

Michał Kłosiński

Uniwersytet Śląski

Utopijność modeli wymian symbolicznych¹

Abstract

Utopianism of the symbolic exchange models

The paper takes the perspective of Fredric Jameson's thinking about utopia (from his *Archeologies of the future*) and is an attempt to answer the question of the status of the theories of symbolic exchange (Baudrillard, Goux) understood as specific iterations of the utopian thinking or the utopian impulse. Jameson sees today the power of the utopian narratives in the alternatives they give to the third stage of capitalism. That is why the main problem presented in this paper is precisely the alternative vision of social and economic relations projected by the researchers referring to the models of symbolic exchange in the primitive societies. Reading the concepts of Goux and Baudrillard in the light of the Jameson's theory of utopia is to show their proximity with thinking about magical and religious practices on one hand, and, on the other hand, to the fundamental models of social relations in the primitive and ahistorical societies present in the fable and fantasy. These primitive societies believe in the possibility of exchange with the dead and do not surrender to the model of economy governed by the general equivalents: the phallus, the sovereign, the sign, the money.

Słowa kluczowe: utopia, ekonomia, Baudrillard Jean, Goux Jean-Joseph, Jameson Fredric, wymiana symboliczna

Keywords: utopia, economy, Baudrillard Jean, Goux Jean-Joseph, Jameson Fredric, symbolic exchange

¹ (Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS2/03589).

Wstęp – modele wymian symbolicznych

Najbardziej znanymi teoretykami wymian symbolicznych są Jean Baudrillard (*Wymiana symboliczna i śmierć*) oraz Jean-Joseph Goux (*Freud, Marks: ekonomia i symboliczne*). Ich koncepcje, głęboko zanurzone w antropologii i socjologii Durkheima, Maussa, Bataille’a oraz Caillois, a także w psychoanalizie Freudowskiej i Lacanowskiej, w krytyce ekonomii politycznej Marksa oraz – co najważniejsze – w Saussure’owskiej koncepcji znaku, stanowią próby holistycznego opisu, a następnie krytyki rozwiniętej fazy kapitalizmu wraz z wytwarzanym przez tę fazę systemem znaczącym.

Dla zrozumienia pasji, z jaką Goux i Baudrillard poszukują w wymianach symbolicznych radykalnej alternatywy dla ekonomii kapitalistycznej, najbardziej przydatna jest poświęcona utopii refleksja Fredrica Jamesona. Refleksja traktująca utopię jako próbę zbudowania alternatywy (społecznej, politycznej, ustrojowej, ekonomicznej etc.) dla istniejącego porządku. Przywoływane przez Baudrillarda i Goux modele wymian symbolicznych można odczytywać właśnie jako modele utopijne, wraz ze wszystkimi konsekwencjami, jakie taka charakterystyka wnosi do ich rozumienia.

Najpierw należy jednak określić, co Goux i Baudrillard rozumieją przez pojęcie symbolicznego oraz wymiany symbolicznej, skoro ich koncepcje w pewnych punktach się do siebie zbliżają, a w innych oddalają. W książce *Adventures of the symbolic* Warren Breckman szkicuje mapę historycznego rozwoju pojęcia „symbolicznego” [*symbolic*] w twórczości tej formacji myślowej, jaką stanowią dla niego postmarksiści. Mimo, że autor bardzo mało miejsca w swojej publikacji poświęca Goux i Baudrillardowi (obu przywołuje pięciokrotnie na ponad trzystu stronach swej książki), to bardzo precyzyjnie określa ich stanowiska wobec pojęcia „symbolicznego”:

Baudrillard:

Podąża za Marcelem Maussem i Georgesem Bataille’em, a jego zainteresowanie symbolicznym skupia się na kontraście pomiędzy ekonomiami „daru” a współczesnym kapitalizmem. W prymitywnej ekonomii wymiana jest symboliczna. Jest ekspresywna, rozładowuje energię i znaczenie oraz otwiera relacje wzajemności. We współczesnej ekonomii wymiana towarowa coraz bardziej przywiązuje nas do procesu abstrakcji i jeszcze większej akumulacji kapitału².

Breckman wskazuje także na utopijność tej koncepcji Baudrillarda:

² W. Breckman, *Adventures of the symbolic. Post-marxism and rational democracy*, New York 2013, s. 92.

Zatem na końcu książki o „kodowaniu, super-kodowaniu, uniwersalizacji kodu”, Baudrillard projektuje wizję radykalnej inności, odrodzenia symbolicznego jako utopijnej alternatywy wobec racjonalnych rządów i dominacji abstrakcyjnego kodu³.

Koncepcję Jeana-Josepha Goux przedstawia Breckman następująco:

[...] Jean-Joseph Goux utrzymuje dwuznaczną oscylację pomiędzy „abstrakcyjną symbolizacją operacyjną” a „symbolizacją kryptoforyczną”. „Nie ma prawdziwego symbolu”, pisze, „który nie byłby kryptoforyczny; symbol jest widocznym substytutem, zastępującym coś ukrytego, coś nieprzedstawialnego”⁴.

Dla Baudrillarda symboliczne jest zatem zawsze radykalną alternatywą wobec znaku⁵, kodu, uniwersalizacji, homogenizacji, natomiast wymiana symboliczna polega na cyklicznym i nieustającym krążeniu darów oraz kontrdarów, na powtarzalnym, rytualnym i budującym wspólnotę poddaniu się regułom tej specyficznej gry społecznej. Baudrillard pokazuje, że wymiana symboliczna jest typowo prymitywnym i plemiennym sposobem zawiązywania relacji społecznych, który, mimo że wydaje się, mówiąc delikatnie, „przestarzały”, pozwala, na przykład, na niemożliwą w kapitalizmie wymianę między życiem a śmiercią, przez np. włączanie zmarłych do wspólnoty, skutkujące poczuciem ich obecności w świecie żywych i nastawieniem na relacje z nimi. Aby w pełni zrozumieć alternatywność modelu wymiany symbolicznej Baudrillarda, musimy zdać sobie sprawę z projektowanej przezeń dualności porządków świata społecznego, z akcentem na pojęciu reguły jako alternatywie dla pojęcia prawa. Te kwestie poruszył w *The Baudrillard Dictionary* Mike Gane, pisząc, że w tej koncepcji:

Podłoże stanowi fundamentalna zasada, jaką jest dualistyczna natura świata. Wszystkie kultury symboliczne to rozpoznają i mają opanowane. Baudrillard utrzymuje, że aby to uchwycić, trzeba wyjść poza (chrześcijańskie) pojęcie prawa, żeby uznać pierwotne pojęcie reguły. Sama wymiana symboliczna tkwi w ramach tego, czego nie można wymieniać, w ramach elementarnych poszczególności, na przykład losu⁶.

³ *Ibidem*, s. 93.

⁴ *Ibidem*, s. 19.

