

Krzysztof Hoffmann

## Widmo. Instrukcja obsługi (pierwsze uruchomienie)

*Przebóg, widmo kroku rusza!*

(A. Mickiewicz, *Dziady*. Cz. II)

### 1. Charakterystyka ogólna, zasadnicze funkcjonalności

Czy można jeszcze bać się duchów w epoce radykalnego, technonaukowego, zlaicyzowanego odczarowania świata? Czy pozostało jeszcze coś strasznego w duchach? Być może najbardziej niesamowitą (we Freudowskim sensie tego słowa, *unheimlich*) rzeczą byłoby, gdyby (w kontrze do naszej niewiary w duchy) jakiś się zjawił. Lęk przed tym, co nie ma prawa nastąpić, a zatem strach wbrew możliwości strachu, jest jak najbardziej w duchu duchów – jest widmowy.

Polska kariera pojęcia „widma” właśnie się rozpoczyna. Jak to bywa w przypadku polskich mód humanistycznych, jej głównym medium (słowo to należy czytać, mając w pamięci zarówno kontekst nośnika komunikacji, jak i wymiar spirytualistyczny) jest przekład [Wilczyński 1998]. Mowa o tłumaczeniu jednej z najbardziej wpływowych książek z późniejszego okresu pisarstwa Jacques’a Derridy, *Widma Marksa*. Choć trzeba przyznać, że – ponownie zgodnie z polską tradycją humanistyczną – przekład jest spóźniony o bez mała ćwierćwiecze (oryginał francuski został opublikowany w roku 1993, tłumaczenie na język angielski

pojawiło się rok później<sup>1</sup>), o istotności pozycji świadczyć mogą dwie inne książki opublikowane w Polsce prawie równolegle do przekładu, lecz wyprzedzające go. W kolejności publikacji to *Widmontologie nowoczesności* Jakuba Momry [Momro 2014] i *Widmontologia* Andrzeja Marca [Marzec 2015]. Wylczenie zresztą można kontynuować<sup>2</sup>. Cel niniejszego tekstu jest ściśle propedeutyczny: dostarczyć elementarnej wykładni Derridiańskiego terminu oraz jego zasadniczych cech.

Ryzykując spore uproszczenie, można powiedzieć, że pojęcie „widma” niesie ze sobą trzy zasadnicze cechy, które – choć nie wyczerpują zagadnienia – ukazują wysokość stawki, o którą gra Derrida. Owe trzy właściwości to: a) spektralizacja wszelkiego bytu; b) spektralizacja czasu, który staje się czasem *out of joint*; c) asymetria efektu wizjera.

a) Pojęcie „widmontologii” jest niedoskonałym (a zarazem pomysłowym) tłumaczeniem francuskiego *l'hantologie*. Inwencja przekładowa jest odpowiedzią na inwencję Derridy. *L'hantologie* jest bliskim homofonem *l'ontologie*, ontologii. Widmontologia zatem to, z jednej strony, nowa nauka o bycie (widmowości każdego bytu), ale, z drugiej, nowość nie oznacza tu cięcia, zerwania. Obecność ontologii w widmontologii jest miarą pamięci o niej i jej dziedzictwie, ukazuje także fundamentalność zamierzenia filozofa [Zaluski 2016: 284]. Wystarczy bowiem zadać pytanie „Jak widmo jest?”, aby zobaczyć złożoność problematyki. Przede wszystkim: czy widmo w ogóle jest? Jeśli tak, to czy jest tylko widmem czegoś,

- 1 Moda na widma w świecie anglojęzycznym była zatem siłą rzeczy wcześniejsza i po części możemy tylko na nią odpowiadać. Jej efektem były zarówno wieloaspektowe, interdyscyplinarne publikacje [Buse, Scott 1999], jak i książki poświęcone w całości *Widmom Marksa* [Sprinkler 1999]. Jednocześnie parę lat temu blogger „Guardiana” również dostrzegł rozpanoszenie się mody na ten aspekt myśli Derridy, tym razem w internecie, i stwierdzał, że „widmontologia jest prawdopodobnie pierwszym poważnym trendem w teorii krytycznej, który rozkwitł on-line” [Gallix 2011].
- 2 Warto chociażby wspomnieć o dwóch konferencjach, w tytułach których pojawia się pojęcie „widma” bezpośrednio inspirowane myślą Derridy; to *Widma Derridy* (11-12.01.2016, Uniwersytet Warszawski) oraz *Widma – anachroniczne czytanie sztuki* (14-15.10.2016, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), albo o tematycznym numerze „Czasu Kultury” 2013 nr 2.

czy samo jest jakimś bytem? Czy można pomyśleć widmo bez tego, czego jest widmem?

