

Nina Gładziuk

O obrotach pieniądza

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (56), 38-57

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nina Gładziuk

O obrotach pieniądza

1

Teoretyk klasycznej ekonomii

Adam Smith za *differentia specifica* człowieka uznał „skłonność do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”. „Nikt nigdy nie widział — pisze Smith w *Bogactwie narodów* — aby jeden pies zamieniał z drugim dobrowolnie i celowo jedną kość na drugą”. Źródło dyspozycji wymiennej jest przeciw-naturalne, bo powstaje ona wbrew nikłym różnicom przyrodzonym między ludźmi i celowo je potęguje, tak aby dopełniając się złożyły się na ludzką wspólnotę. „Z natury — zauważa autor *Bogactwa narodów* — różnica między uzdolnieniami i skłonnościami filozofa i tragarza nie jest nawet w połowie tak wielka, jak między buldogiem a chartem (...)”. Choć skłonność do wymiany uruchamia podział pracy, to najpełniej manifestuje się ona przed społeczną sytością rzeczy; choć przysparza w końcu narodom cywilizacyjnych bogactw, to przecież nie ma — jak podkreśla Smith — „szerokich widoków na praktyczne korzyści”. Jest więc dyspozycja wymienna w swej rdzennej bezinteresowności raczej jakimś

Psy i ludzie

agonistycznym popędem nie poddanym prawom ekonomicznej buchalterii.

Otóż autor *Bogactwa narodów* wyznaje taką myśl ani przypuszczając, iż dziedziczy tu antropologiczne pomysły Greków, czy nawet wcześniejsze, bo przenikające już ich kosmologię intuicje.

Tak oto „Spór — Ojciec Wszecrzeczy”, o którym wspomina Heraklit, wydaje się metaforą powszechnej, gdyż obejmującej cały Kosmos, dyspozycji do wymiany — słowo to użycza nam gwarnej epifanii Wielkiego Targu, na straganach którego „wszystkie rzeczy wymienia się na towary, a towary na złoto”. Frapująca jest pierwsza część tego aforyzmu: „rzeczy wymienia się na towary”. Cóż to znaczy? Bezosobowe „wymienia się” należy chyba policzyć na karb „Sporu”. To „Spór” mianowicie ustanawia rzecz jako towar, z chwilą jego zaistnienia traci ona swoją niewinność, stając się materią przetargu.

Agon

Wszelako tajemnica tej przemiany rozjaśnia się dopiero wtedy, gdy dzięki Sokratesowi Heraklitejski Spór „ściągnięty zostaje z nieba na ziemię” i przywrócony swemu ludzkiemu miejscu: rzecz staje się towarem w tym sensie, że z niezaangażowanej myśli przeistacza się w komunikat poddany wyceniającemu namysłowi słuchaczy.

Dialektyczny Spór (Sokratejska rozmowa) to sytuacja myślenia właśnie „wymiennego”, z początku czysto negatywna, gdy pytanie Sokratesa gwałtownie przecenia domorosłą wiedzę interlokutora; później jest erystycznym targowaniem się definicjami i argumentami, by dostąpić wreszcie ubitego targu Pojęcia: „towar wymienia się na złoto”. A w dialektycznym przekładzie znaczy to: przedmiot Sporu wymienia się na złoto racjonalnego oglądu, który jednoczy rozmówców, tak jak pieniądź scala rynek rzeczy.

Myślenie
„wymienne”

U Sokratesa istota człowieka została, ni mniej ni więcej, określona „wymienne”: rozumny człowiek to ten, kto potrafi rozmawiać, czyli mądrze wymieniać myśli, dobrze stawiać pytania lub dawać

Interesanci
mądrości

trafne na nie odpowiedzi; kto jest analizującym sprzedawcą definicji lub syntetyzującym nabywcą pojęcia. *Dramatis personae* dialektyki (owego kolektywnego myślenia) to interesanci mądrości, którzy przystawszy na dialogową ofertę Sokratesa-pośrednika handlowego Prawdy, przeistaczają się w samowiednych przedsiębiorców, czyli filozofów. Sokratejska rozmowa, wolna od grabieży, przemocy i wyzysku, choć agonistyczna, nie jest w żadnej mierze antagonisticzna. Wszak bez względu na to, który z rozmówców przegrywa lub wygrywa, zawsze jeden traci tylko ignorancję, wszyscy zaś zyskują aż znajomość Prawdy. Dialogowy interes organicznie kojarzy wszystkich interlokutorów: na dialektycznych szalkach pytań i odpowiedzi ważą się uncje Jednej — dla wszystkich — Prawdy. Kto przybędzie tutaj z jaskrawym węzełkiem potocznego rozsądku, kto podpisze kontrakt rozmowy, kto uczciwie zadośćuczyni jej warunkom, ten wróci bogaty w wiedzę. Wiedza żywi się cyrkulacją, toteż najlepszą jej lokatą jest na nowo wszczęty spór.