⁵ W przypisie do swojej książki o ekonomii politycznej znaku Baudrillard pisze: „[...] będziemy zawsze używać symbolu (symbolicznego, wymiany symbolicznej) w opozycji do koncepcji znaku i znaczenia i jako radykalnej alternatywy dla tej koncepcji”. J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972, s. 180. Natomiast w *Wymianie symbolicznej i śmierci* podkreśla on cykliczność wymiany wpisana w symbol: „Symboliczne jest samym cyklem wymiany, cyklem darowania i oddawania, porządkiem opartym na zasadzie zwrotności, wymykającym się podwójnej jurysdykcji, psychicznej instancji wyparcia i transcendentnej instancji społecznej”. J. Baudrillard, *Wymiana Symboliczna i Śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007, s. 172.

⁶ *The Baudrillard Dictionary*, red. R.G. Smith, Edinburg 2010, s. 212.

Koncepcja wymiany symbolicznej szkicowana przez Baudrillarda ustanawia zatem model nieustającej cyrkulacji, podległej regułom gry, a nie systemowi prawa, w którym wymianie (polegającej na darowaniu i kontrdarowaniu) podlegają „rzeczy” wyjątkowe: zmarli, emocje, symbole statusu społecznego, przedmioty obciążone maną, rzeczy ustanowione poprzez rytuał jako święte, kategorie etyczne, jak przeznaczenie.

Jean-Joseph Goux postuluje natomiast powstanie „symbologii”, nauki, „która śledziłaby historyczne, ekonomiczne, społeczne i psychologiczne aspekty rozwoju symbolicznego”. Pisze on:

Stopniowo doszedłem do wniosku, że wszystkie procesy wymiany i wyceny spotykane w praktyce ekonomicznej ustanawiają mechanizmy w związku z tym, co skłonny jestem określić jako *symbologię*, która w żadnym stopniu nie ogranicza się do domeny ekonomicznej. Ta symbologia zakłada system, pewien sposób symbolizowania, stosujący się również do procesów znaczących, w które wplątane są: ustanowienie podmiotu, użycie języka, status przedmiotów pożądania – czyli różne nachodzące na siebie systemy wyobrażeniowe, znaczące, rzeczywiste⁷.

Postulat utworzenia holistycznego modelu opisu dziejów ludzkości – z perspektywy rozwoju różnych etapów ewolucji symbolicznego i stosunku do niego – zapisuje Goux w dwóch tabelach⁸, dowodząc, że rozwój formy towarowej oraz opisanych przez Marksa sposobów wymiany jest izomorficzny wobec rozwoju faz osobowości u Freuda i Lacana, a także wobec wyróżnionych przez Saussure’a faz rozwoju pisma, i w końcu wobec rozwoju form władzy. Model, który ma przedstawiać kolejne elementy wchodzące w skład owego równania izomorficznego, zakłada jedno wspólne stadium, potwierdzające istnienie zależności między poziomami: ekonomii, psychiki, władzy oraz pisma. Tym stadium jest istnienie ogólnych ekwiwalentów w postaci: pieniądza (ekonomia), fallusa (organizacja podmiotowa), władcy (władza) oraz języka arbitralnych znaków (pismo). Goux pisze:

Fallus jest ogólnym ekwiwalentem przedmiotów, a ojciec ogólnym ekwiwalentem podmiotów w taki sam sposób, w jaki złoto jest ogólnym ekwiwalentem towarów. Elementy ustanawiające te zbiory różnią się, niemniej we wszystkich trzech przypadkach identyczne połączenie składniowe pozwala jednemu z nich (zgodnie z procesem historycznym) dojść do władzy i zarządzać wymianami w tym zbiorze, z którego został wykluczony⁹.

Autorowi chodzi o to, że podobnie jak w języku psychoanalizy symboliczne zabójstwo ojca prowadzi do jego idealizacji jako prawodawcy (prawo ojca), w ekonomii oderwanie standardu złota od pieniądza prowadzi do jego idealizacji jako miary wartości. Ten proces należy, oczywiście, rozciągnąć,

⁷ J.-J. Goux, *Symbolic economies: after Marx and Freud*, transl. J.C. Gage, New York 1990, s. 113.

⁸ *Ibidem*, s. 54 oraz 85.

⁹ *Ibidem*, s. 24.

według tego schematu myślenia, także na znak językowy i na funkcję pełnioną przez władcę. Co najciekawsze, w tym wielkim izomorficznym równaniu mowa jest przede wszystkim o wypieraniu form wcześniejszych przez następne, sprawujące niepodzielnie władzę nad kolejnymi systemami. Wyparcie należy tu rozumieć psychoanalitycznie. Goux posługuje się bardzo dobrym przykładem, zestawiając rozważania Freuda na temat języka snów z wyróżnionymi przez Marksa historycznymi formami rozwoju ekonomii:

Tutaj Freudowskie porównanie języka snów oraz „prymitywnych sposobów wyrazu” nabiera znaczenia. Do tego stopnia, że kapitalistyczny sposób produkcji wypiera prymitywne, azjatyckie, starożytne i feudalne sposoby produkcji, oraz że powiązane z nimi *formy świadomości*, wyrugowane dzisiaj sposoby produkcji, są dla współczesnego podmiotu *formami nieświadomego*. Ten element „który pierwotnie panował wszechwładnie w naszej duszy, musimy obecnie zaliczyć do nieświadomego”¹⁰.

Koncepcja symbolicznego Jean-Josepha Goux wiąże się zatem z bardzo szerokim systemem metafor, z całym symbolizmem kryptoformalnym, który się bezustannie aktualizuje historycznie przez wypieranie w nieświadomość poprzednich faz rozwoju symbolicznego. Nie jest to więc, jak u Baudrillarda, model jedynej w swoim rodzaju wymiany symbolicznej, lecz historyczny szkic, w którym wymiana symboliczna lokuje się na jednym z pierwszych, pierwotnych szczebli rozwoju symbolicznych form języka, ekonomii, władzy i organizacji podmiotowej.

Symboliczne i utopia

To krótkie przypomnienie refleksji na temat symbolicznego w tekstach Goux i Baudrillarda pozwoli nam teraz zestawić charakterystyczne cechy wymian symbolicznych z koncepcją utopii wraz z jej, opisanymi przez Frederica Jamesona, wyznacznikami. Wybór Jamesona nie jest przypadkowy. W swojej teorii utopii z naciskiem odróżnia on utopie fantastyczne od utopii *science-fiction*, wyraźnie na korzyść tych ostatnich. Dowodzi tego język, jakim posługuje się on w opisie utopii typu *fantasy*:

Fantasy snuje swoje niehistoryczne wizje w ciasnej, wyraźnie zakreślonej przestrzeni, wyznaczonej przez religijną i ludową obrzędowość, przesady i legendy, będące polem starć między szlachtą i chłopstwem¹¹.

¹⁰ *Ibidem*, s. 75. Cytat z Freuda: *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Kęty 2010, s. 182.

