



Dž. Hilis Miler

## PUSTA OBEĆANJA: TEORIJA GOVORNOG ČINA, TEORIJA KNJIŽEVNOSTI I POLITIČKO-EKONOMSKA TEORIJA KOD MARKSA I DE MANA

Izraz „marksistička estetika“ može se odnositi upravo na Marksove sopstvene teorije estetike. Najčešće se, međutim, ovaj izraz može shvatiti kao naziv za teoriju estetike izvedenu iz marksizma. Bila bi to sekundarna konstrukcija zasnovana na Marksovoj kritici političke ekonomije, odnosno, na njegovim idejama o radu, proizvodnji, robi, vrednosti, kruženju, novcu, kapitalu, višku vrednosti, fetišizmu, klasnoj borbi, ideologiji, nadgradnji, nastupajućoj diktaturi proleterijata, i tako dalje. Izuzev na retkim mestima, kao na primer u svojim čuvenim osvrtima na Šekspirovog *Timona Atinjanina* i *Hamleta*, Marks nije imao baš mnogo šta da kaže o književnosti, slikarstvu, muzici ili estetiци, premda često vrlo lako, i obično ironično, citira Šekspira i druge književnike kako bi dodatno potkrepio sopstvene tvrdnje. Poznavaoци stoga pretpostavljaju da je na kasnijim marksistima, poput Lukača, na primer, ili Adorna, ili Benjamina, ili Igltona (da se držimo evropskih teoretičara), ili mnogih drugih širom sveta, na primer Fredrika Džejmsona ili Majkla Sprinkera u Sjedinjenim Državama, ostalo da izgrade marksističku estetiku. Ono što je upečatljivo u vezi sa ovim teorijama jeste njihova ponešto obeshrabrujuća raznolikost i heterogenost. Ja nisam estetičar marksizma, ali kad Žak Derida u delu *Spectres de Marx (Marksove sablasti)* iznosi sličnu tvrdnju i kaže: „Ja nisam marksista“, odmah iza nje sledi pitanje: „Ima li ih uopšte?“ Ako ih ima, onda se oni zasigurno ne pridržavaju strogo bilo koje struje marksističkih sledbenika. Možda bi bilo bolje vratiti se samim Marksovim spisima, što ću ja ovde i učiniti, kako bi se videlo ima li već u njima Marksove sopstvene estetike, kao i da bi se videlo nisu li ti spisi, možda, u svojoj suštini i osnovi, već nekakva teorija estetike.

Može se činiti neprihvatljivom tvrdnja, koju iznosi Dženifer Bajorek (Jennifer Bajorek) u skorašnjem nadahnutom planu disertacije, da je *Kapital* sam po sebi delo književne teorije, odnosno, da predstavlja primer podskupa teorije estetike. Može se činiti još neprihvatljivijom tvrdnja, koju takođe iznosi Bajorek, da se *Kapital*, shvaćen kao književnoteorijsko delo, podudara sa književnom teorijom Pola de Mana, ili tvrdnja da De Manova književna teorija takođe, poput *Kapitala*, predstavlja kritiku političke ekonomije. Marks kao teoretičar književnosti! De Man kao politički teoretičar u saglasju sa Marksom! A ipak, tvrdnja koju iznosi Bajorek sasvim je na mestu. Ona se oslanja na nedavna bitna čitanja i tumačenja Marksa koja su izneli Žak Derida, Verner Hamaher (Werner Hamacher), Andžej Varminski (Andrzej Warminski) i drugi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Videti: Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, prev. Peggy Kamuf (New York, 1994); nadalje u tekstu citirano kao SM; Werner Hamacher, „Lingua Amissa: The Messianism of Commodity – Language and

Politička ekonomija za Marksa predstavlja znakovni sistem, jezik. Na jednom mestu u *Kapitalu* Marks to i otvoreno kaže kada sistem vrednosti naziva „hijeroglifskim“ i povlači paralelu sa jezikom kojim se služe ljudi. „Es steht daher“, kaže Marks, „dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eignen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache“ („Prema tome, vrijednosti ne piše na čelu što je. Baš naprotiv, vrijednost pretvara svaki proizvod rada u društveni hijeroglif. Kasnije pokušavaju ljudi da odgonetaju smisao hijeroglifa, da proniknu tajnu svoga vlastitog društvenog proizvoda; jer određenje upotrebnih vrijednosti kao vrijednosti isto je tako njihov društveni proizvod kao i jezik“).<sup>2</sup>

Ovaj hijeroglifski tekst funkcioniše baš onako kako De Man kaže da funkcionišu svi „tekstovi“, a među njima i književni tekstovi, odnosno, kao „figura (ili sistem figura) i njihova dekonstrukcija“.<sup>3</sup> Odnosi supstitucije, ekvivalentnosti i razmene kad je u pitanju roba u kapitalizmu, onako kako ih Marks opisuje u prvom tomu *Kapitala*, predstavljaju, lako je to uočiti, topologiju ili „sistem figura“. Toliko metara platna može se zameniti za jedan kaput, i tako dalje, baš kao što se jedna reč može zameniti drugom u metaforičnoj zameni ili transferu.