Na Sokratejskim
rynku

Sokratejski rynek jest totalnie zdialogowany, to jakieś niez mordowane targowisko przecinających się aktywności, na przemian gasnących i rozżarzających się niczym Heraklitejski „ogień”. Korowodowi rynkowych metamorfoz przewodzi Hermes (nie tylko jednoczący bóg cyrkulacji, ale i karnawałowy patron złodziei). Na Sokratejskim rynku niepodobna się odosobnić. Żadne prywatne ciułactwo wiadomości nie może się tutaj powieść. Oto każdy odkrywca mądrości dzieli się nią natychmiast z drugim, tak jak Grek, który znalazłszy na gościńcu sakwę z pieniędzmi, musi świadkowi tego zdarzenia oddać jemu należną — na mocy archaicznego obyczaju — „część Hermesa” (*hermaion*), czyli zainaugurować dialektyczną biesiadę. Każdy rozmawia tutaj z każdym, pytający nierzadko staje się zapytywanym (jak chociażby Sokrates), słuchacz zaś nie ma znaczenia, gdy nie umie się zdobyć na erystyczny sprzeciw wobec

biesiadnego celebranta. Toteż powiada Sokrates: „Okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie na mieście”.

Rynek kłębiących się aktywności ma swoje karnawałowe parametry: ironię, „wywracanie na opak” rozsądkowych racji, argumentacyjną żonglerkę — wszelako nigdy nie wyprowadza swoich uczestników na manowce chorobliwej laliomanii. Ta kolokwialna gra kończy się przecież eidetycznym porozumieniem i nie jest gadaniem po próżnicy. Agon ujęty jest w ryzy przedustawnej harmonii. Eris podporządkowana Eirene. Jakiż tedy absolut czuwa nad harmonijnie zestrojonymi interesami filozoficznej agory? Depozytariuszem jakiejż to waluty jest myśliciel, który na dialogowym rynku skutecznie operacje niezawodnie opłacalne?

Odpowiedzi użyczy nam słynny Heraklitejski aforyzm: „Wszystko jest zamianą ognia, a ogień zamianą wszystkiego, tak jak rzeczy zamienia się na złoto, a złoto na rzeczy”. Heraklitejski „ogień” — rozum rzeczywistości ma być wobec „wszystkiego” Scalającym Pieniądzem Absolutnym, Powszechnym Ekwiwalentem.

Powszechny
Ekwiwalent

Także Sokrates w gwarze ulicy, przy brzęku oboli wpadających do sakiewek sofistów, szuka idealnego pieniądza — rozumności: „Istnieje przecież jedna tylko moneta prawdziwa, za którą wszystko wymieniać należy: rozum. I cokolwiek za niego dostaniesz czy kupisz, to tylko jest rzeczywiste”.

Nietrudno spostrzec różnicę najgrubszą pomiędzy treściami, jakie uobecniają symbole rozumu: „złoto” i „moneta prawdziwa”. W pierwszym mówi się o rozumie ontologicznym, o koniecznej *arche* świata, która wobec fenomenalnych fluktuacji jest tym, czym złoto wobec kwalitatywnej wielości towarów. W drugim chodzi bez wątpienia o rozum epistemologiczny, którego aprioryczna moc umożliwia nabywanie wiedzy prawdziwej.

Zatrzymajmy się przy porównaniu Heraklitejskim.

Ustanawia ono — jak się rzekło — izomorfizm między „złotem” — pieniądzem a „ogniem” — kosmicznym logosem. Zarówno pierwsze, jak i drugie to centra sensotwórcze, każde w swoim wymiarze (raz wyspecyfikowanym, raz uniwersalnym); zarówno pierwsze, jak i drugie, spełniając funkcję levellera, przeistacza jakiś obszar amorfii, żywiący się wielorakością, w domenę swej kontroli, czyli w swój rynek.

Spór Jednego
i Wielości

Wszystko to w spekulatywnym języku greckiej ontologii zostanie wyrażone jako spór Jednego i Wielości. Wywrotowa działalność Wielości sprawia, że prymat złota-Jednego nad bezmiernym wszystkim jest nie do końca wywalczony, ale staje się w ciągłym — między tym, co logiczne a tym, co ontyczne — konflikcie. Czas w tej ontologii to nieskończone przedstawianie klepsydry z „głowy” Jednego na „nogi” Wielości i na odwrót. Wrząca magma wielości ujedniona zostaje przez Normę, Miarę czy Kryterium. Złoto-logos spełnia zaś tę rolę tylko wychodząc z idealnego odosobnienia i rozmieniając się na rzeczy — i to właśnie są dwie Heraklitejskie drogi: „z dołu w górę” i „z góry na dół”.

Możemy teraz zauważyć, że rozum ontologiczny — złoto wydaje się ze względu na swą dynamikę odpowiadać rozumowi epistemologicznemu — monecie prawdziwej w ten sposób, że ta ostatnia znajduje dla siebie pokrycie w złocie logosu. Znaczy to, że scalający podmioty ruch dialektyki odwzorowuje głębinowe *perpetuum mobile* samej ontologii. Ale strzałkę tej implikacji możemy też odwrócić i okaże się wówczas, że dynamika złota — logosu bierze się stąd, iż ludzkie doświadczenie dostąpiło w nim ontologicznej hiperbolizacji.