¹¹ F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Kraków 2011, s. 72.

Zastąpienie polityki etyką oraz zasadniczo niehistoryczne widzenie życia społecznego, oczywiście nie wyróżniają w dostatecznym stopniu wewnętrznej logiki nowoczesnej *fantasy* jako gatunku czy konwencji literackiej spośród innych współczesnych form literackich¹².

Wydaje się więc, że natura w fantastyce służy głównie jako znak wyobraźniowej regresji, tęsknoty za przeszłością i dawnymi, przedracjonalnymi formami myślenia¹³.

Widoczne jest podobieństwo koncepcji wymian symbolicznych do tak zinterpretowanego gatunku *fantasy*, ujętego w opozycji do *science-fiction*. W antropologicznych modelach wymiany symbolicznej akcent pada na religijność, etycność, ludowość, w pewnym sensie ahistoryczność kultur pierwotnych¹⁴. Wyraźne jest tu zawsze odniesienie do dobra i zła, znaczenie podstawowe mają: legenda, rytuał, przesąd, wierzenia ludowe, takie jak ufnosć w manę, magię i symboliczny status obrzędów mistycznych. Jameson zasadnie boi się *fantasy* ze względu na jej przywiązanie do kastowego¹⁵ (rasistowskiego) systemu podziału społecznego czy do średniowiecznej wizji religijności, do magii jako „spotężniałej, rozwiniętej do ostatecznych granic ludzkiej mocy”¹⁶. Dla naszych rozważań znaczące będą nie tyle cechy fantastyki jako takiej, ile ich alternatywne realizacje i funkcje w modelach symbolicznych. Bez względu na właściwości utopii, opisywanej przez Jamesona jako: zniesienie własności prywatnej i pieniędzy, ustanowienie enklawy przez wprowadzenie dialektyki tożsamości i różnicy, obalenie płatnej pracy czy – najważniejsza – wytworzenie historycznej alternatywy dla panującego systemu ekonomicznego (współcześnie – trzeciej fazy kapitalizmu), pokrywają się w dużej mierze z charakterystycznymi wyznacznikami relacji zwanej wymianą symboliczną. Różnica między utopiami *fantasy* a modelami wymian symbolicznych polega jednak na tym, że w utopiach antropologicznych nie dochodzi do zastąpienia polityki przez etykę, przeciwnie: obie idą w parze, ponieważ etyczny wymiar

¹² *Ibidem*, s. 74.

¹³ *Ibidem*, s. 77.

¹⁴ Bo jak nazwać odkrycia antropologiczne w XX wieku, które poszukują historycznie zupełnie inaczej rozwiniętych plemion i społeczności pierwotnych, aby odnaleźć w nich wcześniejsze fazy rozwoju nas samych, naszych nowoczesnych społeczeństw. Zobaczmy, jak pisze o tym zjawisku Bronisław Malinowski: „Ludów pierwotnych, o których byśmy mogli z jakimkolwiek prawdopodobieństwem powiedzieć, że są takie, jakimi byli nasi pradziadowie, nie ma na świecie. Niewątpliwie istnieją dziś ludy dzikie, pozostające na bardzo niskim stopniu rozwoju i pod niektórymi względami mające kulturę identyczną z kulturą przedhistorycznych mieszkańców ziemi”. B. Malinowski, *Dziela. Tom I: Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*, Warszawa 1984, s. 73.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 62–63. Malinowski wspomina tam o egzogamii i stosunku kastowym, charakteryzując totemizm klanowy.

¹⁶ F. Jameson, *op.cit.*, s. 79.

społeczności praktykujących wymianę symboliczną staje się przyczynkiem do politycznej krytyki współczesności.

Utopijny model Goux

Aby nie być gołosłownym, przytoczę fragment opisu modelu wymiany symbolicznej w plemienu Norrinyen, który Goux wykorzystuje do krytyki rozwiniętych form ekonomii kapitalistycznej:

Pozostałości dziecięcej pępowiny są ceremonialnie przechowywane przez ojca w wiązce piór, aby sprezentować je później mężczyźnie z innego plemienia. Następnie jego dziecko oraz dzieci tego mężczyzny z innego plemienia, gdy dorosną, będą uznane za cieszące się uprzywilejowanymi stosunkami, jako uprawnieni do handlowania różnymi produktami wymienianymi między tymi obydwoma plemionami. Wymiana dóbr oznacza przeto wymianę właściwych części ciała. W ten sposób prymitywna relacja handlowa wpisana jest w jakąś podwójną macierzyńską ekonomię znaczącą. Partnerzy handlowi w wymianie międzyplemiennej są zjednoczeni przez pępowinę, są we wzajemnym i sprzecznym związku matki z dzieckiem, wcześniejszym niż prawo jakiegoś wkraczającego trzeciego. Ta forma prymitywnej wymiany ekonomicznej może zostać nazwana preedypalną¹⁷.

Goux nadaje tej relacji komentarz o tyle znaczący, o ile dostrzeżemy w jego antropologicznym dyskursie przyczynę do etycznej krytyki takiej wymiany, z której wyalienowano ciało, wyalienowano drugiego człowieka, ustanawiając ten trzeci, mediujący element zamiast relacji bezpośredniej, i to relacji symbolicznie odgrywającej związek z matką! Goux pisze:

Nostalgia za jakąś przeciwstawną i dwustronną wymianą symboliczną, wyobrażoną na podstawie zwyczajów plemiennych opisanych przez Maussa, reaktywuje fantazję o podwójnym związku, w którym partnerzy, twarzą w twarz, są oboje i wzajem dla siebie matką i dzieckiem, bez jakiegokolwiek abstrakcyjnego ogólnego ekwiwalentu dokonującego zapośredniczenia owej wymiany poprzez własne prawo. W handlu wymiennym pewna harmonia pożądań i pewna wzajemność związków powoduje, że wymiana jest również wymianą ciał¹⁸.

Utopijna konstrukcja widoczna w dyskursie Goux opiera się na retrospektywnym marzeniu o wspólności, wzajemności oraz – co ciekawe – powrocie do niezapośredniczonej relacji z matką, powrocie do stadium preedypalnego,

¹⁷ J.-J. Goux, *op.cit.*, s. 123.