Sistem robe je specifičan sistem, od one vrste koju nazivamo „logocentričnim“ sistemom. Sve metaforične razmene, zamene i ekvivalente u ovom sistemu uređuje „logos“ koji se nalazi izvan sistema, dok ga kontroliše i njime upravlja iznutra, imanentno. Marks je vešt u razumevanju logocentrizma, baratanju njime i njegovoj dekonstrukciji, naročito u njegovim hrišćanskim, hegelovskim i kapitalističkim oblicima, kao što je u tome vešt i sam Derida, premda ostaje otvoreno pitanje postoje li ostaci logocentrizma u samom Marksovom razmišljanju. Pitanje je da li je marksizam ontologija, ili nije. Na ovo pitanje nije lako odgovoriti. Da li marksistička dekonstrukcija kapitalizma samu sebe u potpunosti oslobađa fantazija i zabluda koje tako jasno prepoznaje u kapitalizmu na koji se gleda kao na „tekst za čitanje“?

U kapitalističkom sistemu „logos“ predstavlja prvo ljudski rad, a potom novac. Kao što Marks tvrdi, „Die einfache Warenform ist daher der Keim der Geldform“ („Stoga je jednostavni oblik vrijednosti klica novčanog oblika“) (C 83; K 36). Kao što svako ko je čitao *Kapital* zna, Marks pravi razliku između upotrebne vrednosti i prometne vrednosti. Upotrebnu vrednosti čine konkretne fizičke i društvene svrhe u koje se data roba može upotrebiti, premda Marks ne odbacuje ni svrhu koju roba ima u zadovoljavanju uzvišenijih želja ne-

---

Derrida's *Spectres of Marx*“, *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, ur. Michael Sprinkler (London, 1999), str. 168-212; Andrzej Warminski, „Hegel / Marx: Consciousness and Life“, *Depositions*, ur. Jacques Lezra, *Yale French Studies*, 88 (1995), 118-41.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Das Kapital* (1872) (Berlin, 1932), str. 86; nadalje u tekstu citirano kao K; *Capital*, prev. Ben Fowkes, 3 toma (London, 1980), 1:167; u tekstu na engleskom jeziku citirano kao C. [Citati u u prevodu na srpski su preuzeti iz: Karl Marx, *Kapital*, knjiga prva, Kultura, Zagreb, 1947, prevod Moša Pijade i Rodoljub Čolaković, u tekstu citirano kao K. (Prim. prev.)]

<sup>3</sup> Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven, 1979), str. 205; nadalje u tekstu citirano kao AR.

go što je puko zadovoljavanje osnovnih ljudskih potreba. Dijamantski prsten nije naročito koristan u užem smislu, kao što su korisni hrana, odeća ili krov nad glavom, no dijamantski prsten *jest*e koristan kao simbol bogatstva ili bračnog stanja, ili ima upotrebnu vrednost kao predmet koji je društveno prihvaćen kao lep. U tom smislu prsten ima upotrebnu vrednost kao i kaput koji nas greje.

Prometna vrednost, međutim, daleko je neopipljivija. Ona se meri sumom količine ljudskog rada koji je bio potreban da bi se ta roba napravila. Roba je „den Restbestand der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übriggeblieben als dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihre Verausgebung“ („ostatak proizvoda rada. Jedino što je od njih preostalo jest ista sablasna predmetnost, jednostavna smjesa bezrazličnog ljudskog rada, tj. utroška ljudske radne snage bez obzira na oblik njenog trošenja“) (C 52; K 4). Budući da je tako, svaka roba predstavlja ekvivalent bilo koje druge robe bilo koje vrste ili bilo koje druge upotrebne vrednosti u koju je uložena ista količina rada.

*Menschliche Arbeitskraft im flüssigen Zustand oder Menschliche Arbeit bildet Wert, aber ist nicht Wert. Sie wird Wert in geronnenem Zustand, in gegenständlicher Form. Um den Leinwandwert als Gallerte menschlicher Arbeit auszudrücken, muß er als eine 'Gegenständlichkeit' ausgedrückt werden, welche von der Leinwand selbst dinglich verschieden und ihr zugleich mit anderer Ware gemeinsam ist. Die Aufgabe ist bereits gelöst. (C 64)*

„Ljudska radna snaga u tekućem stanju, tj. Ljudski rad, stvara vrijednost, ali nije vrijednost. Rad postaje vrijednost tek kad dođe u čvrsto stanje, kad dobije materijalan oblik. Da bi se vrijednost platna izrazila kao smjesa ljudskog rada, mora se ona izraziti kao 'predmetnost' koja se kao stvar razlikuje od platna, a ujedno se nalazi i u platnu i u drugoj robi. Zadatak je, dakle, riješen.“ (K 16)

Ovaj je zadatak već rešen zahvaljujući performativnom izrazu po kojem se objektivnost platna kao upotrebne vrednosti suštinski razlikuje od njegove avetinske predmetnosti (*gespenstige Gegenständlichkeit*) kao prometne vrednosti ili apstraktne vrednosti opredmećenog ljudskog rada.

