Myślenie

¹ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 408.

takie ma za sobą wspaniałą tradycję, jej najbliższym nam przedstawicielem wydaje się Roman Jakobson, który niezależnie od tego, czy powoływał się na Shanonna czy Pierce'a, cybernetyczną teorię komunikacji czy semiotykę, konsekwentnie utrzymywał, że zarówno rozumienie znaku, jak przykład z jednego systemu znakowego na drugi polega na znalezieniu odpowiedniego interpretanta, który pozwoli porównać dwa elementy i nadać im wspólną miarę. Tą wspólną miarą jest znaczenie symbolu, które Jakobson definiował jako „jego przekład na inne symbole”². Znaczenie w perspektywie semiotycznej definiuje się przez wzajemną przeladność symboli, musi więc zakładać ścisłą lub tylko przybliżoną ekwiwalencję między nimi, które to słowo należy do ulubionego leksykonu Romana Jakobsona i – konsekwentnie – wszystkich podążających za nim semiotyków. Używa się oczywiście także innych określeń: transpozycja, transmutacja, interferencja, przekład, ekfrazja, adaptacja, interpretacja, homologia, analogia, korespondencja, jedno jest wszak pewne: podstawową i nieusuwalną strategią badań intersemiotycznych jest ekwiwalentyzacja, znalezienie medium, dzięki któremu to, co pozornie nieporównywalne, może zostać porównane.

To mediacyjne stanowisko jest, jak powiadam, na gruncie badań semiotycznych zupełnie oczywiste, zastanawia natomiast fakt, że semiotyka w bardzo nikłym stopniu uświadamia sobie swą własną genealogię. Kiedy bowiem mowa o ekwiwalentyzacji lub wspólnej wartości, to nawiązuje się do dyskursu nie tyle lingwistycznego czy semiotycznego, co ekonomicznego, którego te pierwsze są jedynie wariantami. Kategoria przekładu intersemiotycznego, który opiera się na, by przypomnieć Kostkiewiczową, „skonstruowaniu odpowiedniego języka pośredniczącego, który umożliwia porównanie [...] znaków i dobór odpowiednich ekwiwalentów” jest kategorią na wskroś ekonomiczną i opisuje w gruncie rzeczy wymianę lub transakcję dotyczącą rzeczy, które można ze sobą wymienić tylko dlatego, że dysponujemy ich symboliczną reprezentacją. Pieniądze pojawiły się w cywilizacji Zachodu wtedy, gdy ustalono wspólny ekwiwalent (wartość) dla różniących się między sobą towarów, pojęcie zaś wtedy, gdy zaczęto porównywać ze sobą jednostkowe przedmioty i znaleziono to, co je łączy, tak i inności znaki można porównać tylko dlatego, że istnieje wspólne dla nich znaczenie, które – czy chcemy tego, czy nie – spełnia w kulturowej wymianie rolę dokładnie taką samą jak pieniądze: pozwala znaleźć wspólny mianownik dla tego, co odmienne. Tak, jak nie istnieje przedmiotarna ekonomia³, tak i nie istnieje przedznakowa semantyka, co oznacza, że znaczenie, podobnie jak i wartość pieniężna, powstaje tylko dlatego, że to, co jednostkowe może zostać wymienione na to, co ogólne. Proces wymiany tego, co jednostkowe na to, co ogólne można określać rozmaicie: jako generalizację, abstrakcję lub

²/ R. Jakobson *Językoznawstwo a teoria informacji*, w: *W poszukiwaniu teorii języka*, red. M.R. Mayenowa, Warszawa 1989, t. 1, s. 468.

³/ J.-J. Goux *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, Ithaca: Cornell University Press, 1990, s. 127.

Markowski Reprezentacja i ekonomia

symbolizację, słusznie jednak postąpiłby ten, kto wprowadziłby tu kategorię reprezentacji, jako kategorię scalającą.

Przyczyn ku temu jest wiele. Najistotniejsza jednak wydaje się ta, że słowo *repraesentatio*, które w języku antycznej retoryki oznaczało żywe uobecnienie rzeczy przed „oczami umysłu [*oculis mentis*]”⁴, w nowożytniej epistemologii oznaczało przedstawienie idei w umyśle, w języku antycznej i średniowiecznej ekonomii oznaczało gotówkę, czy, jak się dawniej mówiło, gotowiznę⁵, czyli – dosłownie – możliwość natychmiastowej spłaty finansowych zobowiązań. Gotówka to gotowe pieniądze, *pecunia praesens*, które mogą natychmiast wejść w obieg, zastępując należyty towar. *Repraesentatio pecuniam* to płacenie, jak to powiada siedemnastowieczny słownik francusko-łaciński, *sur le champ*, od ręki, bez zwłoki⁶, a nawet, jak objaśnia Janusz Sondel w swoim słowniku, „zapłata z góry”⁷.

Reprezentacja we wszystkich tych trzech kontekstach (retorycznym, filozoficznym i ekonomicznym) to coś pośredniego między zmysłowym kształtem (znakiem, przedmiotem, towarem) a umysłem, ogólny ekwiwalent tego, co szczegółowe, wspólna miara, dzięki której możliwa jest wymiana: zarówno myśli, jak i dóbr materialnych. Zarówno historia myśli, jak i historia ekonomii rozwijają się wedle tego samego wzorca: przechodzenia od zmysłowego kontaktu z tym, co jednostkowe do abstrakcyjnego poznania, za pomocą mediatyzujących kategorii. Wartość pieniądza jest tym dla wymiany dóbr, co idea dla poznania o czym wiedzieli doskonale filozofowie nowożytni i nowocześni od Berkeleya przez Hegla, Marksa do Simmla, Bergsona i jeszcze dalej⁸. W obu wypadkach dochodzi do wymiany tego, co materialnie dostępne i obecne na jego ekwiwalent, bez którego – podkreślmy to – ani poznanie, ani handel, ani przekład intersemiotyczny nie byłyby możliwe. Z tego właśnie powodu kategoria reprezentacji, która jest nadrzędną kategorią wszędzie tam, gdzie pojawia się ekwiwalentyzacja (najprostsza

^{4/} *Itaque enargeian, cuius in praeceptis narrationis feci mentionem, quia plus est evidentia vel, ut alii dicunt, repraesentatio quam perspicuitas, et illud patet, hoc se quodam modo ostendit, inter ornamenta ponamus. LXII. Magna virtus res de quibus loquimur clare atque ut cerni videantur enuntiare. Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominatur oratio si usque ad aures valet, atque ea sibi index de quibus cognoscit narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi (Quintilian *Institutio oratoria*, VIII, iii, 56).*

^{5/} Hasło: *Gotowizna*, w: *Słownik polsko-łaciński*, przez ks. A. Bielikowicza, Kraków 1866, t. 1, s. 359.

^{6/} *Thresor de la langue françoise* Nicota (Paris 1606) podaje takie oto konteksty znaczeniowe: 1. *Payer argent contant, Pretium rei emptae repraesentare* (hasło: *argent*, s. 42, *recto*). 2. *Avancer argent, Repraesentare pecuniam*, (hasło: *advancer*, s. 56 *recto*). 3. *Payer sur le champ, Payer contant, Repraesentare pecuniam, Repraesentare pretium rei emptae* (hasło: *sur*, s. 611, *recto*).

^{7/} J. Sondel *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001, s. 836.