¹⁸ *Ibidem*, s. 123.

w którym nie obowiązuje jeszcze prawo ojca, prawo poddające kontroli wymiany cielesne pomiędzy członkami rodziny, ustanawiające np. symboliczny zakaz incestu. Tego typu utopia wymiany symbolicznej byłaby zatem – jak *fantasy* – swoistym wyrazem nostalgii za utraconym w życiu współczesnym wymiarem rytualnym i sakralnym, który przez magiczny rytuał (wymiana fragmentów pępownicy) przywracałby uprzywilejowaną – bo niezapośredniczoną – relację ekonomiczną. Widać zarazem, że nie przestaje tu działać dialektyka tożsamości i różnicy, do której symbolicznego zniesienia w ramach plemiennej enklawy dąży sam magiczny akt mający połączyć podmioty ekonomiczno-symboliczną pępownicą. Rozwiązanie problemu tożsamości i różnicy na tym poziomie komplikuje się także przez pragnienie powrotu do preedykalnej więzi z matką, czyli do relacji sprzed aktu ustanowienia tożsamości i różnicy w ramach trójkąta rodzinnego: matka – ojciec – dziecko. Goux dąży także do skonstruowania tego modelu symbolicznego z kapitalistycznymi ekonomiami monetarnymi, pisząc:

W przeciwieństwie do systemu handlu wymiennego, w kapitalistycznych ekonomiach monetarnych obserwujemy nie tylko dominację jakiejś obcej istoty, umieszczonej w pozycji *trzeciego symbolizującego elementu* – czyli środka płatniczego powodującego jakieś prawnie uregulowane pominięcie i odroczenie wymiany – ale także jakiś pozbawiony emocji, zdepersonalizowany, wyzbyty znaczenia stosunek między abstrakcyjnymi indywiduami, których wzajemności nie wyznacza żaden „symboliczny” rytuał. Taki rozwinięty stosunek handlowy w ekonomii monetarnej nie jest stosunkiem intersubiektywnym i choć jest symboliczny (jeśli przez to rozumieć każdy stosunek, związek, kontrakt, wzajemny sojusz), to nie jest wymownie „obciążony” bogato nawarstwionym symbolizmem, jaki charakteryzuje handel wymienny¹⁹.

Taki model wymiany symbolicznej jest, oczywiście, utopijny, ale właśnie przez swoją utopijność buduje realną alternatywę wobec ekonomii kapitalistycznej. Goux pokazuje, jak kapitalizm posługuje się własnym systemem symbolicznym, stojącym w zasadniczej sprzeczności do systemu pierwotnego, wykluczającym sakralizujący gest rytualny na rzecz ustanowienia elementu trzeciego – pośredniczącego jako ogólny ekwiwalent we wszystkich możliwych wymianach. Co więcej, Goux twierdzi, że wyparte prymitywne systemy wymiany, oznaczania, konstrukcji podmiotowej, znajdują swoje naturalne miejsce w nieświadomym. A zatem ostatecznym miejscem, jakie zajmują owe utopijne modele wymian, jest pozycja tego, co ze zdwojoną siłą powracać będzie jako potworne, niesamowite, nieprzepracowane (nie trzeba daleko szukać – w ten sposób można odczytać słynną „Grozę” połączoną z niesamowitym, uwodzicielskim statusem śmierci w plemiennej enklawie, jaką skonstruuje Kurtz w *Jądrze ciemności* Josepha Conrada²⁰).

¹⁹ *Ibidem*, s. 123.

²⁰ Swoją drogą to właśnie podróż w głąb *Jądra ciemności* można odczytywać jako wyprawę kapitalistycznego podmiotu w poszukiwaniu utraconej wymiany symbolicznej.

Podsumujmy: w modelu wymiany symbolicznej Goux utopijne jest marzenie, utopijna jest nostalgia za utraconym i wypartym w nieświadomości porządkiem preedypalnym, w którym ekonomia i relacje międzyludzkie nie są zapośredniczone przez prawo ojca. Podstawą tej relacji jest rytuał, który ustanawia „kryptoforyczną” symbolizację tego, co nie da się uobecnić. Goux posługuje się tym określeniem symbolizacji (kryptoforyczny to dosłownie ‘niosący, zawierający coś ukrytego’) w nawiązaniu do wszystkiego, co się streszcza w hasle: „Egipt” – z oczywistym odwołaniem do hieroglifów.

Mówiąc Egipt, mam na myśli krainę hieroglifów lub, w ogólniejszych kategoriach, kontynent kryptoforycznego symbolizmu, przeciwstawionego znakowi operacyjnemu. Obaj, Freud i Marks, jak powiedziałem, zmierzają do odkrycia i przekładu znaczenia hieroglifu (snu, towarów), aby pojęciowo sformułować stanowiące jego podłoże prawo. Dziś widzimy, że nie jest czystym przypadkiem to, że ów judaistyczny gest, który wyklął się w tyglu teologii przodków, staje się w pewnym punkcie dziejów symboliki (w świecie Zachodu w wieku dwudziestym) jakąś niesłychanie płodną teorią wyjaśniającą. Jest tak właśnie dlatego, że społeczeństwo nowoczesne, bardziej niż któreś przed nim, doszczętnie odarło znaki z ich kryptoforycznej powłoki – wyparło Egipt ze swej świadomości i praktyki. Istnieje głęboki rezonans między starym ikonoklastycznym imperatywem, jaki ukształtował podstawy dla pewnego rozejścia się dróg w starożytności, a pewnym istotnym aspektem nowoczesności zachodniej. Dlatego myśliciele wywodzący się z judaizmu wyznaczali kierunki rozwoju tej nowoczesności, wytyczając szlaki nie tyle w opozycji do niej, co na jej czele²¹.

Autor odwołuje się do Sandora Ferencziego i jego określenia symbolu w odniesieniu do nieświadomości. Chodzi o symbol określany jako „autentyczny”, który nie podlega „prostemu *podstawieniu* jednej rzeczy za inną”:

Musi tam być pewna obsada popędowa i w dodatku wyparcie jednego z terminów ekwiwalencji, tego, który nieświadomie mobilizuje całą energię za sprawą przeniesienia obsady z jednego przedstawienia na drugie przedstawienie. Nie ma prawdziwego symbolizmu, który nie byłby kryptoforycznym: symbol jest widzialnym substytutem, który zastępuje coś ukrytego, coś, co jest nie do uobecnienia – stąd jego „głęboka” natura²².

Przez ten radykalny gest odcięcia „prawdziwego” symbolizmu od jego operacjonalizacji w ramach kapitalizmu monetarnego, prezentowany przez Goux utopijny model wymiany symbolicznej nabiera cech enklawy. Model ów ustanawia dialektykę tożsamości i różnicy między społeczeństwem prymitywnym, dzikim (metaforycznie włączającym w wymianę to, co nieprzedstawialne), a nowoczesnym, kapitalistycznym modelem wymiany opartym na

²¹ J.-J. Goux, *op.cit.*, s. 122.

²² *Ibidem*, s. 124.

wyparciu tego, co nieprzedstawialne, przez fetysz, przez przedstawienie absolutne: pieniądz, fallus, władzę, znak²³.

Warto teraz zobaczyć, jak wobec Jamesonowskiego myślenia o utopii sytuuje się model wymiany symbolicznej opisany przez Baudrillarda.