[W]idmo jest paradoksalnym wcieleniem [...]. Staje się ono pewną „rzeczą”, którą trudno nazwać: ani duszą, ani ciałem, a zarazem i jedną, i drugą [...] nie wiemy, czy [...] to coś *jest*, czy istnieje, czy odpowiada jakiejś nazwie i czy ma jakąś esencję. [Derrida 2016: 24]

Tak rozumiane przemodelowanie ontologii wymagałoby jednak poważniejszego rozwinięcia, a dla niniejszej opowieści ma jednak mniejsze znaczenie. Warto niemniej zaznaczyć, że widmontologia wpisuje się rzecz jasna w szereg innych Derridiańskich terminów antymetafizycznych: poczynając od krytyki metafizyki obecności, przez filozofię śladu i różnicy, po przepracowanie pojęcia teleologii, a wraz z nim demokracji, sprawiedliwości i polityczności.

W żadnym momencie omawiania widma nie można zaniedbać ostatniego wymienionego przed chwilą aspektu. Wymiar polityczny jest immanentny dla Derridiańskiej analizy widmontologicznej (choć niekoniecznie przeszczepia się go na wszystkie aplikacje tej perspektywy, o czym w drugiej części niniejszego tekstu). Tytuł książki, w której pojawia się po raz pierwszy, czyli *Widma Marksa*, został oczywiście zaczerpnięty ze słynnego pierwszego zdania *Manifestu Partii Komunistycznej*: „Widmo krąży po Europie – widmo komunizmu” oraz całego szeregu widm i duchów (nie ma jednego widma) panoszących się w pismach autora *Kapitału* [Marks, Engels 1962]. I choć niniejszy tekst skupia się raczej na pierwszej części tytułu (*Widma*), to trzeba pamiętać, że korzenie pojęcia mają ścisły kontekst polityczny. Podkreślają go również autorzy przedmowy do angielskiego wydania książki, zaznaczając, że esej ten jest odpowiedzią na konkretną sytuację – zaproszenie na konferencję o perspektywach marksizmu po klęsce pewnych określonych dwudziestowiecznych utopii politycznych [Magnus, Cullenberg 1994]. Według Derridy po upadku Związku Radzieckiego marksizm (który w żaden sposób nie jest tożsamy ani synonimiczny z komunizmem) powinien nieustannie, ze

zgrzytem łańcuchów, w poświęcie czerwonego księżycza dręczyć liberalny kapitalizm, ponieważ może stać się zaczynem realnego oporu i odporu wobec różnorodnych form kapitalistycznych nadużyć i aporii. Ten zaczyn ma szansę zrodzić ducha „nowej Międzynarodówki”, to jest „głębokiej, projektowanej przez długi czas przemiany międzynarodowego prawa, jego pojęć i pola jego działania” [Derrida 2016: 143]. Tym samym widmontologia sprzeciwia się filozofii fetującej na uczcie liberalnego kapitalizmu, na przykład w jej wersji ferowanej przez słynny *Koniec historii* Francisa Fukuyamy, który Derrida nazywa „żenującym produktem ubocznym” myśli Kojève’a, na dodatek napędzanym „falszywym sofizmatem” [Derrida 2016: 101, 110]. Potrzeba nowej Międzynarodówki wynika z rozpoznania dziesięciu plag, do których doprowadziła aktualna geopolityka ekonomiczna – są to: 1) bezrobocie, 2) wykluczenie bezdomnych, 3) wojna ekonomiczna wewnątrz i wobec Unii Europejskiej, 4) chaos wynikający ze sprzeczności wolnego rynku, 5) zadłużenie zagraniczne, 6) handel bronią, 7) rozprzestrzenianie się broni nuklearnej, 8) wojny wewnętrzne, 9) państwa-widma, które tworzą mafie i kartele narkotykowe, 10) a przede wszystkim stan prawa międzynarodowego [Derrida 2016: 138-142]. Jednak postulat nieustannej pracy wynikający ze zobowiązania wobec dziedzictwa marksizmu i wobec pokoleń, które dopiero mają nadejść, nie byłby możliwy bez odmiennego zdyskursywizowania wymiaru czasowości.