Widzimy więc, że zarówno „złoto”, jak i „moneta prawdziwa” są wehikułami treści dynamicznych, wyraźnie nawiązujących do czynnego modusu pieniądza jako środka cyrkulacji. W tej funkcji mobilnej jest pieniądz żywą duszą rynku, jego istotny charakter

Dusza...

to bycie w ciągłym obiegu, praca pośrednictwa, która nie zna spoczynku. Stąd też stanie się pieniądź trafnym zobrazowaniem dialektyki: myślenia krążącego od słowa do słowa, dla którego Prawda nigdy nie jest „od razu”, lecz objawia się w zygzakowanym ruchu refleksji oscylującej między podmiotami. Powtórzmy: ciało rynku odżywiane jest przez pieniężny krwiobieg; ta aktywna strona pieniądza przedstawia jego funkcjonalny awers, podczas gdy rewersem będzie stan bierny, modus skarbu — tego skrzepu cyrkulacyjnej krwi. Toteż moneta mimo swej żywotności narażona jest na tezauryzacyjną śmierć, podobnie jak dialektyka — to żywe myślenie, które skonać może z nagłą w dogmatycznej formule. Zauważmy: w symbolu „monety” interferują dwa momenty znaczeniowe: cyrkulacyjny oraz immobilny; stąd przy całej jego przydatności dla zobrazowania dialektyki, trafna pozostaje Hegłowska uwaga, iż „Prawda nie jest jak bita moneta, nie jest czymś gotowym, co można by od razu wsypać do głowy”. Prawda mianowicie nie jest nic warta bez swej pracowitej „drogi”. Czas tej drogi to jej pieniądź — moglibyśmy sparafrazować slogan kapitalistycznej ulicy.

i ciało rynku

Rozum podobnie jak pieniądź ma swój *modus vivendi* czynny i bierny: rozum ma swoją „siłę nabywczą”, jest nią pojęciowe instrumentarium, które pozwala *a priori* zakupić świat fenomenów; rozum to także nabyta wiedza, „nagromadzone poznanie” (mówiąc po kantowsku), podobne pieniądźowi wycofanemu z cyrkulacji — skarbowi.

Skarb
wiedzy

Posiadaczem „skarbu wiedzy” jest oczywiście mędrzec. Uczynmy tutaj mały ekskurs i spytajmy: kto to jest mędrzec, jak ucieleśnia się ten starogrecki kanon?

Prawdziwy mędrzec, natchniony substancjalnym rysunkiem nieba, wiąże swoją syntezę syntez; w gęstych sieciach spekulacji zarzuconych na wodę Wszystkiego błyszczą złowiona już Jedność rzeczy.

Złoto
wszechwiedzy

Przeglądając się w zwierciadle konstelacji mędrzec zapomina o czasie. Nie spieszo mu nigdzie, nie nęci go poznawanie; on sam jest ze złota wszechwiedzy, jak choćby milczący Pitagoras. („Opowiadano, że gdy odsłonięto jego biodro, zajaśniało złotem” — jak polaje Diogenes Laertios). Pitagoras to strażnik najdoskonalszego eterycznego pieniądza: Liczby, dzięki której Kosmos wymienia swoją wielość na jedność, bezkres na granicę, bezformie na ład i kształt, stając się w końcu stezauryzowanym kruszczem wszechgeometrii.

Pitagorejczyk — ten Midas mądrości, jest antytezą jej lumpa — Diogenesa, zawalidrogi w kurzu ruchliwego gościńca. Cnotą cynika nie jest wiedzieć, „jak coś jest”, lecz żyć bez wiedzy, czyli praktykować dumną ignorancję na rozdrożu rzeczy.

Prawem mądrości jest Jedność. Tej Jedności odpowiada porządek skarbcza: pod filarami aksjomatów zalegają esencjalne sztaby wiedzy. Prawem życia jest Wielość: ruchoma mgławica mniemań. Dwa ekstrema: mędrca i jego negatywu, zamykają obszar, w jakim pojawić się może Sokrates — ani bogacz mądrości, ani jej biedak, ale rzutki przedsiębiorca — filozof. To jego pytanie rozrywa ciszę skarbcza i milczenie ubóstwa.

Skarb mądrości to jakby pieniądz bez rynku, życie zaś pozbawione pryncypiów wiedzy to rynek rzucony na pastwę dowolności. Rozziew między teorią a życiem (czyli pieniądzem a rynkiem) zostaje przewyciężony dopiero wtedy, gdy pojawi się rzecznik obu tych sfer, a jego pytanie zainicjuje sztuk hermeneutyki. Oto dzięki Sokratejskim pytaniom wiedza ufundowuje moralia i sprawdza się w życiu, i na odwrót: tylko egzystencjalnie natchniona rozmowa umożliwia ogląd racjonalnych Idei (bo tylko z ziemi widać niebo). Hermeneutyce patronuje Hermes: ruchliwy bóg handlu, skrzydlaty herold niebios, pośrednik krążący między bogami a ludźmi, tak jak Sokrates krąży (w pochodzie fenomenologicznych

Pod patronatem
Hermesa

typów) gdzieś między Pitagorasem a Diogenesem, między milczącym niebem Liczby a gwarnym życiem ulicy.