Utopijny model Baudrillarda

Aforyzm Baudrillarda opublikowany w piśmie „Utopie” mówi:

Utopia nie mogłaby mieć ani swego modelu, ani właściwej sobie funkcji, utopia bowiem wyklucza zapis wszelkiej celowości, czy to nieświadomej, czy to tkwiącej w walce klas²⁴.

Autor wyklucza więc możliwość ustalenia jakiegoś modelu czy jakiejś funkcji utopii. Próbując opisać Baudrillardowski „model” wymiany symbolicznej, sprzeniewierzamy się niejako autorowi, który nigdy takiego opisu nie dokonał. Według Baudrillarda, utopia właśnie odracza możliwość zbudowania jej skończonego modelu lub wskazania jej określonej funkcji.

Utopia nigdy nie wpisuje się w przyszłość. Zawsze wynika z tu i teraz, z tego, czego brakuje w dzisiejszym porządku²⁵.

Te „złote myśli” Baudrillarda korespondują z argumentami Jamesona na temat gry tożsamości i różnicy w utopii, ustanawiającej zawsze alternatywę wobec tu i teraz, wobec naszego, określonego czasu, w którym utopista pisze²⁶. Jameson powiada, że

[...] nasze wyobrażenia są zakładnikami naszego sposobu produkcji (a może zachowanych w nim resztek przeszłych wyobrażeń). Wynikałoby z tego, że w najlepszym razie utopia może pełnić funkcję negatywną – mianowicie uświadamiać nam, jak bardzo jesteśmy umysłowo i ideologicznie zniewoleni (o czym zresztą czasami wspominam) – oraz że z tego względu najlepszymi utopiami są te, które ponoszą najdotkliwszą klęskę²⁷.

²³ Przykładowo: znak handlowy, w którym wszystkie systemy symboliczne kapitalizmu święcą triumfy, jest gwarantem jakości, wymiany, władzy, a ponadto broni go system prawny.

²⁴ J. Baudrillard, *Utopia deferred*, transl. by S. Kendall, New York 2006, s. 61.

²⁵ *Ibidem*, s. 62.

²⁶ Zob. F. Jameson, *op.cit.*, s. XIII–XIV.

²⁷ *Ibidem*, s. XIII–XIV.

Jameson wspomina o naszym zniewoleniu, które uświadamia nam utopia, nazywając to „jej funkcją negatywną”. Baudrillard jako strukturę zniewalającą rozumie właśnie model. Stąd bierze się jego niezgoda na traktowanie utopii jako modelu świata – skądinąd podzielana przez Jamesona, kiedy krytykuje on utopie wpisane w reklamy i użyte (a więc – sfunkcjonalizowane), by tak rzec, „pozytywnie” („liberalne reformy i uludy wytwarzane przez reklamę, te podstępne, acz kuszące szwindle dzisiejszych czasów, w których utopia służy tylko jako wabik i przynęta dla ideologii”²⁸). Co ciekawe, w swoich sentencjach na temat utopii Baudrillard nigdzie nie wspomina o społecznościach pierwotnych, wymianie symbolicznej czy symbolicznym, dlatego też musimy sięgnąć do opisywanych przez niego wymian i sprawdzić, w jakim stopniu są one rzeczywiście utopijne.

W książce *Wymiana symboliczna i śmierć* Baudrillard porównuje wymianę symboliczną ze śmiercią u dzikich i u współczesnych:

Materialność śmierci, która paraliżuje nas swym „obiektywnym” znaczeniem, nadanym jej wszak przez nas samych, nie odstrasza jednak ludzi pierwotnych. Oni nigdy nie „znaturalizowali” śmierci, doskonale wiedzieli, że jest ona (tak jak ciało, jak zdarzenie naturalne) *stosunkiem społecznym*, że ma społeczny charakter. Pod tym względem ich stanowisko było o wiele bardziej „materialistyczne” niż nasze, gdyż rzeczywista materialność śmierci, podobnie jak prawdziwa materialność towarów dla Marksa, kryje się w jej *formie*, będącej zawsze formą stosunku społecznego²⁹.

Muszę przyznać, że to mój ulubiony cytat z Baudrillarda, obrazuje on bowiem zasadniczy gest odcięcia społeczności pierwotnej od „nas” – współcześnie żyjących. Problem naturalizacji śmierci zostaje przez Baudrillarda przedstawiony jako rezultat zaniku we współczesności pewnej formy stosunku społecznego, która była zrozumiała dla ludów pierwotnych i praktykowana przez nie. Stawką tego myślenia jest zagrożenie, jakie śmierć niesie dla społeczności i wspólnoty, a mówiąc utopijnie po Jamesonowsku, dla dialektyki tożsamości i różnicy, która współcześnie – jak pokazuje Baudrillard – doprowadziła do indywidualizacji śmierci, do jej odspołecznienia. Zauważmy, że utopijny charakter rozumowania francuskiego filozofa polega w tym miejscu na wskazywaniu utraconej pierwotnej formy stosunku społecznego, w którym społeczeństwo integrowało się wobec śmierci, przekształcając ją z czegoś stanowiącego „naturalne” przeznaczenie każdej jednostki na coś, co może podlegać zniesieniu w wymianie symbolicznej. Aby opisać wymianę ze śmiercią, Baudrillard przywołuje jej charakterystykę dokonaną przez Roberta Jaulina w *La Mort Sara*:

²⁸ *Ibidem*, s. 4.

²⁹ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007, s. 165.

[...] grupa przodków „połyka *kojów*” (młodych kandydatów do inicjacji), którzy „symbolicznie” ponoszą śmierć, by się następnie odrodzić. Nie należy jednak rozumieć tego w sposób, jaki podpowiada nam nasz zdegradowany język, ich śmierć staje się stawką, przedmiotem wzajemnej/antagonistycznej wymiany między przodkami a żyjącymi, nie jest zerwaniem, lecz ustanowieniem stosunku społecznego między partnerami, jest formą wymiany darów i przeciwdarów równie dynamicznej, jak wymiana cennych dóbr i kobiet – jest to gra nieustających odpowiedzi, w której śmierć nie może przybrać postaci kresu, celu czy jakiegokolwiek instancji³⁰.

Baudrillard pisze o wymianie symbolicznej jako o akcie odraczenia śmierci, pozbawiania jej wymiaru skończoności. Zobaczmy w tym postulatcie alternatywę dla realizacji utopijnej fantazji o nieśmiertelności czy długowieczności. Model wymiany symbolicznej operuje kategoriami daru i kontrdaru oraz wpisanymi w wymianę regułami obligującymi uczestników do bezustannego podtrzymywania owej relacji. Tym samym podtrzymywanie zmarłego w żywym, uwewnętrznianie go, jest w jakimś sensie przepracowywaniem modelu długowieczności. Jameson następująco pisał o dwóch poziomach polityczności kategorii długowieczności:

Powieść o długowieczności stanowiłaby zatem rozszerzenie możliwości bliskiego przyszłościowo podgatunku, próbując w całej rozciągłości zobrazować przyszłe technologie służące wyrażaniu głębiej ukrytych oraz bardziej niejasnych lęków i niepokojów³¹.