b) Zasadnicze przesunięcie w obrębie pojęciowości dokonuje się bowiem w wymiarze temporalnym. Skoro w widmie najbardziej niesamowite jest to, że pomimo naszej możliwej niewiary w duchy, nie możemy powiedzieć, że duchy absolutnie nie istnieją (bo przecież ich samo wyobrażenie zawiesza nas pomiędzy sądem dotyczącym życia i śmierci, faktyczności i wirtualności), musimy w jakiś sposób wpuścić je do naszego świata (a dokładniej rzecz ujmując, pogodzić się z myślą, że mogą do niego wtargnąć nieproszone). W przeciwnym wypadku, podobny los wykluczenia musiałyby podzielić również same koncepty przyszłości i przeszłości. „Nikt nie powie, że przyszłość jest nierealna. Nikt też nie powie, że przeszłość, choć już nie istnieje, nie jest realna” [Lucy 2004: 111]. Są raczej jednocześnie rzeczywiste i nierzeczywiste –

w niemożliwej terażniejszości rozpiętej pomiędzy tym, czego już/ jeszcze nie ma.

W sukurs przychodzi tutaj filozofowi dwa początki słynnych tekstów, które tak naprawdę są tylko początkami w sensie fabularnym/narracyjnym, a nie genetycznym. O jednym utworze była mowa, to *Manifest Partii Komunistycznej*; wyrażenie „widmo krąży po Europie”, jakkolwiek utrzymane w czasie terażniejszym, nie oznacza bowiem, że komunizm uzyskał swą spełnioną postać. W większym stopniu to wizja, która oznacza (onto)logiczną potencjalność przyszłości: „widmo jest zawsze przyszłością [*l'avenir*], zawsze dopiero ma nadejść [*à venir*] nie uobecnia się inaczej niż jako to, co mogłoby nadejść [*venir*] lub powrócić [*re-venir*]” [Derrida 2016: 74]. Oto przyszła terażniejszość. Drugim tekstem jest *Hamlet*, zaczynający się od zjawienia się ducha króla; mówi Marcellus: „Tak to dwa razy punkt o teje samej / Godzinie przeszło marsowymi kroki / To widmo mimo naszych posterunków” [Szekspir 1973: 10]. Duch zmarłego ojca Hamleta przychodzi ponieważ domaga się od współczesnych zemsty, ale przyjść może tylko dlatego, że należy do przeszłości. Nie ma widma, którego zjawienie się byłoby absolutnym początkiem, które wydarzyłoby się pierwszy raz, ponieważ w odniesieniu do widma, pierwszy raz jest zawsze powtórzeniem: „widmo jest zawsze tym, co powraca [...] ponieważ zaczyna ono od powrotu” [Derrida 2016: 32]. Oto przeszła terażniejszość. Widmo jest aporetycznym punktem, w którym krzyżują się dwa porządki czasowe, i prowadzi w ten sposób do rozspojenia koncepcji czasu. Tak też między innymi filozof czyta Hamletowską frazę, która regularnie nawiedza *Widma Marksa* (w tymże samym eseju powie, że istnieje bezpośrednia bliskość arcydzieła i widma [Derrida 2016: 43]): „*the time is out of joint*”. Zdanie, oddane przez Paszkowskiego jako „Świat wyszedł z formy” (przypomnijmy dla ścisłości, że Hamlet wypowiada je zaraz po próbie egzorcyzmu: „Ukój się, ukój, rozdrażniony duchu” [Szekspir 1973: 41]), stanowi katalizator długiej medytacji na temat wyłaniającej się z myślenia o widmie „radikalnej niewczesności” czy też „anachronii”, oznaczających „rozspojenie w samej obecności tego, co obecne i terażniejsze, rodzaj niewspółczesności ze sobą czasu terażniejszego” [Derrida 2016: 53].