Jezik kojim se Marks služi u svojoj analizi robe prožet je zalutalom teološkom ili ontološkom terminologijom i figuracijom. Rad je logos po kojem se mere sve stvari i posredstvom kojeg se one mogu izjednačiti, baš kao što su u hrišćanskoj teologiji sve stvari načinjene u Hristovo ime, u svima njima se nalazi Hrist i u nekom su smislu nalik Hristu, te predstavljaju otelotvorenje Hrista, vidove njegove inkarnacije. Na činjenicu da ovo poređenje nije isključivo proizvoljno ukazuje i sam način na koji se Marks njime služi, kada kaže: „Als Gebrauchswert ist die Leinwand ein vom Rock sinnlich verschiedenes Ding, als Wert ist sie 'Rockgleiches' und sieht daher aus wie ein Rock“ („Kao upotrebna vrijednost platno je stvar ćutilno različna od kaputa, kao vrijednost ono je 'jednako kaputu', pa zato i izgleda kao kaput“) (C 65; K 18). Neverovatna izjava! Kako osamnaest metara platna može „izgledati“ kao kaput? Mora da misli da platno izgleda kao nešto što ima istu vrednost kao kaput, što je neobično figurativna upotreba izraza „izgleda“. Ipak, misao da je vrednost

prisutna kao opipljiv „izgled“ u robi, poput prikaze duha, a istovremeno kao nešto sasvim različito od robe kao korisnog predmeta, ponavlja se u Marksovoj analizi. Vrednost se može videti, i to objektivno. Marks nastavlja: „So erhält sie eine von ihrer Naturalform verschiedene Wert form. Ihr Wertsein erscheint in ihrer Gleichheit mit dem Rock, wie die Schafsnatur des Christen in sein Gleichheit mit dem Lamm Gottes“ („Tako ono dobija oblik vrijednosti različan od njegova prirodna oblika. To da ono ‘vrijedi’ ispoljava se u njegovoj jednakosti s kaputom, kao što se ovčija narav kršćanina pokazuje u njegovoj jednakosti s jaganjcem božjim“) (C 65; K 18).

Bez sumnje je veoma ironično tvrditi da su svi hrišćani nalik ovcama, odnosno, glupaci koji idu za stadom, zato što sliče Hristu, Jagnjetu Gospodnjem. No, Marksova ironija ne ukazuje samo na apsurdnost figurativnih transakcija unutar retorike hrišćanstva. Ona iznosi na videlo i sličnost između figurativnih zamena u hrišćanskoj teologiji i onoga što se dešava u njegovoj sopstvenoj jetkoj analizi vrednosti pri razmeni. Hrišćanin ne liči na ovcu samim tim što se ugleda na Jagnje Gospodnje, baš kao što ni kaput ne liči na osamnaest metara platna. Kada se pogleda njihova vrednost, međutim, oni zaista „liče“, baš kao što je dobar hrišćanin nalik Hristu, odnosno Jagnjetu Gospodnjem. Ovo je tačno zato što se jagnje uzima kao katahrestična vidljiva predstava (*Ercheinung*) nevidljivog drugog lica Svetog trojstva, baš kao što je kaput vidljiva predstava avetinjske, nevidljive vrednosti, i stoga je „nalik“ platnu. Kao što Marks kaže u izuzetnom nizu formulacija: „Waren (...) erscheinen daher nur als Waren oder besitzen nur die Form von Waren, sofern sie Doppel-form besitzen, Naturalform und Wertform. Die Wertgegenständlichkeit der Waren unterscheidet sich dadurch von der Wittib Hurtig, daß man nicht weiß, wo sie zu haben ist“ („Zbog toga se one ispoljavaju kao robe, odnosno imaju robni oblik samo ukoliko imaju dvostruki oblik: prirodni i vrijednosni. Predmetnost robne vrijednosti razlikuje se u tome od udovice Brzičke što se ne zna za što da je se uhvati“) (C 60; K 13).

Ovo je dobar primer toga kako Marks lako crpi analogije iz Šekspirovih dela. One mu brzo padaju na pamet. Čovek zna za šta da se uhvati u slučaju udovice Brzičke jer je ona, kao što joj ime govori, promiskuitetna bludnica. Svako zna za šta da je uhvati. Vrednost robe, međutim, nije opipljiva, gde god da pogledate. „Im graden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein“ („Upravo suprotno fizički gruboj predmetnosti robnih tijela, u predmetnost njihove vrijednosti ne ulazi ni atom prirodne materije“) (C 60; K 13). Još jedna neverovatna izjava! Kako one mogu biti, pitam se ja, „objektivne“, ako su nematerijalne? Mora da u tom slučaju poseduju nekakvu avetinjsku, nematerijalnu, materijalnost. Marks nastavlja:

*Man mag daher eine einzelne Ware drehen und wenden wie man will, sie bleibt unfaßbar als Wertding. Erinnern wir uns jedoch, daß die Waren nur Wert gegenständlichkeit besitzen, sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind, daß ihre Wertgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist... (C 60-61)*

„Stoga se neka izdvojena roba može okretati i obrtati do mile volje, kao stvar od vrijednosti ona ostaje neshvatljiva. Ali ako se sjetimo da je vrijednost roba predmetna samo ukoliko su robe izrazi iste društvene jedinice, ljudskog rada, da je prema tome predmetnost njihove vrijednosti čisto društvena...“ (K 13)

Ovo je neobična tvrdnja za navodnog „marksističkog materijalistu“. Ko bi se, ako ne sam Marks, zasigurno mogao smatrati marksističkim materijalistom? Da li je moguće da je Marksov materijalizam, kao što Derida tvrdi za De Manov, „materijalizam bez materije“?