Talent hermeneutyczny to umiejętność przekładu (wymiany) treści jednego świata na treść drugiego, toteż wymaga on sztuki „wychodzenia z siebie” ku obcemu, czyli dialogowania. Natomiast mędrzec (a także anty-mędrzec) zawsze wycofuje się „w głąb”, już to w głąb milczenia jak Pitagoras, już to — jak Diogenes—cynik — w głąb beczki, choć leży ona w samym gąszczu ludzkiej krzątaniny. Mędrzec uwieczniony w starej anegdocie, zapatrzony w pismo gwiazd wpada do studni, ale — dla nas — jest to bezdenna studnia milczenia. Sokrates natomiast zawsze wychodzi na zewnątrz siebie, bo tylko wyszedłszy można do siebie powrócić z pełnymi rękoma — oto *credo* pracowitego przedsiębiorcy!

Że owa otwartość na świat i gotowość dialogowania są esencjalnie intratne, pokazują skierowane do Diogenesa, anegdotyczne słowa Arystypa: „gdybyś umiał rozmawiać z ludźmi, tobyś nie płukał jarzyn” (tj. nie żyłbyś tak biednie!).

Ulica — ta ojczyzna Diogenesa — jest wedle Sokratesa miejscem heurystycznie uprzywilejowanym, w ludzkim zgiełku poczyna się wszak Prawda. Powstaje jednakowoż pytanie, czy ulica nie niesie niebezpieczeństw, wśród nich najsroźszego: nachalnej głupoty tłumu (czyż to ostatnie nie każe milczeć cynikowi?). Oto przestroga Sokratesa: „Ten, kto się liczy z opinią tłumu, postępuje jak człowiek, który odmówiłby przyjęcia jednej tetradrachmy, rozpoznawszy, że jest fałszywa, a za dobry pieniądz uznałby stos złożony z samych takich fałszywych monet”. I rzeczywiście: rozum wraz ze swoim podobieństwem do pieniądza cierpi na jego słabości: możliwość ukrytego sfalszowania, które sprawia, że traci on swoją moc nabywczo-poznawczą i kursuje na rynku w postaci fałszywego przesądu pokrytego cienką pozłotą prawdopodobieństwa; podobnie skarb

Talent
hermeneu-
tyczny

Zgiełk
i Prawda

Probierze
wartości

wiedzy pokrywa się śniedzią dogmatyzmu, by zarzewieć z czasem w bezmyślności.

Toteż przestrzega Epiktet: „pierwszym i najważniejszym zadaniem filozofa jest to, żeby wyobrażenia poddawać krytycznej ocenie i ograniczać je ściśle i ani jednego z nich nie przyjmować za dobrą monetę, nie przesiawszy go pierwaj przez rzeszoto krytyki. Zwróćcie no tylko uwagę na pieniądz — (...) jakiej to tam nie wynaleźliśmy sztuki i jakimi to tam probierzami nie posługuje się znawca pieniędzy przy sprawdzaniu tychże (...) Tak samo i my się zachowujemy (...)”.

2

Czym grozi
pismo?

Czytamy w Hegłowskiej *Logice*: „Plastyczny wykład wymaga plastycznego zmysłu ujmowania i rozumienia. Ale takich plastycznie podatnych młodzieńców i mężów, (...) takich słuchaczy podążających tylko za istotą rzeczy (jak ich przedstawia Platon) nie można wprowadzić do nowoczesnego dialogu; a jeszcze mniej można liczyć na takich czytelników”. Czytelnik nie jest uczestnikiem plastycznego dialogu, którego miarą byłoby szczere złoto porozumienia. Wszak wypiera je — w czytelnicznym świecie — zdawkowa moneta litery. Już Platon w swoim *Fajdrosie* wskazuje na niebezpieczeństwo pisma dla sztuki rozmawiania. Ustami Sokratesa przestrzega przed martwością myśli zapisanych, która obnaża się, skoro im tylko zadać pytanie, wtedy „milczą” i „wciąż tylko jedno wskazują” — te bezduszne pozytywki zapisu. „Pisane mowy” cyrkulują bezładnie i dlatego są nośnikami komunikacyjnej anarchii: „A kiedy się mowę napisze, wtedy się ta pisana mowa toczyć zaczyna na wszystkie strony i wpada w ręce zarówno tym, którym nigdy w ręce wpaść nie powinna i nie wie, do kogo warto mówić, a do kogo nie”.

Pismo nosi awanturnicze cechy swej proweniencji:

„pisane mowy”, niczym fenicjańskie okręty, ślizgają się po wzburzonej powierzchni zjawisk, nie docierając do głębin Rzeczy Samej.

Zauważmy, że walkę Sokratesa z sofistami można zinterpretować jako walkę z filozofią pisaną. Dla sofistów — dialogujących na rynku pisma — to nie Rzecz Sama (to nie spekulatywne odkrycie, że „Jedno i Wiele...”) animuje filozoficzny namysł, ale stylistyczna etykieta: „jak mówią Eleaci...” czy „podług Empedoklesa...” itp. I znaczy to, że myśl poprzednio tak trafnie wyceniona wedle rozumowego pieniądza, teraz jest określona arbitralnie, wedle „przelicznika” stylistyk którejs z rozlicznych szkół. Sokrates uważa jeszcze, że „wszystko jedno, kto to mówi i skąd on” (czyli z jakiego kramu towar wzięty), ale naprawdę organizuje to już nieodwracalnie dystrybucję myśli. Na rynku sofistycznych „pisanych mów” rozpoczyna się pierwszy kryzys dialektyki. Talent anamnetycznego oglądu zanika, przytłoczony erudycyjnym *dossier* filozoficznych tematów. Astma dialektycznego myślenia poczyna się w „wąskim gardle” komentatorskiej nadprodukcji.