Derrida wyraża ów splot przeszłej i przyszłej terażniejszości w figurze innego. Widmo, jako to, co inne (wobec bytu, *ego*, świadomości, wiedzy, podmiotu, ideologii, ontologii itd.) i tak samo jak każdy inny, domaga się od nas sprawiedliwego (to kluczowy termin) potraktowania. Jedno dłuższe przytoczenie, w którym można zobaczyć, że możliwość sprawiedliwości, tak, jak widzi ją dekonstrukcja, pociąga za sobą rekonceptualizację stosunku czasowego do innego, ponieważ oznacza relację

[...] do tego, co powinno się [...] oddać jednostkowości innego, co powinno się oddać innemu jako temu, kto mnie poprzedza i wyprzedza w sposób absolutny, a ściślej heterogenicznemu charakterowi tej *uprzedniości* – która niewątpliwie oznacza coś, co przychodzi przede mną, przed wszelką terażniejszością, a zatem przed wszelką przeszłą terażniejszością, ale też coś, co z tego samego powodu nadchodzi z przyszłości lub nadchodzi jako przyszłe: jako samo nadejście zdarzenia. [Derrida 2016: 57]

W ten sposób do logiki widma dołącza fundamentalne dla etycznego wymiaru dekonstrukcji pojęcie „zdarzenia”; to, co zdarza się prawdziwie, przekracza wszelki horyzont oczekiwania, jego nadejście nie może zostać ani zadeklarowane (w porządku konstatywnym), ani też sprokurowane (w porządku performatywnym), jest absolutnie nieobliczalne i nieprzewidywalne, i tak też oto warunkiem koniecznym zdarzenia jest jego bezwarunkowość [por. Derrida 2015].

Dekonstrukcja terażniejszości dokonana przez widmo oraz filozofia zdarzenia prowadzą do pojęcia „mesjaniczności bez mesjanizmu”. Paradoksalność tego quasi-religijnego stwierdzenia dobrze rozsupłuje Kevin Hart:

Podczas gdy historyczny mesjanizm dokonuje kalkulacji nieznanego i przyszłości, mesjaniczność odnosi się do struktury naszej egzystencji i zakłada otwartość na przyszłość, której nigdy nie można przewidzieć ani wpisać w horyzont znaczenia. [Hart 2004: 59]

Derrida odróżnia *le futur* (ang. *future*), przyszłość, którą możemy zaplanować i rozplanować (umówiona wizyta w naszym domu, sprawiedliwy wyrok sądu), od *l'avenir* (ang. *to come*), przyszłości, której aporetyczną kondycją jest niemożność jakiegokolwiek przygotowania się na nią, czyli przyszłość zdarzenia (nagle nadejście Gościa, ostateczna sprawiedliwość demokracji, przyjście mesjasza pisanego małą literą, to znaczy sama możliwość jego nadejścia, wreszcie – zjawienie się widma [por. Derrida 2016: 74]). Mesjaniczność jest zatem *strukturalnym* (a nie genetycznym czy genealogicznym) warunkiem naszej zgody na to, aby przyszłość mogła nas prawdziwie zaskoczyć. Nie jest kategorią religijną, ale egzystencjalną. Oznacza potrójną dyspozycję podmiotów, na którą składają się niewczesność (wynikająca z asynchronii), konieczność (etyczna) i „oczekiwanie bez horyzontu oczekiwania” [Momro 2014: 492-493].

c) Na koniec tej krótkiej i siłą rzeczy niewyczerpującej tematu charakterystyki widma, warto wspomnieć o ostatnim narzędziu myślowym (którego mechanika wprost wynika z wcześniejszych uwag): „efekcie wizjera” (w przekładzie Załuskiego). Pisząc o *l'effet de visière* (które Marzec oddaje jako „działanie przyłbicy” [Marzec 2015: 207], a Momro jako „efekt zasłony” [Momro 2014: 473]), Derrida wykorzystuje fakt, że w *Hamlecie* zjawa ojca zawsze przybywa odziana w zbroję. Nie wiadomo, czy zbroja ta jest częścią samego widma, czy też może tylko protetycznym kostiumem, za którym skrywa się widmo właściwe. Niemniej to właśnie szczeliny w wizjerze pozwalają widmu patrzeć na świat (nawet jeśli to zbroja jest widmem i nie ma nic poza nią), samemu nie będąc postrzeganym. Nie chodzi o kolejną spekulatywną komplikację konceptualną, efekt wizjera jest po prostu poręczną metaforą. Oznacza ona, że, po pierwsze, w widmie zawsze będzie znajdował się pewien pierwiastek nierozpoznania (zagadki, tajemnicy, niemożliwego do spenetrowania poznaniem pancerza), które Derrida nazywa „sekretem”; po drugie, że relację z widmem cechuje (raz jeszcze) zawsze już pewna asymetria, która wynika z zaburzenia czasowości terażniejszości – strukturalna anachronia widma jest miarą tego, że widmo zawsze uprzedzi nasze myślenie o nim. Nawiedzenie widma nigdy nie jest stosunkiem partnerskiej równości;