Tik nakon pasusa koji sam upravo citirao, Marks iznosi da će pratiti razvoj od odnosa vrednosti robe, odnosno, njihove ekvivalentnosti ili međusobne zamenljivosti, poput ekvivalentnosti ustanovljenih u metaforičkom sistemu, jer su sve robe inkarnacije, opredmećenja, „kristalizacije“ ljudskog rada, do transformacije ove zajedničke mere ili logosa u ono univerzalno platežno sredstvo, novac. U odeljku tri, „Oblik vrednosti ili prometna vrednost“, svoje rasprave o „Robi“ u prvom tomu *Kapitala*, Marks završava sa odeljkom pod naslovom „Novčani oblik“ u kojem tvrdi da su „20 Ellen Leinwand, 1 Rock, 10 Pfunde Tee, 40 Pfunde Kaffee, 1 Qtr. Wiezen, 1/2 Tonne Eisen“ („20 aršina platna, 1 kaput, 10 funti čaja, 40 funti kafe, 1 quarter pšenice i 1/2 tone željeza“) međusobno potpuno ekvivalentni i da se u izvesnom smislu mogu zamenjivati jedno za drugo, jer svaka od ovih roba vredi „2 Unzen Gold“ („dve unce zlata“); odnosno, kad se iskuju u novac, dve engleske funte (C 82, 83; K 36). Novac ovde igra ulogu koju je prvobitno igrala ona sveprisutna vrednost prisutna u svim dobrima, odnosno količina ljudskog rada koju svako od dobara opredmećuje. Prelazak sa rada na novac, a potom na kapital sa njegovim stvaranjem viška vrednosti, upravo je taj „razvoj“ koji *Kapital* „prati“.

Još jedno složeno pitanje, kojeg je Marks i te kako svestan, pojavljuje se sa prelaskom sa kovanog novca na papirni novac. Lako je nazivati zlato robom poput svake druge koja je samo zahvaljujući nekakvoj istorijskoj slučajnosti počela da igra ulogu logosa, elementa izvan igre razmene no ipak unutar nje, posredstvom kojeg se sve meri. Malo je teže nazvati papirni novac robom jer je nesamerljivost između njegove upotrebne vrednosti (praktično nula) i njegove prometne vrednosti (koja god da je vrednost štampana na nje-mu) toliko velika. Pol de Man iznosi kvazimarksističku analizu razlike između zlata (koje zaista ima upotrebnu vrednost) i novca kao arbitrarnog pripisivanja vrednosti bilo kojem materijalnom supstratumu, posredstvom žigosanja ili štampanja, u odeljku „Pojam ironije“ u kojem se bavi poređenjem jezika i novca koje daje Fridrih Šlegel u svom delu „Über die Unverständlichkeit“ [“O nerazumljivosti“]: „U eseju ‘Über die Unverständlichkeit’, on [Šlegel] ovo rešava tako što literarizuje metaforu zlata, *reale Sprache* kao zlata, onoga što zaista poseduje vrednost. Ali ispostavlja se da *reale Sprache* nije samo zlato, već da je više poput novca (ili, tačnije rečeno, poput novca za objavljivanje *Athenäuma* koji on u to vreme nema) – dakle, protok je ono što se ne može kontrolisati, ne u smislu prirode već u smislu novca, koji predstavlja čisti protok, čisto kruženje ili igru označitelja, i koji je, kao što znate, koren svih zabluda, ludila, gluposti i svih ostalih zala.“<sup>4</sup>

Ukoliko je *Das Kapital* retorički traktat ili čak književnoteorijsko delo, i to delo koje se poklapa sa književnom teorijom Pola de Mana po pitanju dekonstrukcije metafizike, onda je i obrnut stav tačan, kao što primećuje takođe Bajorek. Kad De Man kaže da se za „teoriju književnosti može reći da nastaje onda kada pristup književnim tekstovima više nije zasnovan na nelingvističkim, što će reći istorijskim i estetskim, razmatranjima ili, da se iz-

<sup>4</sup> Paul de Man, *Aesthetic Ideology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), str. 181; nadalje u tekstu citirano kao *AI*.