^{8/} Zob. na ten temat instruktywne książki Marka Shella *The Economy of Literature*, Baltimore 1978; *Money, Language and Thought: Literary and Philosophic Economies from the Medieval Era to the Modern Era*, Berkeley 1982.

Szkice

i najkrótsza definicja reprezentacji to „coś za coś”), jest przede wszystkim kategorią ekonomiczną. Dotyczy każdej wymiany w obrębie kultury: rzeczy na znaki, *signifiants* na *signifiés*, znaki na inne znaki, znaczenia na inne znaczenia i dlatego jest obiektem pierwszorzędno zainteresowania teoretyków kultury. Jako taka jest więc także reprezentacja kategorią polityczną, albowiem, jako fundament wymiany, odnajduje swe miejsce w przestrzeni publicznej⁹, zaś jako narzędzie ustalania relacji między podmiotem reprezentacji a światem jest także kategorią ideologiczną.

Ekonomie

Jak trafnie pisał Claude Lévi-Strauss w *Przedmowie* do pism Marcela Maussa, istnieje „logiczna pewność, iż w y m i a n ę można uznać za wspólny mianownik dużej części pozornie innorodnych działań społecznych” (s. XXVII). Oczywiście ani Mauss, ani tym bardziej Lévi-Strauss nie zauważyli tego faktu pierwsi. Klasykiem analizy kultury w kategoriach ekonomicznych jest oczywiście Arystoteles, ale zanim do niego przejdę, zacytuję fragment całkiem współczesny, paragraf stanowiący metodologiczne credo wybitnego przedstawiciela *New Historicism*, Stephena Greenblatta. Esej ten po raz pierwszy opublikowany został w roku 1987:

Dzieło sztuki nie jest czystym płomieniem gorejącym u źródeł naszych spekulacji. Dzieło sztuki jest [...] wytworem negocjacji między twórcą lub klasą twórców, wyposazonych w złożony, podzielany przez nich wszystkich repertuar konwencji oraz instytucjami i praktykami społecznymi. By osiągnąć cel negocjacji artysta musi stworzyć odpowiednią walutę, dzięki której wymiana może być skuteczna. Podkreślić trzeba fakt, iż proces ten nie polega jedynie na przyswajaniu, ale wzajemnej wymianie, albowiem istnienie sztuki zawsze zakłada relację odwrotną, zwykle mierzoną przyjemnością i zainteresowaniem. Muszę dodać, że tradycyjnie dominująca waluta w społeczeństwie – pieniądze i prestiż – odgrywa tu oczywiście swoją rolę, ale używam określenia „waluta” [*currency*] metaforycznie, na określenie systematycznych regulacji i symbolizacji, bez których jakkolwiek wymiana nie mogłaby zaistnieć.¹⁰

Zacytowałem Greenblatta, albowiem choć on sam nie używa tutaj słowa reprezentacja, to jednak nie ulega wątpliwości, że o niej właśnie myśli, opisując mechanizmy rządzące kulturą. Wytwarzanie i odbieranie dzieł sztuki polega na negocjacji między twórcami i odbiorcami, zaś samo dzieło sztuki porównać można metaforycznie do pieniędzy, które cyrkulują w zastępstwie naszych potrzeb (przyjemności i zainteresowania) i które podlegają określonej, wysoce skonwencjonalizowanej regulacji. Dzieło sztuki jest w tym ujęciu reprezentacją naszych potrzeb, które muszą mieć ze sobą coś wspólnego, albowiem w innym wypadku jakkolwiek

^{9/} Zob. M. Shell *The Issue of Representation*, w: *The New Economic Criticism: Studies at the Intersection of Literature and Economics*, London 1999, s. 53-74.

^{10/} S. Greenblatt *Towards a Poetics of Culture*, w: *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*, London 1990, s. 158.

Markowski Reprezentacja i ekonomia

wymiana nie miałaby nigdy miejsca. Dzieło może więc stać się wymienną monetą (i krążyć w kulturowym obiegu dopóty, dopóki się ponad miarę nie zużyje) tylko wtedy, gdy odsyła do podzielanych przez uczestników wymiany potrzeb. Jakkolwiek nowoczesna wydaje się ta koncepcja (z pewnością Nowi Historycy wiele jej zawdzięczają), jej korzeni szukać należy w greckiej starożytności, ściślej zaś u Arystotelesa.

W księdze piątej *Etyki Nikomachejskiej*¹¹, poświęconej sprawiedliwości i niesprawiedliwości, Arystoteles rozważa kategorię sprawiedliwości proporcjonalnej, dzięki której opisać może mechanizm wymiany, czy transakcji, na jakim wspierają się wszystkie, jak pisze, *technai*, „sztuki i rzemiosła”. Jest niemożliwe, dowodzi, żeby „to, co przypada w udziale stronie doznającej, nie było tym, co zrobiła strona wytwarzająca”, albowiem wymiana następuje nie między dwoma tymi samymi stronami (powiedzmy: artystami), ale między stroną wytwarzającą (artystą) i doznającą (odbiorcą). Co więcej, wymiana następuje tylko wtedy, gdy istnieje możliwość porównania wymienianych dóbr (które muszą się różnić, albowiem inaczej nie byłoby w ogóle wymiany), a mianowicie tylko wtedy, gdy „istnieje jeden powszechny miernik”, dzięki któremu dobra zostają zrównane w wartości. Tym powszechnym miernikiem jest dla Arystotelesa *po r z e b a*, albowiem, „gdyby ludzie nie mieli potrzeb lub nie mieli potrzeb podobnych, to nie byłoby żadnej wymiany”. Wymiana bowiem „następuje dopiero wtedy, kiedy ktoś potrzebuje czegoś, co drugi ma”. Potrzeba jednak nie bierze sama udziału w wymianie, gdyż uzyskuje reprezentację w postaci pieniądza. Dlatego powiada Arystoteles, pieniądze nazywają się *nomisma*, albowiem nie są czymś naturalnym, lecz uzależnione są od konwencjonalnego prawa (*nomos*) i podlegają zwwyżce lub zniżce, w zależności od naszych działań. Co więcej, samo istnienie pieniądza dowodzi, że nawet jeśli aktualnie niczego nie potrzebujemy, to wymiana naszych potrzeb za pomocą umownych znaków będzie możliwa w przyszłości. Pieniądze są więc gwarancją przyszłej transakcji, bez której nie jest możliwe życie społeczne. Arystoteles bowiem używa tego samego słowa *koinonia* na transakcję i wspólnotę. W obu wypadkach bowiem dochodzi do wymiany potrzeb za pomocą umownych reprezentacji i dlatego wspólnota może opierać się wyłącznie na skutecznie przeprowadzonych transakcjach.

Interpretując Arystotelesa dla naszych potrzeb (mając także na uwadze to, co napisał Stephen Greenblatt) powiedzielibyśmy tak: z ekonomicznego punktu widzenia, kultura to efekt transakcji, rezultat wymiany dokonującej się za pomocą umownych reprezentacji. U podstaw owej wymiany tkwią zmienne potrzeby uczestników wymiany (*chreia*), które nie pojawiają się w samej wymianie wprost, lecz są reprezentowane przez *nomisma*: konwencjonalne wytwory sztuk i rzemiosł, odgrywające rolę „umownego środka zastępującego potrzebę” a zarazem gwarancji funkcjonowania kultury,

^{11/} Wszystkie cytaty z *Etyki Nikomachejskiej* w tłumaczeniu D. Gromskiej pochodzą z wydania w *Dzielnach wszystkich*, Warszawa 1996, t. 5, s. 167-192.

gdyż jak powiada Arystoteles, umowne reprezentacje zabezpieczają przyszłą wymianę tym tylko, że istnieją.