z duchem nie można się zaprzyjaźnić (Casper, wybacz!), ten, kto jest widmem w zbroi, nie pozwoli się okiełznać za pomocą spojrzenia, pozostanie inny wobec naszego wzroku, co oznacza również, że będzie innym wzroku [Marzec 2015: 207]. Filozof ujmuje to w zaskakująco prostych słowach:

[...] widmowy *ktos inny patrzy na nas* [...], poza wszelką synchronią, [...], w swej absolutnej uprzedniości [...] oraz asymetrii [...]. Prawo [...] stanowi tu anachronia. *Efekt wizjera*, [...] polega więc na tym, że czujemy, iż jesteśmy obserwowani przez spojrzenie, z którym nasze nigdy się nie skrzyżuje. [Derrida 2016: 26]

## 2. Możliwe zastosowania, zalecenia w użytkowaniu

Pomimo wysoce spekulatywnego charakteru rozważań Derridy oraz tego, że pojęcie „widmontologii” oznacza również widmową naturę każdego bytu, znalezienie prostych przykładów spektralizacji naszej rzeczywistości nie jest wcale trudne. Najbardziej oczywisty jest w tym kontekście rozwój współczesnych teletechnologii prowadzący do najłatwiej zauważalnych przemian ontologicznych. Sama eksplikacja pojęcia „wirtualnej rzeczywistości” przeprowadzona w dekonstrukcyjnym duchu mogłaby być jednym ze znaczeń widmontologii. Czym jest rozproszony, sieciowy awatar? Czy odcieleśnienie podmiotu pozwala jeszcze posługiwać się terminem „podmiot”, skoro gest deiktyczny („oto ja”) wydaje się jedną z podstawowych charakterystyk tradycyjnego modelu antropologicznego, cechą widma zaś jest „zamieszkiwać tam, gdzie go nie ma, nawiedzać jednocześnie wszystkie miejsca, być *atopiczne*” [Derrida 2016: 218]? Derrida pisze o tym, że nasza epoka charakteryzuje się „ogólną dyslokacją”, w której przemieszczeniu ulegają „miejsca kochanków, rodzin i narodów” [Derrida 2016: 270]. Wydaje się, że wyrażenie i praktyka „wirtualnego seksu” dobrze ukazują przesunięcie w obrębie seksualności, w której fizyczne połączenie i konieczność obecności kochanków zostało zastąpione wymogiem posiadania łącza sieciowego, a powierzchnia skóry przekształca się w powierzchnię ekranu. Sama metafora



„sieci” też przestała dobrze oddawać nasze obcowanie z internetem; w momencie, gdy za pomocą sygnału telefonii komórkowej internet przenika nasze otoczenie, budynki i ciała, a smartphony, tablety i smartwatche stanowią jedynie interfejsy umożliwiające jego z-jawienie się, chwilowy spektakl spektralnej obecności, metafora „widma” zdaje się o wiele bardziej na miejscu.

Oczywiście spektralizacja nie wiąże się tylko ze współczesną rewolucją cyfrową ani też nie jest jedynie owej rewolucji efektem, jej przejawy można śledzić również w ujęciu diachronicznym. Spekulatywną linię widmontologizacji podmiotu można przeprowadzić od Freudowskiego rozpoznania trzech traum dekonstruujących narcyzm człowieka (odkrycie potęgi nieświadomości, ustalenia Darwina i dyslokacja ontoteologicznej pozycji Ziemi dokonana przez Kopernika) po Marksa, którego imię „zbiera w sobie pozostałe trzy uderzenia” [Derrida 2016: 164-165]. W tak rozumianym marksizmie bardziej niż poszukiwanie historycznego pojęcia walki klas mieści się określenie epoki gwałtownych przemian i rewolucji technonaukowych, przemian, których akcelerację na niespotykaną wcześniej skalę właśnie przeżywamy i czasem tylko obserwujemy. Co więcej, sięgając do rozpoznań Marksa, Derrida wskaże na widmową tożsamość pieniądza, to jest „spektralizujące odcieleśnienie, [...] zjawienie się bezcielesnego ciała pieniądza” [Derrida 2016: 78, por. też 83].