razimo nešto manje grubo, kada predmet rasprave više nije značenje ili vrednost već modaliteti produkcije i recepcije značenja i vrednosti pre njihovog uspostavljanja – pri čemu se podrazumeva da je ovo uspostavljanje dovoljno problematično da zahteva zasebnu disciplinu kritičkog istraživanja koje bi se bavilo njegovim mogućnostima i njegovim statusom,<sup>5</sup> on se služi upravo istom onom terminologijom kojom se Marks služio u svojoj kritici političke ekonomije („produkcija“, „vrednost“, „uspostavljanje“, „značenje“, „kritičko“). De Man se, međutim, ovim izrazima služi kako bi definisao „nastanak“ književne teorije. Ukoliko je *Das Kapital* delo književne teorije, onda je De Manovo delo kritika političke ekonomije. Kad je De Man, u intervjuu koji je dao Stefanu Rosu, na pitanje o „čestom ponavljanju izraza ‘ideologija’ i ‘politika’“ u njegovim novijim delima odgovorio rekavši: „Mislim da se nikada nisam udaljio od tih problema, oni su mi uvek bili na prvom mestu u razmišljanjima“ (RT 121), verujem da mu moramo verovati na reč. Da je to što je rekao istina lako se može podrobno dokazati u De Manovim delima.

No, Marks je nalik De Manu u jednom drugom smislu. Marks ne teži samo da opiše kapitalistički znakovni sistem, baš kao što De Man ne želi tek da pokaže kako tropološki sistemi deluju u književnim tekstovima, političkim tekstovima i tekstovima uopšte. I jedan i drugi žele da ispitaju kako su znakovni sistemi kojima se bave uopšte ustanovljeni, kako funkcionišu, i kako se stoga mogu menjati. Obojica žele da „dekonstruišu“ sisteme koje proučavaju, ili barem da pokažu kako ovi sistemi sami sebe dekonstruišu. I za Marksa i za De Mana cilj „teorije“, bilo da je u pitanju ekonomska teorija ili književna teorija, jeste da stane na put uzimanju dotičnog znakovnog sistema zdravo za gotovo, pa čak i da skrene pažnju sa neposrednog opisivanja načina na koji sistem deluje. I jedan i drugi žele da analiziraju nastanak datog sistema, način na koji se vrednost i značenje stvaraju i uspostavljaju unutar njega. Svrha ovakvog pristupa u oba slučaja jeste stvaranje „kritike“ koja će dopustiti ili obećati mogućnost novog početka, možda čak i revolucionarnog. Budući da su „stvaranje“ i „uspostavljanje“ u oba slučaja govorni činovi, snagu koji ovi sistemi imaju kad su jednom stvoreni i uspostavljeni zahvaljujući načinu izražavanja mogu promeniti samo novi govorni činovi. Marks je, zna se, u svojoj jedanaestoj tezi o Fojerbahu izjavio da mu nije bio cilj samo da opiše sistem, već i da ga izmeni: „Filozofi su svet samo različito interpretirali, radi se o tome da se on izmeni.“<sup>6</sup> Svako ko je pažljivo čitao De Mana videće da je i njegov cilj da oslobodi svoje čitaoce čini pogrešnog čitanja i tumačenja, što podrazumeva i čitanje i tumačenje politike, kako bi se napravilo mesta za nove oblike politike i života.

Bez želje da se poreknu velike razlike između Marksa i De Mana (jedan je osnovao svetski politički pokret, drugi učestvovao u stvaranju novog vida retoričke analize), ipak se može reći da izuzetno sazvučje ili *stimmung* postoji među njima, u njihovim teorijskim i praktičnim postupcima i zaključcima. Može se uočiti nekoliko ključnih podudarnosti, osim one o kojoj je već bilo reči. Podudarnost o kojoj je već bilo reči jeste sličnost njihove dekonstruktivne analize znakovnog sistema kojim su se bavili, tako da se Marksov *Kapital* uistinu može posmatrati kao delo „književne teorije“, a De Manovi eseji kao dela kritike političke ekonomije. Još jedna podudarnost između Marksa i De Mana jeste naglasak koji

<sup>5</sup> Paul de Man, *The Resistance to Theory* (Minneapolis, 1986), str. 7; nadalje u tekstu citirano kao RT.

<sup>6</sup> Karl Marx i Fredrich Engels, *Collected Works*, tom 5 (New York, 1976), str. 8.

se u oba slučaja stavlja na činjenicu da „kritika“ nema za cilj samo da nešto utvrdi, iznese neku istinu ili nešto opiše, već je i performativna, predstavlja govorni čin, način da se pomoću reči postignu određeni ciljevi. Niko ko je čitao *Kapital* ne sumnja da Marksov cilj nije tek neutralna deskripcija. On želi da upotrebi svoju „kritiku političke ekonomije“ kako bi obećao strategije delovanja koje će promeniti sistem ili predvideo njegovu neizbežnu promenu. *Kapital*, poput „Komunističkog manifesta“, delo je mesijanskog obećanja. De Manova kasnija dela se, na sličan način, sve više bave načinom na koji književnost i književna teorija, poput političke teorije, na primer Rusoovog *Društvenog ugovora*, predstavljaju govorne činove, odnosno način da se pomoću reči postignu određeni ciljevi. Problemi ideologije i politike nikad mu nisu bili strani.