Trzy podstawowe kategorie użyte przez Arystotelesa do opisu transakcji kulturowych to *chreia* (w l.p. *chreos*) na oznaczenie potrzeb, *nomisma* na oznaczenie kulturowych reprezentacji za którymi tkwią potrzeby, oraz *koinonia* na oznaczenie samej transakcji dokonywanej za pomocą *nomisma*, transakcji bez których żadna wspólnota nie mogłaby istnieć.

Chreia to niezbędne potrzeby wynikające z braku (takie jest znaczenie podstawowe), ale *chreia*, to także zatrudnienia wynikające z określonego interesu, a nawet sam interes, *business*, jak podają w swoim słowniku Lidell i Scott. To także użytek czyniony z czegoś i efekt owego użytku w postaci jakiegoś dzieła, *ergon*. Niewątpliwie *chreia* ma znaczenie pragmatyczne (*ta pragmata* to uczynki wynikające z potrzeb) i nie bez znaczenia jest tu fakt, że jednym z bliskich znaczeń łacińskich o podobnym zakresie jest *negotium*: zatrudnienie zaprzeczające bezczynności (*negotium*). Z tej pobieżnej analizy wynika jasno, że potrzeby, o których mówił Arystoteles, to potrzeby, które domagają się negocjacji w przestrzeni publicznego działania. Dlatego forma owych negocjacji to *koinonia*. W *Etyce Nikomachejskiej* jest to określenie transakcji dokonywanej w kulturze w imię potrzeb, ale przecież znaczenie podstawowe to związek, wspólnota, społeczność. *Koinonia* to w gruncie rzeczy *res publica*, rzecz publiczna, wspólna, która jest efektem politycznej (a więc społecznej) negocjacji. Kultura jako *koinonia* jest polityczna na wskroś, albowiem odnosi się do negocjowalnych potrzeb, reprezentowanych przez *nomisma*, czyli, raz jeszcze odwołuję się do Lidella i Scotta, to, co usankcjonowane przez społeczny użytek. Oczywiście, *nomisma* to pieniądze, ale także konwencje kulturowe, dzięki którym dochodzi do wymiany potrzeb. Jak pisze o organizacji greckiego świata antycznego Jean-Pierre Vernant, „intelektualną konsekwencją bitej przez państwo monety jest zastąpienie dawnego wyobrażenia bogactwa [...] obciążonego znaczeniem uczuciowym i implikacjami religijnymi – przez abstrakcyjne pojęcie *nomisma*, społecznego miernika wartości, racjonalnej sztuki ustalania wspólnej miary dla różnych rzeczy i zrównania przez to wymiany tak, jak stosunku społecznego”¹². Dla Greków *nomisma* to zinstytucjonalizowane reprezentacje, których cykulacja jest możliwa tylko o tyle, o ile odsyłają one do tej samej wartości. Może nią być wartość handlowa, ale może być to także potrzeba oparta na braku. Jeśli przypomnimy sobie, że tak właśnie, odsyłając do braku, Platon definiował pożądanie, to okaże się, że reprezentacje/*nomisma* odsyłają także do ludzkich pożądań i regulują ich ekonomię, tym samym wyznaczając granice społecznego porządku. Zarówno jednak pragnienia, jak i potrzeby muszą mieć wspólny mianownik, gdyż odsyłają do tego, co podzielane w sferze publicznej. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy, jak dodawał Arystoteles, pomiędzy uczestnikami transakcji panuje „równość”, czyli wzajemnie się oni potrzebują. Artysta musi potrzebować odbiorcy w tym samym stopniu, co odbiorca artysty, co oznacza, że dzieło które ich łączy,

¹² J.-P. Vernant *Zródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 113.

Markowski Reprezentacja i ekonomia

łączy *de facto* ich potrzeby, które są tu najistotniejsze (potrzeba, czytamy w *Etyce Nikomachejskiej*, łączy wszystkich uczestników kulturowej wymiany „jakkby w jedną całość”). Wynika stąd, iż dzieła, które nie odsyła do wyraźnie ujawnionych potrzeb, przestaje cokolwiek reprezentować i staje się pustym znakiem. Dzieło niewymienialne na nic jest dziełem potwornym lub występny, albowiem grozi zawaleniem społecznego porządku. Dlatego właśnie podstawą politycznej teorii reprezentacji jest jej całkowita wymienialność. Co to znaczy? To mianowicie, że znaki muszą się wymieniać na potrzeby, które za nimi stoją, potrzeby zaś muszą być wspólne, gdyż inaczej wymiana nie doszłaby do skutku. *Nomisma*, czyli reprezentacje, to abstrakcyjne (bo odszczegółowione) wartości, których podział i wymiana dokonuje się za cenę abstrahowania od jednostkowych (a więc i materialnych) różnic. Dzieła sztuki, pieniądze, słowa i pojęcia dają się wymieniać tylko dlatego, że istnieje specyficzna dla nich sfera ekwiwalentyzacji, dzięki której może zawiązać się *koinonia*, wspólnota ludzi posługujących się tym samym kodem wymiany. Wspólnota ta natomiast wystawiona jest na szwank, gdy znaki nie poddają się pełnej ekwiwalentyzacji, gdy skonwencjonalizowane *nomisma* nie pokrywają całej semiosfery, gdy niemożliwy jest całkowity przekład tego, co jednostkowe i zmysłowe na to, co uniwersalne i intelektualne. Klasykiem tak rozumianej koncepcji kultury opartej na całkowitej wymienialności reprezentacji jest święty Augustyn, *notabene* także jeden z wielkich klasyków nauki o znakach.

Jak wiadomo, Augustyn w *De doctrina christiana* dokonał fundamentalnego różnienia między znakami i rzeczami: „Cała nauka odnosi się do rzeczy, albo do znaków, z tym, że rzeczy poznajemy przez znaki”¹³. *Res per signa discuntur*: znaki to „rzeczy, których używa się na oznaczenie czegoś” [13]. Istnieją więc dwie klasy rzeczy: takie, które „poza sobą na nic innego nie wskazują, czyli nie znaczą” i są tylko rzeczami i takie, których „cały pożytek polega na znaczeniu”, czyli znaki. Znaki do czegoś odsyłają, czyli reprezentują, zaś rzeczy po prostu są i nie odsyłają do niczego. Z tych pierwszych powinniśmy korzystać, natomiast tymi drugimi możemy, ale nie powinniśmy, się rozkoszować. Użytek, jaki czynimy z rzeczy, powoduje, że zmienia się ona w znak, czyli reprezentację. Przywiązanie do rzeczy samych powoduje, że niczego one nie reprezentują, albowiem jedynie zatrzymują nas przy sobie. Jako puste reprezentacje rzeczy nie będące znakami nas zniewalają i dlatego trzeba sprawić, by coś reprezentowały, albowiem „powinniśmy korzystać z tego świata, a nie radować się nim” [15]. Fundamentem chrześcijańskiej hermenetyki jest więc bezwzględna przemiana rzeczy w znaki, czyli reprezentacje. Rzeczy, które mogą nam same w sobie sprawiać przyjemność, to znaki perwersyjnie pozbawione swojego odniesienia, reprezentacje ogołocone z referencji. Według Augustyna znak, który traci swą przejrzystość, zostaje zdegradowany do poziomu rzeczy po-