Szukajmy dalej: naczelnym medium wywołującym zjawy jest od XX wieku – jak nietrudno się domyślić – telewizja. Nie chodzi tylko o to, że zapośredniczenie medialne sprawia, iż zdarzenia i osoby dosłownie zjawiają się przed naszymi oczami w świetlistej i świecącej widzialności bez własnego ciała, ale, przede wszystkim o to, że tracą własną samo-sobóć: „politycy stają się w coraz większym stopniu, a nawet wyłącznie, postaciami w przekazach medialnych [...]”; grozi im to, że będą już tylko aktorami telewizyjnymi” [Derrida 2016: 136-137]. Niemniej odnosi się wrażenie, że to właśnie informatyzacja prowadzi do zasadniczych przemian widmontologicznych. W pewnym momencie francuski filozof pisze o „telewizji przyszłości”, która „będzie wyświetlała obrazy [...] bezpośrednio na powierzchni oka” [Derrida 2016, 167]. Profetyzm tych słów szybko się ziścił, gdyż taka technologia jest

dziś dostępna: okulary Google Glass nie dysponują „klasycznym” ekranem, poprzez pryzmat rzutują obraz bezpośrednio na siatkówkę oka użytkownika, jednocześnie uniemożliwiając innym zobaczyć tego samego (skojarzenia z „efektem wizjera” same się narzucają).

Powyższe przykłady odwołują się przede wszystkim do mediów teletechnologicznych, które dokonują głównie spektakularnej spektralizacji spacialnej, ich sceną działania jest walka o przestrzeń. Warto wskazać na odmienny *modus* odczytywania kultury, w której widmowość dotyczy wymiaru czasowego; przykłady sugestywnie przytacza Andrzej Marzec. Rozpoznania Derridy rozszerza on o refleksję zawartą w dwóch książkach, które (na odmienne sposoby) diagnozują niemożność nastania przyszłości postrzeganej w kategoriach kronikarskiego czasu (*kronos*); to *After the Future (Po przyszłości)* Franco „Bifo” Berardiego i *Archeologie przyszłości* Frederica Jamesona. W takiej konstelacji kluczem do lektury ostatnich trzech dekad XX wieku oraz wieku XXI stają się słowa wyśpiewane przez punkowy zespół Sex Pistols w piosence z roku 1977 *God Save the Queen*: „no future” (nie ma przyszłości). Niezdolność do dokonania kroku w przód, zgodnego z tradycyjnymi wyobrażeniami na temat chronologii, objawia się kryzysem czasu w kulturze współczesnej (jego permanentnym brakiem), niespełnieniem mitologii futurystycznych i futurologicznych, rozczarowaniem wynikającym z wciąż nienadchodzącego lepszego jutra. Nie trzeba sięgać daleko: kultura popularna coraz częściej zamiast utopijnych projektów *sci-fi* serwuje kolejne wersje świata postapokaliptycznego [por. Marzec 2015: 179-197]. Na to, że czas jest *out of joint* wskazują chociażby współczesne realizacje Szekspirowskiego arcydzieła; *Rosencrantz i Guildenstern nie żyją* Toma Stopparda (sztuka z 1966, film z 1990 roku) rozpoczyna się sceną, w której Rosencrantz rzucając monetą 157 razy pod rząd, wyrzuca reszkę – zupełnie jakby czas się zatrzymał. Przyszłość staje się jedynie własnym paradoksalnym pogrobowcem. Marzec poszukuje w kulturze przejawów tego, co, odrzucając tradycyjną ontologizację, jest słabe, śladowe, widmowe, wątle, nikłe. Interesująco wygląda interpretacja pisarstwa Sebald: w jego melancholijnym świecie „nie można dotrzeć do aktualnego «teraz», które oka-