Jednak w najnowszych tekstach *science fiction* na temat długowieczności głębszą, poboczną linią refleksji i alegorycznego rozumowania może być rosnąca instytucjonalizacja i kolektywizacja późnonowoczesnego albo ponowoczesnego życia społecznego. To zjawisko wydaje się przejawiać przede wszystkim w ogromnej korporacji ponadnarodowej, większej od przeważającej liczby rządów i naprawdę nie dającej się politycznie zmienić ani nadzorować³².

Widać, w jak zasadniczy sposób utopijna długowieczność w interpretacji Jamesona różni się od alternatywnej i cyklicznej wymiany symbolicznej odraczającej śmierć, opisywanej przez Baudrillarda. W zasadzie chodzi o zupełnie różne rozumienia nieśmiertelności czy długowieczności. Model wymiany symbolicznej obrazuje bowiem cykliczność rytuału inicjacyjnego, który przekuwa śmierć rzeczywistą w przedmiot symbolicznego odroczenia. Natomiast utopie opisywane przez Jamesona poruszają problem nieśmiertelności czy długowieczności jako spełnionego marzenia technologicznego, w którym wyraża się lęk przed niekontrolowaną korporacją lub przed osiagającymi apogeum nierównościami społecznymi (w postaci wiecznie żywego nadgatunku i śmiertelnego podgatunku). Alternatywna wobec nieśmiertelności wymiana

³⁰ *Ibidem*, s. 165.

³¹ F. Jameson, *op.cit.*, s. 406.

³² *Ibidem*, s. 406–407.

symboliczna odraczająca śmierć jest zatem próbą utopijnego przepracowania problemu tożsamości i różnicy w przestrzeni władzy, kontroli i konstrukcji porządku społecznego³³.

Bezustannie w naszej refleksji na temat utopijności modeli wymian symbolicznych pojawia się niezmiernie ważna kwestia cykliczności, powtarzalności, natury etc. Wymiany symboliczne zarówno u Goux, jak i u Baudrillarda zakładają nieustający cykl darowania i kontrdarowania, który jest podstawową formą utrzymywania stosunków społecznych. Utopijność tych modeli polegać będzie zatem na konstruowaniu alternatywnej wizji podtrzymywanej cykliczności wymiany w przeciwieństwie do przerwane go czy zerwane go cyklu w kapitalizmie, który spełnienie relacji widzi zawsze w kategoriach zysku lub straty. Zobaczmy, jak model wymiany symbolicznej zostaje przez Baudrillarda wykorzystany do krytyki współczesnego modelu ekonomii politycznej znaku:

W systemie ekonomii politycznej prawo wymiany symbolicznej pod żadnym względem nie ulega zmianie: nadal prowadzimy wymianę ze zmarłymi, nawet jeśli zaprzeczamy ich istnieniu i odmawiamy im prawa pobytu w naszym świecie – przerwanie wymiany ze zmarłymi okupujemy po prostu naszą własną bezustanną śmiercią i lękiem przed nią³⁴.

Zwróćmy uwagę, że w tym punkcie Baudrillard mówi językiem Goux, który udowadniał, że symboliczne funkcjonuje na wszystkich poziomach rozwoju społecznego, niemniej operacjonalizujące go nowoczesne formy prowadzą do wyparcia symbolizmu kryptoforycznego wraz z jego głęboką strukturą oraz związkami z tym, co nieprzedstawialne. Utopijna cykliczność pozwala społecznościom pierwotnym przepracować lęk przed śmiercią, uwewnętrznić śmierć przez inicjacyjny rytuał. Porozumienie ze zmarłymi zajmuje zatem centralne miejsce pośród sposobów konsolidowania utopijnych wspólnot plemiennych, które postrzegają życie i śmierć jako dwie bezustannie i cyklicznie przenikające się formy funkcjonowania społecznego, a nie jako początek i koniec jednostkowej egzystencji. O tym charakterystycznym rysie utopijnym pisał Jameson, badając gatunkowe korzenie i źródła utopii:

Treść formy utopijnej wyłoni się z innej formy czy gatunku, mianowicie baśni – jako formy zbiorowego pragnienia, jeśli nawet nie czystszej, to przynajmniej bardziej plebejskiej, bo powstałej w świecie chłopskim, bliskim ziemi i naturze, żyjącym zgodnie z rytmem pór roku i prac polowych, w naturalnym następstwie pokoleń³⁵.

³³ Zainteresowanych odsyłam także do rozważań na temat nieśmiertelności jako politycznej kategorii realizowanej w różny sposób na poszczególnych stadiach rozwoju form władzy i organizacji społecznej (od jednostkowej nieśmiertelności władców, np. faraona, po zdemokratyzowaną nieśmiertelność projektowaną przez chrześcijaństwo) w *Wymianie symbolicznej* Baudrillarda, s. 160–162.

³⁴ J. Baudrillard, *Wymiana...*, s. 169.

³⁵ F. Jameson, *op.cit.*, s. 103.

Jameson wskazuje na „baśnie jako formy zbiorowego pragnienia” i wyraźnie łączy ich treść z funkcjonowaniem wspólnot chłopskich, które zachowują w sobie zasadniczy – by tak rzec – rys wymian symbolicznych: przywiązanie do cykliczności pór roku, następstwa pokoleń. Co więcej, Jameson wyraźnie wskazuje na fakt, że upadek tego wiejskiego i sakralnego porządku łączy się z przeniknięciem religijnego myślenia oświeceniowego do literatury *fantasy* oraz z paradygmatem myślenia o historii jako historii utraty niewinności³⁶. Wyraźnie można także wskazać, że modele wymian symbolicznych konstruowane przez Goux i Baudrillarda na podstawie relacji opisujących zachowania i struktury plemienne łączą się ze wskazanym przez Jamesona za Marksem „plemiennym komunizmem” jako jedną z formacji poprzedzających produkcję kapitalistyczną³⁷. Te fazy rozwoju oczywiście zbieżne są z izomorficzną koncepcją Goux, która na nich się opiera. Co więcej, w tym momencie możemy dopisać do tezy Jamesona paralelną obserwację Baudrillarda mówiącą o tym, że pierwotne społeczności żyją w stanie „psychozy”, ponieważ nieporządkowane są prawu Ojca, Fallusa etc., a jedynie cyklowi wymiany:

Społeczeństwa pierwotne można uznać za „psychotyczne” właśnie dlatego, że *nie znają one w istocie tego Prawa ani struktury wyparcia tworzącej nieświadomość*. To łagodne szaleństwo, o jakie je posądzamy, jest w istocie naszą projekcją [...]. Tak, społeczeństwa te mają dostęp do porządku symbolicznego. Jednak nie za pośrednictwem jakiegoś niezmiennego Prawa, które tworzy porządek społeczny na swój własny obraz i podobieństwo, prawa Ojca, Wodza, Znaczącego czy Władzy. Symboliczne nie jest dla nich instancją, do której dostęp kontroluje Fallus, pisana wielką literą figura ucieleśniająca wszystkie metonimiczne figury Prawa. Symboliczne jest samym cyklem wymiany, cyklem darowania i oddawania, porządkiem opartym na zasadzie zwrotności, wymykającym się podwójnej jurysdykcji, psychicznej instancji wyparcia i transcendentnej instancji społecznej³⁸.