^{13/} Św. Augustyn *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989 (cytaty lokalizuję bezpośrednio w tekście). O św. Augustyna nauce o znaku zob. R. Simone *Semiotyka augustyńska*, przeł. J. Sulowski, w: *Studia z historii semiotyki*, t. 2, Wrocław 1973; T. Todorov *Theories du symbole*, Paris 1978, s. 34-58.

zbawionych znaczenia, a więc niepotrzebnych. Na drodze do Boga potrzebne jest bowiem tylko to, czym można się odpowiednio posłużyć, a więc znak, którego istota polega na pełnej wymiennalności. I tu, podobnie jak u Arystotelesa, mamy do czynienia z tezą o doskonałej wymiennalności reprezentacji i jej ekwiwalencji. Teraz jednak tym, do czego odsyłają znaki, czyli *nomisma*, jest nie tyle ekonomiczna potrzeba, co wiara. To wiara sprawia, że musimy przechodzić od znaków do ich reprezentacji, czyli – w ostatecznym rozrachunku – do samego Chrystusa w Trójcy Jedynej, który swą Osobą łączy wszystko, co rozproszone, tak jak jeden sens przywołuje do siebie wszystkie możliwe znaki.

Wydaje się, że z punktu widzenia politycznej ekonomii reprezentacji nie ma większych różnic między Arystotelesem a Augustynem. Obydwaj uważają, że sama reprezentacja musi być w pełni wymiennalna na swój przedmiot i obydwaj twierdzą (Arystoteles pośrednio, Augustyn wprost), że rozspojenie reprezentacji (odsunięcie znaków od tego, do czego odsyłają) grozi poważnymi konsekwencjami politycznymi. Dla Arystotelesa puste reprezentacje wiodą ku rozstrojeniu *polis* (albowiem potrzeby obywateli nie dają się uzgodnić), dla Augustyna zaś znaki skupiające uwagę na sobie niosą groźbę perwersji i braku zbawienia. W obu wypadkach reprezentacje niewymiennalne (na potrzeby lub wiarę) muszą wypaść z kulturowego obiegu i – w najlepszym razie – egzystować na jego marginesie.

Arystotelesowi trzeba jednak oddać sprawiedliwość. W przeciwieństwie bowiem do Platona, który w *Państwie* pieniądź definiował wyłącznie jako „znak służący do wymiany [*nomisma symbolon tes allagês heneka*, 371b]¹⁴ i nie przywiązywał doń żadnej wartości, zgodnie z zasadą doskonałej wymiennalności rzeczy zmysłowych na idee, Arystoteles przyznawał monetom samoistną wartość. W *Polityce* czytamy bowiem (1257a-b), że pieniądze posiadają też własną substancję, jako rzeczy sporządzone z cennych kruszców i choć są jedynie konwencjonalną reprezentacją wartości [*dio dokei hê chrêmatistikê malista peri to nomisma einai*], to jednak zwracają też uwagę na własną wartość, której nie da się całkowicie zgeneralizować pod postacią abstrakcyjnego ekwiwalentu. Jeśli dla Platona metalowe monety są tylko przechodnim symbolem wymiennalnej wartości, gdyż w granicach jego ontologii zmysłowe przedmioty są jedynie odbiciem nadzmysłowych idei, to dla Arystotelesa monety mają podwójny status: owszem, są konwencjonalne, lecz także mają wartość same w sobie, jako przedmioty wykonane z cennego materiału.

W ten oto sposób, zderzają się ze sobą nie tylko dwie ekonomie, ale też dwie filozofie reprezentacji. Linia Arystotelesowska dostrzega w każdej reprezentacji dwa aspekty: przechodni i samozwrotny. Pierwszy z nich, z konwencjonalności reprezentacji czyni zasadę pełnej ekwiwalentyzacji. Drugi, z materiału wywodzi wartość nie abstrakcyjną, lecz właśnie materialną¹⁵. Linia Platońska natomiast, której Augustyn jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli, wymianę, będącą głów-

^{14/} Platon *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 65.

^{15/} Pisze o tym J.-J. Goux w eseju *Monetary Economy and Idealist Philosophy*, w tegoż: *Symbolic Economies...*, s. 88-96.

Markowski Reprezentacja i ekonomia

nym mechanizmem każdej reprezentacji, traktuje jako konieczny sposób odzyskiwania materii. Jak powiada Platon w *Fajdrosie* chodzi o to, by człowiek „dochodził do wyrażenia pojęciowych, przechodząc od mnogości wrażeń zmysłowych do jednego ujęcia myślowego” [249 c]¹⁶. Na tym właśnie polega reprezentacja, czyli przekład „wielu spostrzeżeń” na „jedno” pojęcie. Na tym też, wedle Platona, polega prawdziwa wymiana. W *Fedonie* Sokrates mówi do swego rozmówcy: „Drogi Simmiasie, to nie jest w żadnym razie zamiana słuszna [...] jeśli zamieniamy przyjemność na przyjemność, przykrość na przykrość, strach na strach, a to, co większe na to, co mniejsze, jak monety. Jest raczej tak, że istnieje jedna jedyna prawdziwa moneta, za którą należy wszystko wymieniać; jest nią mądrość. Wszystko, co za nią, czy raczej wraz z nią, kupuje się i sprzedaje, jest rzeczywiste” (69a-b)¹⁷. Jest tak, jak u Augustyna: wszystkie znaki muszą reprezentować Jedno, co oznacza, że w obiegu jest tylko jedna moneta, co z kolei dowodzi, że nie ma żadnego obiegu, żadnej cyrkulacji. Jeśli prawdziwa jest tylko jedna reprezentacja, to wszystkie inne nie mają racji istnienia. Filozof to ktoś, kto czuwa nad tym, by nie powstały fałszywe reprezentacje, czyli symulakra (świetnie tę właściwość platońskiego dyskursu opisywał onegdaj Deleuze¹⁸), podobnie jak teolog to ktoś, kto pilnuje, by w świecie dostępnych znaków nie pojawiły się reprezentacje perwersyjne, pozbawione boskiego odniesienia, czyli idole. W obydwu wypadkach pojawia się postać uprzywilejowanego zarządcy, który kontroluje obieg znaków i stara się nie dopuścić do tego, by wymiana odbywała się w sposób nieprzewidywalny. Ta Platońsko-Augustiańska ekonomia reprezentacji, ekonomia pełnej wymienialności zmysłowych znaków na jasno określone znaczenia, ma bardzo poważne konsekwencje polityczne.

Polityki

Jak przypomina Louis Marin, w siedemnastowiecznym słowniku języka francuskiego autorstwa Furetière'a¹⁹, który raz jeszcze przywołujemy, czasownik *représenter* oznacza dwie rzeczy: zastąpienie tego, co nieobecne, czymś obecnym (nie-trudno w tej definicji dostrzec definicję znaku jako takiego) oraz ukazanie, prezentację, uobecnienie tego, co obecne. Z jednej strony mamy więc relację: (obecna) kopia – (nieobecny) model, z drugiej zaś – autoprezentację tego, co obecne. Innymi słowy, „reprezentować oznacza prezentować siebie reprezentując coś innego”²⁰. Każda reprezentacja posiada więc dwa wymiary: przechodni (reprezentować coś)

^{16/} Platon *Fajdros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993, s. 33.