Koliko god se različitima činila ova dvojica autora, obojici je krajnji cilj oslobođenje. Obojica shvataju da će tome doprineti oslobađajući govorni činovi, a ne tek opisivanje lošeg stanja stvari. Način na koji Žak Derida formuliše ovaj cilj jeste putem definisanja samog čina interpretacije, ako se on izvede kako valja, kao intervencionističkog, performativnog, inicijatornog, kao načina da se ide u susret „nastupajućoj demokratiji“ za kojom svi ljudi čeznu ili bi trebalo da čeznu. U *Marksovim sablastima* Derida govori o „ovoj dimenziji performativne interpretacije, odnosno, o interpretaciji koja transformiše upravo ono što predstavlja“, i u nastavku napominje da je ovakva formulacija neuobičajena kako u smislu tradicionalne teorije govornih činova tako i u smislu onoga što Marks govori u toj jedanaestoj tezi o Fojerbahu (*SM* 51).

Nije slučajno što je De Man poticao iz porodice koja je generacijama davala socijaliste. Ni Marks ni De Man nikada ni prstom nisu mrdnuli u smislu fizičkog suprotstavljanja društvenom ustrojstvu, koliko je meni poznato. Obojica su za svoje oružje odabrala jezik – u oba slučaja bila je to moćna performativna retorika interpretacije. Ne najmanje moćan element tog jezika u oba slučaja bila je retorička ili lingvistička analiza, dekonstrukcija tro-pa ili demonstracija načina na koji se oni sami dekonstruišu.

Ovome se može dodati i da su se obojica autora služila ironijom. Obojica su sasvim ironični pisci. Ironija, međutim, kao što ispravno tvrdi De Man u „Pojmu ironije“, ima svoju performativnu komponentu. „Ironija“, kaže De Man, „takođe veoma očigledno poseduje i performativnu funkciju. Ironija teši, obećava i opravdava“ (*AI* 165). Ona deluje i kao alatka uništenja onoga protiv čega je uperena.

Druga tačka podudaranja između Marksa i De Mana jeste to što se u oba slučaja razvija teorija performativnih govornih činova koja je drastično drugačija od standardne teorije izvedene iz dela Dž. L. Ostina. U oba slučaja znakovni sistemi koje autori analiziraju – kapitalistički sistem u slučaju Marksa, književna dela ili dela političke teorije poput Rusoovog *Društvenog ugovora* u slučaju De Mana – deluju performativno, sama za sebe, bez uplitanja čoveka, sasvim sigurno bez uplitanja samosvesnog „ja“ ili ega koji namerno izgovara performativ, na primer „Obećavam“, u odgovarajućim okolnostima. Ova poslednja svojstva bila su neophodni preduslovi „podesnog“ performativa u teoriji Dž. L. Ostina, izloženoj u delu *Kako delovati rečima*.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, ur. J. O. Urmson i Marina Sbisa (Oxford, 1980).

Svaki pažljivi čitalac *Kapitala* sigurno je primetio dva izuzetna pasusa u jednom od prvih odeljaka posvećenih „Robi“ – jedan u kojem platno govori, a drugi u kojem sto hoda i pravi stoj na glavi u jezivom preokretu u kojem sto izgovara „metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ („metafizička domišljanja i teološke mušice“) (C 83; K 36). U kapitalističkom sistemu sami ljudi ne govore odlučno, niti iznose mesijanska obećanja o okončanju otuđenja rada, što je središnja poruka marksizma. Umesto njih robe, produkti ljudskog rada – poput platna ili stola – progovaraju i obećavaju, donose odluke, sami za sebe. Muškarci i žene su oni kojima se roba obraća, od kojih se traži objašnjenje, koji se pozivaju, koji su doneti na ovaj svet kao ono što jesu u fazi kapitalizma u kojoj žive zahvaljujući onome što platno i sto misle i govore.

Pozabaviću se podrobnije ovim pasusima kako bismo videli šta je to što dobra govore i kako to ona deluju. Želim da ih kontrastiram u odnosu na De Manove tvrdnje kako bih pokazao da se u oba slučaja primenjuje ista vrsta retoričke analize. Štaviše, oba autora znakovnim sistemima pripisuju autonomnu performativnu moć. Možda je znakovne sisteme i stvorio čovek unutar društva, no oni sada deluju samostalno, nezavisno od svake svesne ljudske volje.

Prvi se pasus bavi oblikom otkrovenja ili otkrivanja do kojeg dolazi kroz neobičan oblik govora. Marks neprekidno naglašava kako skrivena apstraktna vrednost koju je stvorio bezrazlični ljudski rad isijava iz kaputa ili platna kada se oni dovedu u međusobnu vezu, pa čak i ako „ne postoji ni atom materije“ u toj vrednosti. Slično tome, u ovom pasusu govor nije nešto što se fiktivno dodeljuje tkanini, već Marks tvrdi da ona doslovno progovara. Štaviše, ona progovara na nekoliko različitih „dijalekata“, od kojih se svaki naredni znatno razlikuje od svih ostalih:

*Man sieht, alles, was uns die Analyse des Warenwerts vorher sagte, sagt die Leinwand selbst, sobald sie in Umgang mit anderer Ware, dem Rock, tritt. Nur verrät sie ihre Gedanken in der allein geläufigen Sprache, der Warensprache. Um zu sagen, daß die Arbeit in der abstrakten Eigenschaft menschlicher Arbeit ihren eignen Wert bildet, sagt sie, daß der Rock, soweit er ihr gleichgilt, also Wert ist, aus derselben Arbeit besteht wie die Leinwand. Um zu sagen, daß ihre geläuterte Wertgegenständlichkeit von ihrem steifleinernen Körper verschieden ist, sagt sie, daß Wert aussieht wie ein Rock und daher sie selbst als Wertding dem Rock gleicht wie ein Ei dem andern. Nebenbei bemerkt hat auch die Warensprache, außer dem Hebräischen, noch viele andre mehr oder minder korrekte Mundarten. Das deutsche "Wertsein" drückt z. B. minder schlagend aus als das romanische Zeitwort valere, valer, valoir, daß die Gleichsetzung der Ware B mit der Ware A der eigne Wertausdruck der Ware A ist. "Paris ist eine Messe werte." (C 65)*

„Vidi se, sve što nam je prije ovoga kazala analiza robne vrijednosti, kaže nam i samo platno čim stupi u saobraćaj s drugom robom, kaputom. Samo što ono svoje misli odaje jezikom kojim zna govoriti, robnim jezikom. Da bi kazalo kako njegovu vlastitu vrijednost čini rad u apstraktnom svojstvu ljudskog rada, ono kaže da se kaput, ukoliko je s njime jednake vrijednosti, dakle ukoliko je vrijednost, sastoji iz istog rada iz koga i platno. Da bi reklo da se uzvišena predmetnost njegove vrijednosti razlikuje od njegova ukrućena tijela, ono kaže da vrijednost ima oblik kaputa i da je zbog toga, kao stvar od vrijednosti, i samo jednako s kaputom kao jaje s jajetom. Uzgred da napomenemo, robni jezik ima osim židovskog i mnoge druge više ili manje točne dijalekte. Na primjer njemačko 'Wertsein' ne izražava tako dobro kao romansko valere, valer, valoir da je izjednačenje robe B s robom A pravi izraz vrijednosti robe A. *Paris vaut bien une messe!* [Vrijedi Pariz jedne mise!]" (K 18)



Ovo je po mnogo čemu izuzetan pasus, za čije je čitanje i razumevanje potrebno mnogo umešnosti, čak i uz svu pomoć koju pruža autoritativno delo Vernera Hamahera, "Lingua Amissa".<sup>8</sup> U svom se eseju Hamaher usredsređuje upravo na ovaj pasus. Šta, za ime sveta, znači kad se kaže da platno govori, da ono izgovara, na sreću po Marksa, upravo ono što i sam Marks govori o robi i vrednosti, i da platno govori na nekoliko različitih jezika, u najmanju ruku na hebrejskom, nemačkom i francuskom, da ne pominjemo engleski u prevodu? Mora da je logika koja stoji iza Marksove tvrdnje da platno govori sledeća: budući da vrednost koju platno opredmećuje u potpunosti nastaje posredstvom društvenih odnosa i budući da je jezik, kao što Marks tvrdi u *Nemačkoj ideologiji* kao i u *Kapitalu*, neraskidivo povezan sa društvenim odnosima, neodvojiv od njih, onda sledi da platno, koje pokazuje ili otkriva svoju vrednost kroz sopstveni odnos prema kaputu, mora to učiniti putem govora, jer je sve društveno opredmećeno u jeziku. Kako je roba deo složenog znakovnog sistema, za nju se s pravom može reći da govori, i razume se da govori „jezikom robe“. Ovde se Marks ne služi figurativnim izrazom niti „poetskim“ načinom govora. Nije to prozopopeja kojom se pripisuje sposobnost govora nečemu neživom. To je doslovce istina. Platno govori.

Ono što platno govori otkriva neobičan način na koji dobra poseduju vrednost. Vrednost nije, kaže platno, isto što i opipljiva materijalnost platna, „njegovo čvrsto i uštirkano postojanje kao tela“, već „pročišćena“ ili „rafinirana“ „objektivnost kao vrednost“ („geläuterte Wertgegenständlichkeit“). Pročišćena ili izbistrena objektivnost nešto je što prevazilazi neposredno ljudsko razumevanje i što je vidljivo samo u sopstvenim znacima, znacima koji su uvek nesrazmerni onome što označavaju; u ovom slučaju to je kaput kao znak ili „pojava“ vrednosti platna.

Sa stanovišta njihove upotrebne vrednosti, platno i kaput se međusobno sasvim razlikuju. Iz perspektive njihove prometne vrednosti, oni su „slični kao dva zrna pasulja“ (ili kao jaje jajetu, u slučaju kad platno govori nemački). To znači da je odnos kaputa i platna neka čudna vrsta tautološke metaforičke ekvivalentnosti. Platno je poput kaputa. To nalikovanje, međutim, nije samo sličnost već i istovetnost, premda se jedno može zameniti drugim, kao u metafori. Sve ovo govori platno, govoreći jezikom robe.