Końcem żywego filozofowania jest, rozpoczynając wszechwładztwo litery, Rzym. Nie bez kozery podaje Vico, iż dla Rzymian „rozumieć” (*intelligere*) nie znaczy w żarliwym *convivium* myśli szukać Istoty Rzeczy, ale „dobrze czytać” (*perfecte legere*). Dodajmy, „dobrze czytać” Greków właśnie. Bo kultura łacińska to kultura czytelników, popularyzatorów greczyzny (mówiąc za Norwidem, greckiego „autora” zastępuje rzymski „wulgaryzator”).

W warunkach tekstowej nadprodukcji stosunek epoki piśmienniczo-czytelniczej do greckiej filozofii jest zaprawiony satyrą (nie przypadkiem *satura* znaczy „mieszanina”, „różnorodność” wyraża więc duchowy przesył). Lukian urządza swoją „wyprzedaż” greckich filozofów i znaczy to, że filozofia uległa gwałtownej dewaluacji. Zeus, zlecający Hermesowi zwołanie kupujących na targowisko, szydzi: „A gdyby

Sokrates
przeciw
sofistom

Rzym: koniec
żywego
filozofowania

kto nie mógł zapłacić gotówką, to zapłaci za rok; ustanowi poręczyciela”. W świecie pisma myślenie przestaje być zadaniem na „tu i teraz”, dlatego boska drwina jest repliką na panujące w nim asekuranctwo: „Gdyby kto nie mógł przeczytać teraz, to przeczyta za rok, poręczy tylko znajomością tytułu”.

Duchowa
nadprodukcja

I czyż nie jest parafrazą Lukianowskiej *Wyprzedaży* cierpka uwaga Kierkegaarda: „Nie tylko w świecie handlu, lecz także w świecie idei nasze czasy rządzą «prawdziwą wyprzedaż». Wszystko kosztuje tak śmiesznie mało, że nasuwa się pytanie, czy ostatecznie znajdzie się jakiś kupiec”. Ten sam Kierkegaard, rozważając nadprodukcję duchowych towarów jako przyczynę ich egzystencjalnej przeceny, pyta: „Pewnego razu w Holandii, gdy korzenie nadmiernie staniały, kupcy zatopili kilka ich ładunków w morzu, aby podnieść ceny. Było to oszustwo dopuszczalne, może nawet konieczne. Czy potrzebujemy czegoś podobnego w świecie ducha?”

Westchnienie
Cycerona

Jednakowoż owo „zatopienie ładunków” przydałoby się już w Rzymie. Posłuchajmy, jak Epiktet prześmiewa tekstową nadobfitość: „Hm, o tym to i Chryzyp pisał w sposób zadziwiający w pierwszej księdze dzieła *O rzeczach możliwych*. A swoją drogą napisał o tym rozprawę również Kleantes, ano i Archedemos, toż i Antypater, a to nie tylko w swej księdze *O rzeczach możliwych*, lecz także w traktacie *O twierdzeniu królewskim*”. A sam Cyceron — ojciec rzymskiej kultury wzdycha: „Nie wiem, jak to się stało, że nie można powiedzieć żadnej, nawet największej niedorzeczności, która by nie była już powiedziana przez jakiegoś filozofa”.

Nie dziw więc, że od czasów Cycerona refleksja na temat duchowej nadprodukcji sama na własną nadprodukcję zdążyła zachorować. Toteż — aby nie zepsuć sobie wyobraźni nadmiarem cytatów — ograniczmy się do zapamiętania niezrównanej anegdoty Vikiańskiej:

Otóż Giambattista Vico, syn niegdyś tego księgarza, doznał w młodości ciężkich obrażeń głowy, przy czym sceneria tego wydarzenia była niemal symboliczna — chcąc podać klientowi żadaną przez siebie książkę, runął z wysokiej drabiny. Nie wiedzieć, czy w chwili upadku błysnęła mu ponura myśl o tyranii — że posłużymy się Norwidem — „Panteizmu-druku”, dość że w swojej *Autobiografii* Vico z emfaticzną przestrogą zwraca się do potomnych, iżby „nie obciążać księgami republiki literackiej, która nie udźwignęłaby zbyt wielkiej ich masy”.

Poszkodowany
Vico
przestrzegał

Nowożytność zignorowała całkowicie to ostrzeżenie, ale też i nowożytnik (nauczony przykładem Herkulesa) nie kwapi się do wysiłku bibliotecznego Atlasa, podtrzymującego antykwareczne sklepienie. To znaczy: milsze mu bezceremonialne używanie zasobów tradycji niżli nabożne trwanie przy jej pamięci. Albo jeszcze inaczej: więcej daje ruchliwe zajęcie maklera na giełdzie lektur niżli kustosa w dyskursywnym muzeum.