^{17/} Platon *Fedon*, przeł. R. Legutko, Kraków 1995, s. 76.

^{18/} G. Deleuze *Platon i pozór*, przeł. K. Matuszewski, „Principia” XXI-XXII (1998). Jest to tłumaczenie jednego z apendyksów książki Deleuze'a *Logique du sens*, Paris 1969, s. 292-307.

^{19/} Furetière *Dictionnaire universel de la langue française*, La Haye-Rotterdam 1690.

^{20/} L. Marin *De la représentation*, Paris 1994, s. 255. Dalej jako R, z podaniem strony.

i zwrotny (prezentować siebie) [R, 342-343]. Mówiąc jeszcze inaczej: reprezentacja jest tym, co – po pierwsze – wchodzi na miejsce czegoś innego, jednocześnie pozostając z tym czymś w jakiejś relacji, po drugie zaś tym, co odsyłając do czegoś innego prezentuje siebie samo.

Z tych dwóch wymiarów, czy aspektów reprezentacji, najistotniejsza w perspektywie politycznej jest niewątpliwie substytucja. Dobrze ten aspekt reprezentacji określała średniowieczna definicja znaku, wedle której *aliquid stat pro aliquo*, coś stoi za coś, znak jest postawiony w miejsce tego, do czego odsyła, zajmuje poniekąd jego pozycję. W języku francuskim tę relację trafnie oddaje słowo *lieutenance*, które dosłownie znaczy „zajmowanie miejsca”, ale w języku wojskowym oznacza funkcję porucznika (*lieutenant*), który reprezentuje dowódcę na polu bitwy, jednocześnie jednak przypominając o jego władzy²¹. Porucznik, czyli ktoś do specjalnych poruczeń, jest p o s ł a n y przez dowódcę na pole bitwy, a więc jest tam z a m i a s t niego, choć w tym samym czasie przywołuje jego obecność. Te dwie uzupełniające się funkcje reprezentacji zasadnie można nazwać d e l e g a c j ą i e w o k a c j ą. Porucznik, jako reprezentant dowodzącego (w języku niemieckim: *Vertreter*, zastępca) jest oddelegowany w jego imieniu do sprawowania jego funkcji i tym samym ewokuje go tam, gdzie go nie ma. Mówiąc najkrócej, reprezentacja, w wojskowym, ale także politycznym (a za chwilę zobaczymy, że i religijnym) znaczeniu tego słowa, to proces przenoszenia czy przekazywania władzy komuś innemu, oddelegowywanie kogoś do sprawowania władzy pod nieobecność rzeczywistego władcy. Jest to także przeniesienie władzy rzeczywistej, posiadanej na przykład przez króla, na poziom symboliczny. W tradycyjnym obrzędzie funeralnym zmarły król reprezentowany mógł być dwojako²²: bądź to przez podobizny (*in effigie*), czyli wizerunki oparte na podobieństwie do zmarłej postaci (rzeźby nagrobne lub obrazy), bądź też przez przedmioty należące do zmarłego (zbroje, insygnia, szaty, herby), czyli reprezentacje w sensie ścisłym. W obydwu wypadkach reprezentacja polegać miała na „wizualizacji zmarłego”, czyli z jednej strony wywołania iluzji jego obecności metaforycznym *in effigie*, z drugiej zaś zastąpienia jej metonimicznymi znakami władzy. W obydwu wypadkach reprezentacja spełniać ma podwójną funkcję: d e l e g a c j i (przedmioty zastępujące władcę) i e w o k a c j i (przedmioty przywołujące jego obecność).

Przykład ten dobrze pokazuje, że związki między władzą a reprezentacją nie na tym tylko polegają, że reprezentacja ma władzę ewokowania rzeczywistości, ale też na tym, że owa ewokacja jest niezbędnym n a r z ę d z i e m w ł a d z y, czego negatywnie dowodzi fakt, iż każda rewolucja zaczyna się (lub kończy) od niszczenia pomników lub innych symbolicznych reprezentacji znienawidzonego reżimu. Zarówno w geście stawiania pomników, jak i geście ich burzenia zawarte jest prze-

^{21/} Zob. hasło *représentation* w: *Encyclopédie de la philosophie*, Paris 2002, s. 1422-1424.

^{22/} Zob. D. Kucia *Repraesentator a kirysnuk. Idee wyobrażania zmarłego władcy w ceremoniach pogrzebowych królów polskich od XVI do XVII wieku na tle ceremonii Europy chrześcijańskiej*, w: *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich*, Kraków 1999.

Markowski Reprezentacja i ekonomia

świadczenie o niewiarygodnie skutecznej społecznej roli reprezentacji. Jeśli pomniki Stalina, Dzierżyńskiego, Lenina czy Saddama Husseina obalane są z taką furją przez ludzi, których dotknęło nieszczęście z ręki reprezentowanych przez nie postaci, to oznacza to, że reprezentacja nie jest tylko zwykłym przedstawieniem, ale znakiem władzy (*regalium*), w którym założona jest nie tylko symboliczna, ale także realna obecność władcy.

Zarówno unizona pokora wobec pomnika tyrauna, jak i wściekłość w jego unicestwianiu, opierają się więc na tej samej zasadzie, co kult boskich obrazów, a mianowicie na dosłownym uobecnieniu przedmiotu reprezentowanego w przedmiocie reprezentującym²³. Polityczna ekonomia reprezentacji nie jest więc, co onegdaj udowodnił przekonująco Ernst Kantorowicz w klasycznym studium na temat podwójności królewskiego ciała²⁴, daleka od teologii reprezentacji. Obie bowiem zakładają, że wszystkie znaki odsyłają do jednego, boskiego znaczenia, tak jak wszystkie członki państwowego ciała odsyłają do mistycznego a nie fizycznego ciała władcy, który nadaje im jeden, scalający sens²⁵. U podstaw takiego poglądu tkwi przekonanie wyrażane wielokrotnie przez św. Pawła, który sam siebie określał „szafarzem” czy też – dosłownie – „ekonomem boskich tajemnic”: „szafarzowanie łaski Boga” (Ef 3,2) czy też „szafarzowanie wypełnienia czasów” (Ef 1,10) odnosi się do czasu wypełnionego, kiedy to wszystko (*ta panta*), zostanie sprowadzone pod głowę Pomazańca. To znaczy wszystko to, co do tej pory tkwiło w rozproszeniu, zostanie zjednoczone w ciele Chrystusa (tak jak wszystkie przygodne spostrzeżenia, wedle Platona, muszą się zjednoczyć we wspólnym pojęciu). Innymi słowy, nic nie wymknie się tej ekonomii, każda część zostanie podporządkowana całości, nic nie zostanie zmarnowane. W języku hermeneutyki teologicznej oznacza to, że żadne znaczenie nie oprze się przyswojeniu, nic nie pozostanie niezrozumiane, wszystko zostanie podporządkowane jednemu, nadrzędnemu sensowi, każdemu znakowi zostanie przyporządkowany duchowy ekwiwalent, który stanie się gwarancją wymiany. To, co niezrozumiałe musi zostać wymienione na zrozumiałe, sens dosłowny na sens pneumatyczny, zaś ciało grzeszne, *sarks*, musi zostać wymienione na ciało uduchowione, *soma*, gdyż w innym wypadku zapanuje niezrozumienie a Kościołowi (któremu odpowiada Arystotelesowska *koinonia*) zagrozi rozpad. Paweł określając się jako „szafarz tajemnic Boskich [*oikonomos mysterion theou*]”

^{23/} Piszę o tym szerzej w książce *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.