W tym obszernym cytacie Baudrillard, z jednej strony, powtarza tezę Goux mówiącą, że utopijność społeczności pierwotnych konstruuje się jako radykalna alternatywa wobec prawa Ojca, w swym charakterze jest ona preedypalna, niejako sprzed zakazu kazirodztwa, sprzed zepchnięcia relacji z matką do porządku wyobrażeniowego. Z drugiej strony, Baudrillard akcentuje cykliczność wymiany jako najistotniejszą kwestię, jako istotę symbolicznego, tym samym przesuając akcent z kryptoforyczności i metaforycznej siły symbolu (Goux) na jego bezwzględną i wypieraną przez kapitalizm funkcję utrzymywania podmiotów w odwracalnej i nieustającej więzi.

Utopijność modeli wymian symbolicznych polega zatem na projektowanej przez nie alternatywnej wizji enklawy, w której stosunki społeczne nie podlegają kontroli Prawa, Fallusa, czyli – jak pisał Goux – trzeciego, pośredniczącego elementu, ale realizują się w ramach sakralizacji podtrzymywanego

³⁶ Zob. *ibidem*, s. 114.

³⁷ *Ibidem*, s. 33–35.

³⁸ J. Baudrillard, *Wymiana...*, s. 172.

rytualnie cyklu, dzięki któremu możliwe staje się wyobrazeniowe posiadanie matki z jednej strony, oraz wymiana ze zmarłymi odraczająca śmierć z drugiej. Utopie wymian symbolicznych dokonują tego, sięgając po mechanizmy pozwalające wytworzyć alternatywę dla istniejącego porządku ekonomicznego i symbolicznego, które doskonale opisał Jameson jako założenia utopii, jako mechanizmy prowadzące do: pozbycia się pieniądza, reorganizacji prawa Ojcowskiego, ustanowienia wyraźnej dialektyki tożsamości i różnicy. Tym, czego owe modele nie są w stanie spełnić, jest podstawowy warunek stawiany utopii przez Jamesona – nie projektują one programu politycznego, a jedynie formułują etyczne wnioski płynące ze zderzenia alternatywy z rzeczywistością. To do nas należy odpowiedź na pytanie o polityczną możliwość lub niemożliwość ich realizacji.

Goux oraz utopijne wyparcie symbolicznego

Próbując wykazać utopijność modelu wymiany symbolicznej opisanego przez Goux, musimy pamiętać o bardzo znaczącej fakcie – o jego własnej krytyce utopii, krytyce, która pokazuje, że utopia to właściwie miejsce obalenia „tyranii symbolicznego”. Goux pisze:

A więc czego poszukuje *utopia*? Obalenia tyranii symbolicznego. Od Tomasa More do Karola Marksa czy Bakunina, mamy pewien powtarzający się gest w (rewolucyjnej) myśli Zachodu: to właśnie *krytyka symbolizującego trzeciego*, takiego jak: pieniądz, pojęcie, państwo, Bóg.

Zasady utopijnej republiki, komunistycznego społeczeństwa lub anarchistycznego społeczeństwa, są bardzo precyzyjnie określone przez ich reakcję wobec tyrań, to znaczy wobec zamrożonej mediacji, wobec trzeciego bytu w relacji, który alienuje podmioty, podporządkowując sobie relacje i wymiany aż do osiągnięcia despotyzmu.

Twierdzę, że *obalenie* (bardziej radykalne niż dialektyczna eliminacja) *ogólnych ekwiwalentów* jako narzędzi tyranii symbolicznego jest utopijne. Mówię *utopijne*, nie nadużywając tego pojęcia, ale przywołując znaczenie, w którym *Utopia* Tomasa More to nic innego niż świat, z którego wygnane zostały symbolizujące trzecie byty³⁹.

A zatem, w świetle wcześniejszych rozważań na temat różnych etapów rozwoju porządku symbolicznego, należałoby powiedzieć, że Goux widzi utopię tam, gdzie nie dochodzi do rozwoju ogólnych ekwiwalentów, gdzie

³⁹ J.-J. Goux, *op.cit.*, s. 163.

zostają one odroczone, wyparte. W jaki sposób jest to możliwe? Najprostsza odpowiedź brzmiałaby: tam gdzie zniesione zostaje symboliczne. Dlaczego? Swoją krytykę utopii rozpoczyna Goux od analizy słynnego ateologicznego twierdzenia Fauerbacha z książki *O istocie chrześcijaństwa*⁴⁰, które przywoła także Jameson w *Archeologiach przyszłości*:

Jednocześnie odkrywczym pomysłem Fauerbacha było potraktowanie religii jako projekcji: jest ona – dowodził – zniekształconym obrazem ludzkich mocy produkcyjnych, która została uzewnętrzniona i urzeczowiona jako pełnoprawna siła⁴¹.

Zarówno Goux, jak i Jameson dostrzegają znaczenie tego twierdzenia dla Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej. Niemniej ten pierwszy widzi w marzeniu o eliminacji religii i powrocie podmiotowości z owej projekcji do siebie samej punkt, w którym Marks zrywa z utopijną wizją człowieka stojącą na końcu drogi szkicowanej przez Fauerbacha. Goux zauważy bowiem, że Marksowski projekt przywrócenia podmiotowi utraconych lub odebranych mu relacji społecznych jest paralelny do Fauerbachowskiego przywrócenia mu wyprojektowanej na zewnątrz (pod postacią religii) boskości. Jednakże – co istotne dla relacji pomiędzy symbolicznym a utopią – projekt Marksa dostrzega reifikację relacji międzyludzkich nie w nieświadomionej projekcji, ale w alienujących symbolicznych systemach własności, pieniędzy i przedmiotów⁴². Krytykę utopii Goux należałoby zatem rozpocząć od kluczowej tezy dotyczącej Marksa:

*Alienacja opisana przez Marksa jest przeto alienacją indukowaną przez symboliczne: skutkiem oddziaływania symbolicznego na podmiot*⁴³.