Znów więc pojawia się kwestia pieniądza: tym razem „wczesnokapitalistycznego” pieniądza giełdy i przetargu, którego pionierski patos oddaje symfonia wolnej konkurencji z leitmotivem nagłego krachu.

Dysponentami tej waluty są ci, którzy — jak uczy jeden z *Paradoksów o aktorze* Diderota — „będąc niczym są wszystkim”, czyli w języku naszej problematyki: będąc wyzutymi z esencjalnego pieniądza Greków (który zapewniał eidetyczną konkluzywność ich rozmowom) mogą „być wszystkim” (tzn. uprawiać dialog *ad libitum*) dzięki zakumulowanej tradycji wzorów i tematów, tj. zasobni w pieniądź wykształcenia.

Być wszystkim to nie
znaczy być
kimś

Parafrazą owego „będąc niczym są wszystkim” jest Marksowska myśl: „Czego nie jestem w stanie zrobić jako człowiek, to jestem w stanie zrobić przy pomocy pieniądza”.

To pieniądź, czyli wykształcenie przydaje ludzkiego

W świecie
wykształcenia

oblicza; a nawet — powiemy radykalniej, odwracając oświeceniowe „styl to człowiek” — człowiek to styl jego bycia w czytelniczym *milieu*. Podczas gdy pieniądź Rozumu sprzyjał komunikacyjnej wspólnotcie (choć niewykluczone, że był to „komunizm z nędzy”) — to pieniądź wykształcenia — który umożliwia każdemu konsumpcję *à la carte* dowolnego zestawu lektur — staje się raczej „powszechnym środkiem separacji”.

Rozmówcy wpisani w topografię mieszczańskiego kapitalizmu wchodzą z sobą w kontakty nie zobowiązujące ideowo, konfiguracje znikliwe i hybrydyczne. Wszyscy tam — jak np. u Diderota — filozofują: sługa i jego pan, wykwintni goście salonowi, lekarz i kokietka; pośród frywolnych figur aluzji i paradoksów uprawia się dialogowy promiskuityzm. Sytuacja taka nie gwarantuje komunikacyjnego zysku, ale ludzie rozmawiają wciąż — niejako dzięki mentalnemu roztargnieniu: „nigdy nie rozumiemy się całkowicie, nigdy nie jesteśmy całkowicie zrozumiani; zawsze jest czegoś za dużo albo za mało; język nasz jest zawsze powyżej albo poniżej naszego doznania. Często zdajemy sobie sprawę z różnicy w naszych sądach, tysiąc razy częściej jej nie dostrzegamy i na szczęście nie możemy dostrzec (...)” (Bordeu do panny de Lespinasse).

Dialogujący w świecie wykształcenia mają tu niby swój duchowy iloczyn: mnogość tekstów, ale korzystają z nich wzorem Diderota, który powiada: „to kramy, gdzie zaopatruję się w śmieszne maski”. Pieniądź wykształcenia, ruchliwy niczym żywe srebro, inicjuje teatrum przemienności i wszechwcieleń. Jego świat jest totalnie „wywrócony na opak”, każdy uczestniczy w jego nieznużonej pantomimie kondycji i nawet „król jest błaznem błazna”.

Bohaterem tego świata będzie świadomość wykształcona (Hegel nazwie ten typ „próżnością wykształcenia”, a za jego literackie ucieleśnienie uzna kuzynka Rameau), leseferystyczna względem naiwnego dy-

Kuzynek
Rameau

daktyzmu etyk; ona to jako rentier erudycji odda się rozrywce *esprit de finesse*. Oto co mówi ustami Diderota: „Zabawiam się sam ze sobą (...), zdając umysł swój jego swawoli; pozwalam mu ścigać pierwszą myśl, która się zjawi, mądrą czy szaloną, jak to w allée de Foi czynią nasi młodzi nicponie ścigający kurtyzanę (...) Myśli moje to moje dziewczynki”.

Nie dziwo, wykształcenie podobnie jak pieniądź jest „wielkim rajfurem”, które to określenie Marks z upodobaniem za Szekspirem powtarza.

Z *Rękopisowego passusu* dowiadujemy się rzeczy najważniejszej: iż karnawałowy wymiar pieniądza jest szminką dla alienacyjnego. „Wywracanie na opak i podmienianie wszystkich właściwości ludzkich i przyrodniczych, łączenie przeciwieństw; ta boska moc pieniądza tkwi w jego istocie jako w wyobcowanej i alienującej się istocie gatunkowej ludzi”.

Świat mieszczańskiego dialogu odsyła do metaforyki pieniądza nie ze względu na funkcję tegoż jako pośrednika czy Uniwersalnego Ekwiwalentu, lecz ze względu na jego rolę „podmienną” jako demiurga rynkowego karnawału. Wszelako ten karnawał nie służy już i nie może służyć porozumieniu w świetle substancjalnej zasady, lecz tylko zapala lampiony libertynizmu, pod którymi w chowanego bawią się myśli i ludzie.