^{24/} E.H. Kantorowicz *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1997. Zob. też A.M. Schmitter *Representation and the Body of Power in French Academic Painting*, „Journal of the History of Ideas”, 63.3 (2002), s. 399-424.

^{25/} To przekonanie o ścisłej zależności między władcą a boską mocą było oczywiste przez stulecia. Jednym z wyraźniejszych przykładów jest dyskusja w *Makbeccie* między Malcolmem a Lekarzem, który o praktyce uzdrawiania przez władcę mówi tak: „at his touch/Such sanctity hath Heaven given his hand,/They presently amend”, [IV, iii, 143-145] (w przekładzie S. Barańczaka: „ale/Dotknięcie dłoni króla – której niebo/Moc taką dało – wróci chorym zdrowie”, Kraków 1998, s. 119).

[1 Kor 4, 1], zmierza do kontrolowania tej boskiej ekonomii, której ostatecznym celem jest zespolenie się wszystkich członków w Jednym Ciele i tym samym „pełne poznanie Syna Bożego” [Ef 4, 13]. Jak powiedziałby Sokrates, nie ma wielu walut, jest natomiast jedna moneta, którą jest Chrystus. Nie ma ekonomii w liczbie mnogiej, jest natomiast jedna boska ekonomia, w ramach której człowiek zewnętrzny zostanie wymieniony na człowieka wewnętrznego (na tym właśnie polega *metanoia*), ten zaś dostąpi bezpośredniego obcowania z Bogiem. Paweł, nie tylko szafarz boskich tajemnic, ale też boski porucznik („Jego sługą stałem się według zleconego mi wobec was Bożego włodarstwa” Kol. 1, 24), ma za zadanie czuwać nad prawidłowym przebiegiem tej wymiany, albowiem w razie jej niepowodzenia Ziemskie Ciało Kościoła, które jest reprezentacją Ciała Chrystusa, rozpadnie się na kawałki. W tym sensie hermeneutyka Paulińska jest na wskroś polityczna, albowiem rozgrywa się w przestrzeni publicznej, jaką jest Kościół (*notabene*, takiego właśnie argumentu używał Kościół katolicki, gdy komuniści żądali, by się nie wtrącał do polityki w czasach PRL-u). Nie chodzi tu o pojedynczego człowieka, ale o wspólnotę wiernych, o *koinonia*. „Chleb, który łamiemy, pyta retorycznie Paweł, czyż nie jest udziałem [a raczej wspólnotą: *koinonia*] w Ciele Chrystusa? Ponieważ jest jeden chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” [Kor 1, 10, 16-17]. Chleb jest reprezentacją Ciała Chrystusa (o to, jaki jest status tej reprezentacji, będą się później toczyły spory między Rzymem a Lutrem i Zwinglim), a skoro my wszyscy jemy ten sam chleb, to tworzymy też jedno Ciało, Kościół, który reprezentuje Ciało Chrystusa.

W optyce Paulińskiej nie da się odróżnić ekonomii od polityki reprezentacji, gdyż obie one podlegają teologii zbawienia. W tym znaczeniu Paweł zasadnie zajmuje miejsce pośrednie, między Platonem a Augustynem, wyznaczając wspólną linię poszukiwania najogólniejszego ekwiwalentu dla wszelkiej reprezentacji. Tym najogólniejszym ekwiwalentem, jedyną wartością, miarą powszechną, jest albo – jak u Platona – Mądrość, albo – jak u Pawła i Augustyna – mistyczne Ciało Chrystusa, które – o czym trzeba pamiętać – w nowożytnej historii znalazło swój polityczny ekwiwalent w boskim ciele monarchy, a następnie – niestety – przebóstwionym ciele państwa totalitarnego. We wszystkich tych przypadkach reprezentacja polega na zamazaniu jej zwrotnego charakteru, na neutralizacji jej materialnej osobliwości, na powstrzymaniu perwersji rozkoszowania się samą reprezentacją i w końcu – wyeliminowaniu przygodności, przypadkowości oraz przyjmności. W tej perspektywie nie ma żadnej różnicy między teologią i polityką reprezentacji. I pierwsza, i druga pragnie kontrolować cyrkulację przedstawięń, a jeśli się to jej nie zawsze udaje, dzieje się tak tylko dlatego, że każda reprezentacja posiada też drugi wymiar, który za Louisem Marinem nazwę autoprezentacyjnym.

Przypomnę więc na koniec (znów za Marinem), że mimetyczne *organon* składa się z dwóch podstawowych tez:

1. Sztuka wytwarza tak dokładną kopię rzeczy, że zdaje się ona pokrywać z rzeczą samą i tym samym ustępować jej miejsca.

Markowski Reprezentacja i ekonomia

2. Przedstawienie wyprodukowane przez sztukę nie pokrywa się z samą rzeczą, lecz ją tylko bardziej lub mniej przypomina.

Tezy te, jak widać, są ze sobą sprzeczne, gdyż odnoszą się do dwóch aspektów *mimesis*, do dwóch biegunów mimetycznej reprezentacji. Z jednej strony podziwiamy samą rzecz i doświadczamy jej obecności, z drugiej to, jak została ona przedstawiona, czyli zastępujące ją przedstawienie. Między samą rzeczą a jej przedstawieniem, wzorcem a kopią, przedmiotem i efektem naśladowania, rozciąga się sfera reprezentacji, czyli jednoczesnego podwojenia i zastąpienia modelu przez kopie²⁶. Mimesis zaś jest tym rodzajem reprezentacji, który – skupiony wyłącznie na przechodnim aspekcie reprezentacji – zmierzałby do maksymalnego zamazania aspektu zwrotnego, do „zapomnienia o swojej zwrotnej nieprzejrzystości” [R, 255].

Zamierzam powiedzieć, że polityczno-teologiczne wierzenia dotyczące ewokacyjnej roli reprezentacji (a więc tego, że reprezentacja przedkłada przed nami to, co jedynie rzeczywiste), opierają się na solidnym mimetycznym przekonaniu o tym, że znaki, których używamy do przedstawiania czegokolwiek innego niż one same, nie mogą być rzeczami, które instensywnie skupiają na sobie uwagę. W tym sensie każda reprezentacja, która udanie bierze udział w społecznej wymianie, musi być mimetyczna, i odwrotnie: każda mimetyczna reprezentacja pada łatwo łupem politycznego zawłaszczenia, albowiem staje się przedmiotem transakcji, która m u s i odsyłać do wspólnych potrzeb. W innym wypadku, w wypadku zamazania aspektu zwrotnego, reprezentacja traci swą czystą mimetyczność, stawia opór wymianie i jak czysty pieniądz Arystotelesa, który po wiekach odrodzi się w czystej poezji Mallarmégo²⁷, ociera się o niezrozumiałość, która jest zaprzeczeniem wszelkiej ekonomii i wszelkiej polityki. Jeśli znaki nie dają się wymienić na wspólne potrzeby, to stają się, dosłownie, niepotrzebne i skazane na żywot pokątny, marginalny i wygnaćcy.