Jego krytyka utopii rozpoczyna się zatem od szeroko zakrojonej krytyki fetysyzmu jako działania ekonomii, religii czy seksualności polegającego na przewartościowaniu rzeczy, obiektu etc. Ale, co ciekawsze, Goux dostrzega w marksowskiej krytyce fetysyzmu towarowego wpływ judaistycznego ikonoklazmu. Pisze on:

Potępiając fetysyzm pieniądza, Marks powtarza wzorec wyraźnie porównywalny z krytyką idolatrii, w której tkwi oryginalność Judaizmu. Ikonoklastyczna furia Mojżesza, z jaką niszczy on posągi postrzegane przez pogan jako reprezentacje czy nawet ucieleśnienia ich bogów, jest kontynuowana przez Marksa w jego krytyce fetysyzmu⁴⁴.

Goux zwraca jednakże uwagę na fakt, że zarówno gest Feuerbacha, jak i Marksa możliwy i właściwy jest perspektywie chrześcijaństwa jako religii,

⁴⁰ L. Fauerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959.

⁴¹ F. Jameson, *op.cit.*, s. 78.

⁴² Por. J.-J. Goux, *op.cit.*, s. 155–158.

⁴³ *Ibidem*, s. 157.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 160.

w której dochodzi do identyfikacji człowieka i Boga w postaci Syna Bożego. W ten sposób zaznacza on właściwe Marksowi judeochrześcijańskie podłoże myślowe, które z jednej strony prowadzi go do ikonoklazmu, z drugiej zaś do krytyki alienacji⁴⁵. Dopiero z tej perspektywy jasne staje się, dlaczego Goux widzi podstawowy gest utopijny w obaleniu tyranii symbolicznego – ponieważ symboliczne przyjmuje postać ogólnych ekwiwalentów, zajmuje pozycję alienującego fetyszu, który *de facto* prowadzi do zamrożenia wymiany, uniemożliwia relacje społeczne, przyjmuje pozycję: państwa, pojęcia, pieniądza. Uniwersalne symbole w postaci ogólnych ekwiwalentów stają się organizującymi wszelkie wymiany tyraniami i jako absolutne pośredniki stają się medium ogółu relacji społecznych. A, jak pamiętamy z lekcji McLuhana, przekaznik jest przekazem. Tyrania symbolicznej ekwiwalencji sprowadza się do tego, że inne formy mediacji są przez nią skutecznie blokowane, uniemożliwiane, eliminowane, etc. – jednym słowem – TINA (there is no alternative). Dlatego Goux, analizując utopię Morusa, zwróci uwagę na istotny fakt: nie ma tam ani pieniędzy, ani ogólnych pojęć, a w świątyniach brak obrazów przedstawiających bóstwa⁴⁶.

Utopia Morusa, pozbywając się ogólnych ekwiwalentów, wyzbywając się tyranii symbolicznego, wprowadza natomiast rządy totalitarne, co Goux opisuje jako tkwiący w jej centrum paradoks:

Jednakże tutaj leży paradoks utopii; ponieważ obalenie symbolizującego trzeciego, centralnej kontroli prawa, osiągalne jest jedynie przez wymuszone przystosowanie realnego porządku polis do porządku z góry określonego. Poprzez nagięcie życia polis do niezmiennej zasady organizacyjnej, poprzez *realizowanie tego prawa* w każdym zakamarku, w każdej szczelinie, w każdym łączy społecznej ekonomii, utopia może poświęcić regulację symboliczną – ale jedynie za cenę *totalitarnego szaleństwa*. W utopijnym państwie Morusa wszystko jest zuniformizowane. W społeczeństwie pozbawionym prawa wymiany obracającego się wokół symbolicznego trzeciego, utopia jest możliwa jedynie poprzez fikcję społeczeństwa opartego na tożsamości. Jeśli istnieje jakiś utopijny porządek, to w rzeczywistości opiera się on na uniformizacji⁴⁷.

Krytyka Goux pokazuje, że utopia jako radykalna alternatywa wobec systemu bez alternatywy sama paradoksalnie musi stać się systemem totalnym. Najciekawsze jest jednak jego uzasadnienie tej właściwie powszechnej i trywialnej tezy. Otóż eliminacja systemu symbolicznego, religijnego, ogólnych ekwiwalentów, dążenie do ikonoklastii, musi w jego rozumieniu podlegać ciągłemu ateologicznemu ruchowi, który nie odrzucając pierwiastka religijnego, powinien raczej coraz bardziej go zgłębiać i reinterpretować, inaczej jeden totalitaryzm zastępuje się innym. Utopijne jest dla Goux właśnie wyobrażeniowe, symboliczne przywrócenie podmiotowi tego, z czego jest bezustannie

⁴⁵ *Ibidem*, s. 162.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 164.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 165.

alienowany. Rozumie on utopię jako pragnienie, impuls przywracający relacje i wymiany społeczne – w tej mierze widać, jak wiele zawdzięcza mu Jameson i jak bardzo upragniona byłaby jego obecność w *Archeologiach przyszłości*. Warto przypomnieć, że to właśnie Jameson w swojej książce *The Prisonhouse of Language* nazywa *Numismatiques* Goux (ten esej otwiera książkę *Freud, Marks: ekonomia i symboliczne*) ukoronowaniem wysiłków teoretycznych całej grupy Tel Quel⁴⁸. Ów fakt dziwi tym bardziej, że Jameson całkowicie pomija jego rozważania na temat utopii w perspektywie ekonomii symbolicznych. Istotnie, nieobecność refleksji Goux na temat owego ruchu ciągłej potrzeby ateologicznego grzebania w religii w celu przemyślenia tkwiących w niej utopijnych impulsów oraz alternatyw wobec współczesnych systemów ekonomiczno-społecznych jest nie tylko znacząca, ale pokazuje, że owa alternatywa ciągle pozostaje otwarta. Utopijność pewnych modeli wymian symbolicznych wynika właśnie z krytycznego powrotu do antropologicznego i ateologicznego poszukiwania we współczesnej jak i w pierwotnej religijności symbolicznych alternatyw zawiązywania i ekonomicznego postrzegania relacji społecznych. W tej mierze jego izomorficzny projekt systemów ekonomii symbolicznych domaga się dalszego krytycznego opracowania szczególnie na terenie literaturoznawstwa, które te modele nie tylko przechowuje i opisuje, ale także świadomie lub nieświadomie je interioryzuje.

Bibliografia

- Malinowski B., *Dziela. Tom I: Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*, Warszawa 1984.
- Jameson F., *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Kraków 2011.
- Jameson F., *The Prisonhouse of Language*, Princeton 1972.
- Baudrillard J., *Utopia deferred*, transl. S. Kendall, New York 2006.
- Baudrillard J., *Wymiana Symboliczna i Śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007.
- Baudrillard J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972.
- Goux J.-J., *Symbolic economies: after Marx and Freud*, transl. J.C. Gage, New York 1990.
- Fauerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959.
- The Baudrillard Dictionary*, red. R.G. Smith, Edinburg 2010.
- Breckman W., *Adventures of the symbolic. Post-marxism and rational democracy*, New York 2013.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Kęty 2010.

⁴⁸ Zob. F. Jameson, *The Prisonhouse of Language*, Princeton 1972, s. 180.