zuje się jedynie ludzką fantazją, usprawiedliwioną przez petryfikujące, zatrzymujące upływ czasu pragnienie własnej obecności” [Marzec 2015: 196]. Ale jeszcze ciekawiej prezentują się lektury próbujące ekstrapolować kategorie wywiedzione ze sztuki. Tak jest na przykład w wypadku *Obsolętek* Justyny Bargielskiej, które tematyzują niejasny status ontologiczny ciąży obumarłej: poza opozycjami życie/śmierć, obecność/nieobecność, coś(ktoś)/nic. Analiza języka pisarki oraz potocznych wyrażen związanych z ciążą zostaje przeniesiona na poziom diagnozy kulturowej i prowadzi do sformułowania o „obsolętkach nowoczesności”, które są „niespełnionymi, utopijnymi marzeniami konstruktorów, nadziejami naukowców oraz planami myślicieli zbyt mocno ufających w obietnicę lepszego jutra” [Marzec 2015: 237]. Bezpośrednie wpływy myśli Derridy widać we współczesnej muzyce elektronicznej. Brytyjski gatunek *hauntology* (angielskie tłumaczenie terminu „widmontologia”) na różne sposoby radzi sobie z doświadczeniem pamięci i materialnych pozostałości dźwiękowych (np. Jon Brooks, wytwórnia Ghost Box). Analogonem do *hauntology* po drugiej stronie oceanu jest – zdaniem Marca – pop hipnagogiczny, którego nazwa nawiązuje do hipnagogii, stanu pomiędzy jawą i snem zaraz przed zaśnięciem albo chwilę po przebudzeniu, gdy pojawiają się omamy słuchowe (np. James Ferraro) [por. Marzec 2015: 257-280]. Przejawy praktyk artystycznych podatnych na analizę widmontologiczną odnaleźć można wśród polskich artystów (Michał Jacek z albumem *Pieśni* albo Hubert Czerepok i jego wideo-art *Sięgnąć gwiazd*). Niezwykle intrygujący jest wreszcie zestaw narzędzi, którymi można otwierać współczesną kulturę, jej fascynację zjawiskami *retro*, vintage, przepajającą ją nostalgię, kulturę, której

[...] niezakończony charakter ujawnia się między innymi w cytatach, reinterpretacjach, rekonstrukcjach, nawiązaniach do przeszłości, takich zjawiskach jak: *sampling*, remiks, technika *cut&paste*, *cover*, *mashup*, w muzyce oraz *found footage*, *remake*, *sequel* w filmie. [Marzec 2015: 251]

Rzecz jasna tak szerokie spektrum (spektrum – kolejne podejrzone słowo), jakie otwiera analiza widmontologiczna, nie wyczer-

puje się w interpretacjach sztuki. Ciekawe byłoby chociażby wyniesienie jej na poziom metateorii literatury i przemyślenie niemożności poradzenia sobie w literaturoznawstwie ze śmiercią autora. Wydaje się, że autor – ubijany wielokrotnie, ale najbardziej spektakularnie zamordowany przez Rolanda Barthes'a [Barthes 1999] – nawiedza badania nad literaturą nieustannie, w postaci niepełnej, pamiętając o swoim dziedzictwie, ale jednak przesunięty, rozproszony. Powrót autora w jednej z takich wersji oparty jest na „związane[em] z różnymi odmianami «slabej» ontologii [...] filozofii[em] śladu, zakładając[em] traktowanie bytu [...] w całym etymologicznym bogactwie tropów, śladów, «resztek»” [Zawadzki 2006: 240]. Różnice są równie istotne, co podobieństwa, niemniej otwierająca się w tym momencie szansa analizy widmontologicznej, w której powracająca figura autora albo podmiotu literackiego nie byłaby residuum nieprzepracowanej żałoby, ale fantomem, który, powracając pod silną ojcowską postacią, domaga się odpowiedzialnej odpowiedzi (czasem i zemsty), wydaje się kusząca.