Argumentowałem powyżej w taki oto sposób. Reprezentacja, będąc prymarnie relacją między materialnym znakiem a myślowym znaczeniem, jest w ostatecznym rozrachunku transakcją, jaka dokonuje się w publicznej sferze wymiany, przy czym to nie *signifiants* się wymienia, ale *signifies* (by użyć języka de Saussure'a), które zostają uznane za odpowiedniki społecznie uznawanych wartości. Jako taka, reprezentacja jest kategorią ekonomiczną, gdyż nie o znaki jako takie chodzi, ale o to, że każda reprezentacja wymusza poszukiwanie „ogólnego ekwiwalentu”, który jest podstawowym warunkiem zaistnienia jakiegokolwiek wymiany. Ów ogólny ekwiwalent, powtórzmy, nie dotyczy materialnej sfery reprezentacji, lecz jej wyabstrahowanej wartości wspólnej dla uczestników wymiany. Z tego względu każda reprezentacja podlega politycznemu zawłaszczeniu, które przeja-

^{26/} Zob. J. Derrida *La dissémination*, Paris 1993, s. 228-236 oraz komentarz: M.P. Markowski *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 2003, rozdział: *Dekonstrukcja przedstawienia*, s. 225-267.

^{27/} Zob. na ten temat książkę J.-J. Goux *Les Monnayeurs du langage*, Paris 1984.

wia się w dążeniu do kontroli przedstawień ze względu na dobro wspólnoty. Kontrola ta jest możliwa tym bardziej, im mniej reprezentacja skupia się na sobie samej, a eksponuje swoje tranzytywne właściwości. Gdy reprezentacja zaciera swój zwrotny aspekt, wówczas wymyka się politycznemu zawłaszczeniu i każdy *oikodespotes* (jak mówił św. Paweł), czyli ten, kto dogląda właściwej cyrkulacji reprezentacji, wpada w szal, albowiem zdaje sobie sprawę, że nad potworami i ozdobami, które rodzą się poza celami ustalonymi wspólnie w przestrzeni publicznej, zapanować nie sposób.

Potwory i ozdoby

By zilustrować ten mechanizm odwołam się do jednego tylko przykładu, za to (żeby było ciekawiej), pochodzącego ze sfery przedwojennej polskiej krytyki literackiej. Otóż w „Ateneum”, „czasopiśmie poświęconym sprawom kultury” (jak głosi podtytuł), w styczniu 1939 roku ukazał się dwugłos krytyczny na temat prozy Brunona Schulza. Dyskutantami byli Kazimierz Wyka i Stefan Napierski²⁸. Dwugłos ten w istocie jest bezpardonową napaścią na autora *Sklepów cynamonowych*²⁹, przy czym argumenty obydwu nie przebiegających w środkach polemistów sprowadzają się do wspólnego rozumowania: z punktu widzenia potrzeb współczesnej kultury (i jej przyszłości) proza Schulza jest prozą wsteczną i zdegenerowaną, a więc zasługującą na całkowite potępienie. „Nie zmienia hierarchii rzeczywistości” [159], jak pisze Wyka, „ani też nie staje się pozycją przyszłości”, wobec czego należy się jej słuszna reprimenda. Argument to nie nowy, zdumiewające jest jednak uderzające podobieństwo retoryczne do późniejszych ledwie o kilkanaście lat rozpraw z pisarskimi dekadentami³⁰. Co jednak najistotniejsze, to stylistyka obydwu tekstów, która wyraźnie pokazuje, że głównym terenem sporu jest odmienne rozumienie kwestii reprezentacji. Według Wyki i Napierskiego lite-

^{28/} K. Wyka, S. Napierski *Dwugłos o Schulzu*, „Ateneum”, styczeń 1939 nr 1, s. 156-163. Wszystkie cytaty podaję już bez szczegółowej lokalizacji.

^{29/} Zofia Nałkowska pisała w *Dzienniku* w styczniu 1939 roku: „Niesłychaną napaść Wyki i Napierskiego w „Ateneum” na Schulza [...] uczuwać też jako zły bardzo symptomat”, cyt. za: Z. Nałkowska *Dzienniki IV, 1930-1939. Część 2 (1935-1939)*, oprac., wstęp i komentarz H. Kirchner, Warszawa 1988, s. 387.

^{30/} Szokujący (i zatrważający) jest argument Wyki, który pisze, że „zbyt wielu czyha na palenie książek i zbyt łatwym kosztem mogliby ci panowie czerpać słuszności, byśmy nie uprzedzali tego gestu, nie wyrwali łatwej broni. «Sanatorium pod klepsydrą» nawet spalone na stosie w niczym nie uderza młodego pokolenia, ponieważ zbieżność przypadkowa w latach wydania nie oznacza zbieżności istotnej” [159]. Ja, niestety, rozumiem to w sposób następujący: spalmy Schulza zanim spalą go faszyci. Jednak nawet wtedy, w postaci całopalnej ofiary, proza Schulza nas, młodych, nic a nic nie będzie obchodzić. Czy taki ton Wyka znalazł u Brzozowskiego, którego wówczas był zachłannym czytelnikiem? Nie odrzucałbym pochopnie takiej hipotezy, której przebadanie dużo mogłoby nam powiedzieć o kulturowych konsekwencjach „filozofii czynu”.

Markowski Reprezentacja i ekonomia

ratura jest wyłącznie sprawą dodatnich „wartości kulturalnych” [159], w związku z czym, literatura będąca „kanonizacją antyhumanistycznego stanowiska” [157], musi zostać, ze względu na swoją szkodliwość społeczną, którą Wyka nazywa „niemoralnością artystyczną”, wyrzucona poza sferę autentycznych wartości.

Przyjrzyjmy się bliżej tej potępieńczej metaforze. Według Wyki Schulzowska „arlekinada” jest w oczywisty sposób anachroniczna (bo żeruje na „starych kawałach hiperrromantycznych”) i histeryczna (bo odsyła głównie do prywatnych obsesji autora). Jest jednak przede wszystkim wroga humanizmowi, „celowej organizacji naszych działań”, albowiem Schulz odrywa czas od człowieka i nie przemienia ludzkiej „psychiki w artyzm”, lecz pozwala „rzeczom martwym” „zastąpić człowieka”. Z tego powodu rzeczywistość przedstawiana przez pisarza staje się „kaprysem”, „niepochwytnym dla zintelektualizowanych określeń”. To najpoważniejszy zarzut Wyki: człowiek został podmieniony przez martwe rzeczy, które opierają się rozumieniu. „Ludzie są sprowadzeni do gatunku przedmiotów, grają tę samą rolę substratu dla przemian automatycznych, co drzewa i domy rzucone pod działanie zachodu słońca, bierne świadki barw po nich przepływających”. To właśnie Wyka nazywa *a n t y h u m a n i z m e m*, czyli konstruowaniem przedstawień samozwrotnych, w których język przemienia się w „same kule kolorowe, rozpylone przepływem chmur, cieni i światła” i odsłania „egzotykę martwoty”. To najistotniejsza metafora, która zdominuje też retorykę Napierskiego: teksty Schulza to „trupie zabawki” (Napierski), których nie sposób ożywić i wprowadzić do obiegu kultury. Owa „pogrzebowa wspaniałość ozdób” (Wyka) nie może znaleźć się w centrum humanistycznej kultury (to byłaby jej klęska) i dlatego ten „epos emerytury i dziwactw” powinien pozostać na jej marginesie, poza obiegiem autentycznych wartości. Zauważmy przy tym, że Wyka starannie dobiera określenia ekonomiczne. Schulz według niego dokonuje „zamiany czasu na fantastykę”, z czego wynikać ma koncepcja literatury wymieniająca psychikę ludzką na martwe przedmioty, a w konsekwencji rzeczywistość na język pozbawiony odniesień. Zadaniem krytyka będzie więc wskazanie i potępienie owych sfer oporu reprezentacji, który to opór Wyka nazywa „pozorem na usługach plazmy”.