Pionierski kapitalizm odznaczał się jeszcze karnawałowym przyodziewkiem; wyzwoliwszy — jak pisze Bachtin — nie tylko ludzi, ale również idee z „hierarchicznych izolatek” feudalizmu spowodował gwałtowną dyfuzję międzyludzkiej aktywności. W tym sensie Bachtin powiada, iż „kapitalizm, podobnie jak «stręczyciel» Sokrates na rynku ateńskim, patronował obcowaniu ludzi i idei”.

Cóż jednak wspólnego może mieć ateńska agora i mieszczański Saint-Germain? Czyż może je wypełniać ten sam karnawał? Bo przecież gdy warunek

Mieszczański
dialog
i metaforyka
pieniądza

... pod batutą pryncypów; to raczej kako-
... subiektywnych opcji, awantura zatimizowa-
...nych interesów wypełniająca papierową wieżę Babel.

3

Bogactwo zrodzone z pisma roz-
sądziłoby niechybnie sam róg Amaltei — czyż roz-
mnażając się tak nie zapada na „złą nieskończoność”? Lęk przed nią odzywa się już w epoce aleksandryjskiej, która uruchomiła naukowy kombinat starożytności — Bibliotekę. Z epoki tej dociera do nas anegdotyczne pytanie Ptolemeusza, jakie był zadał Euklidesowi: „Czy jest *krótsza* droga poznania geometrii niż poprzez zapoznanie się z *Elementami*?”. Odpowiedź Euklidesa była surowa: „Nie ma królewskiej drogi do wiedzy!”. Tę właśnie odpowiedź przywołuje Hegel w swojej *Logice* (a pamiętajmy, że ze względu na książkowy boom, XIX stulecie to jak gdyby druga epoka aleksandryjska) i w nowym kontekście znaczy to: jedyną drogą do filozofii jest zgłębienie tego, co napisano.

Na czym polega więc praca filozofa-teoretyka, skoro jego ojczyzną jest teraz tekstowa metropolia kultury? Gdy minie już jej roгатki i na próżno szukać będzie wygodnego gościńca, czyżby miał puścić się w okreśną wędrówkę poprzez labirynt dzieł, usianą zakrętami i ślepyimi zaułkami, i czyżby dopiero u końca przyrzeczona miała mu być nagroda: spojrze-

i tekstowe
metropolie
kultury

I znaczy to, dla nas, że większy był tam, gdzie Rzec Sama objawiała się jej prot-agonistom, nieuczonym, choć przepełnionym archetypiczną pamięcią; gdzie błyszczały złote żyły eureka; gdzie, wreszcie, rozpoznała się „pierwotna akumulacja” filozoficznego kapitału: owe pierwsze imiona i pierwsze cytaty — erudycyjne czeki porozumienia. Zmarniał ów udział wówczas, gdy postępująca w historii akumulacja duchowych bogactw zyskała „osobowość prawną” powszechnodziejowego koncernu Nauki (w niemiecko-idealistycznym sensie tego słowa), koncernu, który chce całą rzeczywistość kupić *für sich* na pojęciową własność. Udział ów tym bardziej mizernieje, im bliżej jest dziejowego eschatonu.

„Źródłisko
tradycji”

Wszelako jak koniec ów rozumieć, skoro przypomni się zawarty w *Wykładach z historii filozofii* eskalacyjny pogląd Hegla na tradycję: „Tradycja to nie posąg nieruchomy, lecz (...) wzbierający potok, olbrzymiejący w miarę, jak oddala się od swego źródła”. Odpowiedź jest jedna: „Źródłisko tradycji” to po prostu „koniec historii”. To miejsce zapośredniczenia dwóch wymiarów kultury: historii i tradycji. Ta pierwsza jest czasem przedmiotowej akumulacji, bogacenia się Ducha. Gdy odnajdzie on siebie w kulturowej ekstensji, gdy miast być utajonym akumulacyjnym ośrodkiem, stanie się samojawnym dysponentem — nastąpi jego *exodus* ze świata historii (negatywnego i polifonicznego). Nastąpi *exodus* Ducha, który jako posiadacz Wiedzy Absolutnej dekretuje nowy wymiar kultury: tradycję.

Gdy historia akumuluje poznanie, tradycja je kapitalizuje, tj. czyni podmiotem samozwrotnej cyrkulacji przynoszącej bezustannie „wartość dodatkową” refleksyjności.

Jeśli Hegłowska *Fenomenologia ducha* jest opisem drogi do Wiedzy Absolutnej, czyli logiką historii, to Hegłowska *Logika* nie może być niczym innym niż logiką tradycji, a więc logiką jej kapitalizacyjnego mechanizmu. Toteż musimy „poprawić” autora *Ka-*

pięta, który w swej *Rękopisowej* krytyce Hegla powiada: „Logika — pieniądz ducha, myślowa, spekulatywna, wartość człowieka i przyrody”. Logika — dla nas — to raczej pieniądz skapitalizowany, czyli kapitał ducha.

Przyjrzyjmy się tej analogii: Pieniądz jest, jak wiadomo, punktem wyjścia i dojścia, przyczyną i celem każdego ruchu kapitalizacji; jego uprzedmiotowienie (realizacja) jest jedynie pośrednim etapem w procesie jego samopomnażania. Podobnie myślenie jest w *Logice* początkiem i końcem każdego procesu, w którym wiedza przyrasta o samowiedzę; myśl zapuszcza się w innobyt po to tylko, by wrócić wzbogacona, tzn. dojść do pojęcia.