Sama literatura polska też czeka na opracowanie w duchu lektury widm. Nie sposób nie dostrzec, że po części na nich wyrosła: od Urszulki Kochanowskiego, przez Mickiewiczowskie *Dziady* i *Króla-Ducha* Słowackiego, przez traumę pieców krematoryjnych, która nawiedza już trzecie pokolenie o niej piszących (postpamięć jest wszak pamięcią widmową), aż po – powiedzmy – *Sylwetki i cienie*, tom Andrzeja Sosnowskiego (w którego kontekście ważny jest nie tylko tytuł, ale i widmontologiczny charakter intertekstualności). Ten esej czeka na swoją realizację i pewnie się jej doczeka. Ostatecznie: „każdy czyta, myśli, działa, pisze wraz ze swymi widmami” [Derrida 2016: 225].

#### **Bibliografia:**

- Barthes Roland (1999), *Śmierć autora*, przeł. Michał Paweł Markowski, „Teksty Drugie”, nr 1/2, s. 247-251.
- Buse Peter, Scott Andrew (1999) red., *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*, MacMillan Press Ltd., London [Wielka Brytania].
- „Czas Kultury” 2013, nr 2 (temat numeru: *Widma*).

- Derrida Jacques (2015), *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. Kajetan Maria Jaksender, Eperons-Ostrogi, Kraków.
- Derrida Jacques (2016), *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Załuski, PWN, Warszawa.
- Gallix Andrew (2011, 17 czerwca), *Hauntology: A not-so-new critical manifestation*, The Guardian [online], [dostęp: 20 września 2016], <https://www.theguardian.com/books/booksblog/2011/jun/17/hauntology-critical>.
- Hart Kevin (2004), *Religion*, in: *Understanding Derrida*, ed. by Jack Reynolds and John Roffe, continuum, New York [Stany Zjednoczone], pp. 54-62.
- Lucy Niall (2004), *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing, Malden, [Stany Zjednoczone].
- Magnus Bernd, Cullenberg Stephen (1994), *Editor's Introduction*, w: Jacques Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, transl. Peggy Kamuf, Routledge, New York [Stany Zjednoczone].
- Marks Karol, Fryderyk Engels (1962), *Dzieła*, t. 4., Książka i Wiedza, Warszawa.
- Marzec Andrzej (2015), *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności, bęc zmiana*, Warszawa.
- Momro Jakub (2014), *Widmontologie nowoczesności. Genezy, nowa humanistyka*, Warszawa.
- Sprinkler Michael red. (1999), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, London [Wielka Brytania].
- Szekspir William (1973), *Hamlet*, przeł. J. Paszkowski, w: tegoż, *Tragedie*, t. II, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Wilczyński Marek (1998), *Archeologia mody*, „Czas Kultury”, nr 4, s. 5-7.
- Załuski Tomasz (2016), *Nota tłumacza*, w: Jacques Derrida, *Widma Marksa, Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Załuski, PWN, Warszawa 2016, s. 283-287.
- Zawadzki Andrzej, *Autor. Podmiot literacki* (2006), w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 217-247.

Krzysztof Hoffmann

### **Specter. User's manual (Tutorial)**

The paper's aim is mainly propaedeutic: to provide the reader with the explanation of basic concepts of Derridean 'Hauntology'. The first part of the article is based on three concurrent publications: first of all on the Pol-

ish translation of *Specters of Marx* by Jacques Derrida (2016) but also on *Widmontologie nowoczesności* by Jakub Momro (2014) and *Widmontologia* by Andrzej Marzec (2014). It focuses on the concepts of spectralization of being, spectralization of time and the “visor effect”. In the second part of the paper one can find applications of the hauntology to the contemporary cultural critical practice (e.g. to teletechnologies).

**Keywords:** hauntology; deconstruction; specter; Jacques Derrida; Andrzej Marzec; Jakub Momro.

**Krzysztof Hoffmann** – krytyk, tłumacz, adiunkt w Zakładzie Poetyki i Krytyki Literackiej IFP UAM. Opublikował: *Dubitatio. O poezji Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego* (2012), *Po całości* (razem z M. Jaworskim i P. Śliwińskim, 2016). Tłumaczenia: J. Baggini, *Ateizm* (razem z W. Szwebs, 2013); J. Hillis Miller, *O literaturze* (2014); H.U. Gumbrecht, *Produkcja obecności* (razem z W. Szwebs, 2016). Redaktor wykonawczy w „Czasie Kultury”, sekretarz w „Przestrzeniach Teorii”, felietonista „Gazety Wyborczej”.