Zrobi to precyzyjnie Napierski, który za cel ataku obrał „szkaradną ornamentacyjność”³¹. Oto najciekawsze wyjątki serii, w której ultranowoczesne zarzuty dotyczące martwego języka i zarzuty dotyczące „zbytku” niebezpiecznie zbliżają się – przypomnijmy: jest rok 1939 – do faszystowskiej i komunistycznej

^{31/} W tym sensie idzie wiernie za argumentacją Adolfa Loosa, autora słynnego eseju *Ornament und Verbrechen [Ornament i zbrodnia]* z 1908 roku (pierwszy raz opublikowanego w języku niemieckim w roku 1930), którego główna teza brzmiała tak oto: rozwój kultury polega na usuwaniu ornamentów z przedmiotów życia codziennego. Co dla Papuasów i dzieci jest oczywiste, dla dorosłego człowieka współczesnego jest znakiem degeneracji. Ornament nie jest produktem naturalnym, zaś jego brak jest przejawem intelektualnej siły. Według Loosa kultura nowoczesna musi odrzucić ornamenty, albowiem te, skupiając uwagę na sobie samych, przeszkadzają cyrkulować prawdziwym wartościom. Ta właśnie drogą podąża Napierski.

Szkice

metaforyki kultury jako zdrowego i silnego organizmu, nieskażonego niczym obcym³²:

Schulz jest tyleż przerafinowany, co nieudolny: to w istocie jedna i ta sama cecha płynąca z organicznego niedoboru. Nadmiar jego słów, zbytek wymowy, zachrypla od przejęcia swada – przebijają się przez jakieś opary, dudni głucho, przebrzmiewa mozolnie i bez echa. [...] Autor ten bowiem ciągle grzebie się w resztkach, gmera i pławi w odpadkach, to stanowi o kulturalnej i społecznej ujemności podobnego zjawiska. [...] Są to trupie zabawki, przesycony roztwór, martwe kryształy, napuszczone obojętnymi barwnikami. [...] Jest to często solenne i koślawe gadulstwo, pełne grandezzy piętrzenie pleonazmów. [...] Łechtliwość wyobraźni, jej improdukcyjna pobudliwość goniają za bodźcami, za jaskrawością, krzykliwością barw, za fatałaszkami i brzękadełkami, za wszelkimi fortissimo, jak za zastrzykiem morfiny, który, jak wiadomo, tworzy krótkotrwałą i wysiloną feerię. [...] Liryzm podobnego szalbierstwa bywa odrażający. Jest to schyłkowość, która całkiem bierze się na serio, grubo zapóźniony „dekadentyzm” i obfita jego kostiumologia, doprowadzona mimo woli do absurdu, do unicestwienia. [...] Widzimy, że są to kiepskie efekty, pozbierane ze szmir całego świata, figury z poza spleśniałych kulis [...]. To wszystko należy do secesji i do ogranego jej repertuaru. Stiuki, ozdoby, zakrętasy, figlasy, marginalia, esy-floresy, wypuczenia; [...] pasożytność stylu; rozkrzewienie, sztucznie pędzona „bujność”, „liany i džungle” (tapet) – to rozplenienie się wegetatywności, tak bliskie majaczeniu, jakie spotyka się u ludzi nieopanowanych [...], którzy nie potrafią sobie dać rady z instynktami, ulegają im, folgują, zamiast je skanalizować. [...] Proza ta rozlała się w szwach, zszywana z barwnych, zbyt barwnych, jaskrawych galganków i skrawków, strzępi się, jak tu i ówdzie grymaśnie pruty haft.

Widać wyraźnie wzorzec, do jakiego przykłada Napierski prozę Schulza i który sam nazywa „tokiem normalnego realizmu”. Jest to pisarstwo – jak by on to powiedział – żywe, oszczędne w słowach, przejrzyste, organicznie zespolone, pozbawione ozdób, opanowane i nie ulega wątpliwości, że ten realistyczny model reprezentacji jest modelem wyraziście opresywnym. Najlepszym określeniem Schulzowskiej prozy zdają się być tedy „brudne, nieprzejrzyste plamy”: brud kryje w sobie konotacje moralne (którymi nasycony jest tekst Napierskiego), nieprzejrzystość zaś odsyła do waloryzowanego negatywnie modelu literatury, z którego nie da się wyabstrahować żadnej społecznie użytecznej wartości. Proza Schulza jest albo potworna (bo niespójna, niejednorodna i odrażająca), albo ornamentacyjna (bo nie ma w sobie żadnej zdrowej substancji)³³.

^{32/} Odwołuję się tu do analiz Zygmunta Baumana przedstawionych w książce *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.

^{33/} O „rzeczy potwornej”, której nie możemy sobie nijak wyobrazić, a więc nie potrafimy jej umieścić w jakimkolwiek tradycyjnym cyklu wymiany, pisał Fredric Jameson, że jest „tym bezimiennym, obcym istnieniem, które udomawiamy za pomocą najbanalniejszych antropomorficznych pojęć rozumu, wyborów, motywów, wzlotów wiary, nieodpartych odruchów i tym podobnych” (*Postmodernism: or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991, s. 248-249).

Markowski Reprezentacja i ekonomia

Ten niewybredny atak Wyki i Napierskiego pokazuje dobrze, jak działa polityczny mechanizm reprezentacji. „Stiuki, ozdoby, zakrętaszy, figlasy, marginalia, esy-floresy, wypuczenia” nie dają się wymieniĆ na żaden program, nie ma w nich sensu, który zbudowałby wokół siebie jakąkolwiek wspólnotę, wobec czego mogą być jedynie, jak pisze Wyka, „sankcjonowaniem chaosu”. Są nieprzetłumaczalne na żaden inny język i dlatego – z punktu widzenia jakiegokolwiek programu kulturowego – jako prywatne obsesje, jako wypuczone ozdoby, jako chore urojenia, są całkowicie bezużyteczne. Z tego powodu, powiada Wyka, należy je spalić, dlatego, dodaje Napierski, trzeba je zwymiotować (bo „nie jest to potrawa strawna, lub choćby jadalna”). W obu wypadkach dzieło, które z naciskiem tematyzuje nie-tranzytywny aspekt reprezentacji, zostaje poddane surowym regułom ekonomii. Nie da się wymenić? Do diabła z nim! Jak widać, reprezentacja, która jest z istoty swej ekonomią, nigdy nie ucieknie od teologii.