Proces kapitalizacji tradycji objęty jest przez pojemny Hegłowski termin: *Er-innerung*. Duch Absolutny (właściciel Wiedzy Absolutnej, czyli kapitału Logiki), wielki kapitalista historii, przedsięwzięcie reprodukcji samowiedności — kapitalistyczne zadanie myślenia brzmi teraz: Poznać to, co znane! Antycypuje gdzieś Hegla Goethe: „To, co rozumne, zostało już pomyślane; trzeba tylko spróbować przemyśleć to raz jeszcze”.

Cykl totalnego przemyslenia zamyka koło Prawdy: w historii stającej się, ale widocznej dzięki perspektywie tradycji (owemu „obróceniu żrenicy w spak”). Bo Prawda to koło łączące historię z tradycją.

Wszelako, gdy zamknięty w to koło dyskurs po Sokratejsku „ściągniemy na ziemię”, okaże się, że mamy do czynienia z zawsze otwartym, gdyż językowym, a więc wewnątrz-światowym bytem Hegłowskiego Systemu. Bo choćby język — onegdaj żywioł majeutycznego wielogłosu — miał w *Logice* służyć temu, by „Idea mogła słyszeć samą siebie”, to jest to przecież ludzki język — choćby niejawnie — kierujący się ku jakimś uszom uczyszającego swej uwagi „wierzyciela”.

Jakież jest ten ostatni w świecie, w którym ziścił się *Drang zum System*?

Duch — wielki
kapitalista

Przed odpowiedzią na dramatyczne to pytanie uczynmy dygresję kantowską: Otóż Kant wskazuje na degenerację myślenia indywidualnego w świecie rządonym przez Banki Encyklopedii; w Kantowskiej specyfikacji owa degeneracja to kryzys „poznania racjonalnego (*cognitio ex principiis*)” wobec nadmiaru „poznania historycznego (*cognitio ex datis*)”.

Jeśli przełożyć ten konflikt na język Marksowskich terminów: „poznanie racjonalne” to po prostu „praca żywa” przegrywająca w konkurencji z „poznanie historycznym”, czyli „pracą nagromadzoną”. Frustrację myślenia indywidualnego (którego niedościgłym artystą był ongiś Sokrates) w świecie teoretycznie zmonopolizowanym przez Wieczysty Koncern Systemu (a banalne to spostrzeżenie, że w świecie klasyki nie każdy ma prawo filozofować!) znajdują paralelę w owej niezbywalnej więzi pomiędzy kapitałem a armią bezrobocia.

Bezrobocie jednostki w sytuacji, w której System zmonopolizował teoretyczne instrumentaria, oznacza, że jest ona zawsze gotowa sprzedawać najemną siłę czytającego przemysłowca, choćby nawet pragnęła myśleć na własny rachunek. Duchowy plebs pojawia się w różnych postaciach: od rewolucjonistów Nowego, którzy jednak nie potrafią wydostać się z więzień teoretycznego paradygmatu; po defraudantów-plagiatorów przebranych w rynsztunek rebelii (jak choćby neohegliści, o których Marks powiada, iż „żyli z eksploatacji ducha absolutnego”). W pobliżu obydwu tych typów pracuje cichy urząd egzekutywnych czynowników: strażnicy „źródeł”, uwierzytelniacze owego „co filozof miał na myśli”, kontrolerzy stanu hipoteki Dzieła, jego zadłużeń i zapożyczeń, protokolanci sporów o Dzieło, polemik z nim itp.

Na pierwszy rzut oka wszystkie te typy myślenia można określić jako satelitarne wobec Gigant-Dzieła. Czyż jednak nie powoduje takim określeniem ma-

Duchowy
plebs...

i Gigant-
Dzieło

giczny schemat myślowy, który Marks nazwał „cudem samorodności kapitału”, a który kapitalistycznej ulicy każe wierzyć, iż kapitał to metafizyczny *primus motor* poruszający wszystkie sfery interesu! Bo Gigant-Dzieło wydaje się zamkniętym absolutem tylko dopóty, dopóki — chcąc nie chcąc — zapomina się, że krąży ono po orbicie społecznej recepcji, między *perihelium* uznania a *aphelium* niepamięci.

4

U greckich filozofów metafora pieniądza czy rynku stanowiła odkrycie poetyckiego myślenia, które — ekstrapolując doświadczenie ekonomiczne na całość Kosmosu — umożliwiło jego oswojenie i ucłowieczenie.

Nowożytność zachowuje tę metaforę w mocy, ale gdy poprzednio była ona wyrazem uniwersalistycznych dążeń ludzkich, to teraz będzie efektem uniwersalnego zasięgu wyzwolonej spod ludzkiej kontroli ekonomiki.

To nie poeta nazywa świat „pieniądzem” czy „rynkem”, to ów świat napada na niego jako rynek pieniężny. Toteż uniwersalność ekonomicznych metafor to — dla poety — ni mniej ni więcej tylko wszechobecność ekonomicznej prozy.

Dlatego może oburzać się Norwid:

„Grosz? — że symbolem już; harmonią?... — targi!”.

Poeta i świat