Kao što pokazuje Verner Hamaher, međutim, ova je izjava istovremeno i performativno obećanje. Platno obećava da poseduje vrednost i da se može zameniti za kaput. To je obećanje opredmećeno u govornoj pojavi platna kao vrednosti. Ono obećava nešto što mi u protivnom ne bismo znali, ili nam donosi dobre vesti do kojih u protivnom ne bismo došli – konkretno, da će sistem robe funkcionisati i da postoji vrednost, *Wert*. Kao i sva uzvišena otkrovenja, i ono iznosi mesijansko obećanje: obećavam vam da imam vrednost i da se moja vrednost manifestuje u pojavi kaputa, čime se garantuje da se mogu zameniti za kaput. Da bi obećanje bilo obećanje, mora postojati mogućnost da se ono ne održi. U tom smislu, možda ono i nije „podesno“ obećanje u ostinovskom smislu podesnosti. Obećanje nije zapravo obećanje sve dok se ne ispuni. Ono je povezano sa budućnošću. Tek je u budućnosti u potpunosti ono što jeste. Do tog ispunjenja, međutim, možda neće doći; u tom slučaju obećanje neće zapravo biti obećanje. Ovo važi i za obećanje koje daje platno, za opšte obećanje koje globalni kapitalizam daje u ovo vreme mira i napretka za sve,

---

<sup>8</sup> Videti fusnotu br. 1.

za obećanje Isusa da će brzo doći, a što je izneo u *Otkrivenju*, za obećanje samouništenja kroz unutrašnje protivrečnosti koje Marks pronalazi u kapitalizmu, kao i za Marksovo obećanje neizbežnog nastupanja marksističkog milenijuma. Sva su ta obećanja podložna opštoj aporiji obećanja kao oblika govornog čina.

Na opravdanost religijsko-metafizičkog jezika kojim se služim ukazuje ne samo pažnja koju Marks pridaje reči „vrednost“ na različitim jezicima, već i neobičan izraz na francuskom kojim se pasus završava. „Vrednost“ je hrišćansko-metafizički izraz, kao što je slučaj, na primer, sa upotrebom ekonomske terminologije u Hristovim parabolama da bi se izrazila krajnja vrednost Kraljevstva nebeskog, što je nesrazmerno bilo kojoj zemaljskoj vrednosti, baš kao što je Marksova „apstraktna vrednost“ transcendent koji prevazilazi svako od svojih opredmećenja, manifestacija ili parusija, na primer u pojavi kaputa. Platno govori hebrejski (jer je to jezik trgovine [u ovom je detalju uočljiv ironičan antisemitski ton], ali i zato što je hebrejski sveti jezik, jezik Svetog pisma). No, platno govori i nemački i francuski i iznosi različite dijalekatske načine da se kaže da je vrednost robe A jednaka vrednosti robe B, i da je ova jednačina izraz vrednosti svojstvene robi A. Marks kaže da je romanski dijalekt najbolji navodno zato što najbolje izražava nijansu koja se kreće od svakodnevne komercijalne vrednosti do uzvišene transcendentalne vrednosti. Kad je 1593. Anri IV pristao da pređe u katoličanstvo kako bi dobio francuski presto, navodno je rekao: „Paris vaut bien une messe!“, odnosno, na engleskom jeziku, što govori i platno, „Pariz je, bez svake sumnje, vredan jedne mise.“ U katoličkoj se misi nešto što ima malu vrednost, hleb i vino, transformiše, transupstancira, u telo i krv Hristovu. Anri IV je ovo cinično izvrnuo rekavši da vredi primiti katoličanstvo i učestvovati u katoličkoj misi kako bi se stekla ovozemaljska vlast nad Parizom. Razmenio je misu za Pariz. Ono što je Marks želeo da kaže, posredstvom domišljate aluzije, jeste da je ova bogata i složena dvostruka upotreba izraza „biti vredan“ moguća samo u francuskom ili u nekom drugom romanskom jeziku.

Pažnja koju Marks posvećuje filološkim nijansama implikacije na različitim jezicima ne razlikuje se mnogo od slične pažnje koju Pol De Man poklanja, na primer, Kantovoj igri rečima *Angemessenheit* i *Unangemessenheit* (AI 90), Klajstovoj upotrebi nemačkih reči koje sadrže „fall“ – Beifall, Einfall, Zurückfall, Fälle,<sup>9</sup> ili poigravanju Fridriha Šlegela rečima „*stehen* i *verstehen*, *stellen* i *verstellen*, ... *verücken* (ludilo) i tako dalje“ (AI 181) – rečima koje se mogu izgovoriti samo na nemačkom jeziku. Još jedna sličnost između Marksove filologije i De Manove filologije može se pronaći u tome što se ona u oba slučaja upotrebljava u ironično polemične svrhe. „Paris vaut bien une messe!“ je rečenica koja je bila ironična još u vreme kad ju je izgovorio Anri IV, ili se barem veruje da ju je izgovorio. Još je ironičnija kad je Marks prisvojio kako bi indirektno ukazao na saglasje između jezika robe, sa svojim „metafizičkim domišljanjima i teološkim mušicama“, i pravog teološkog jezika, baš kao što se De Manovo ironično distanciranje od Hajdegera videlo kad je izmenio ono Hajdegerovo pompezno „Die Sprache spricht“ u „Die Sprache verspricht (sich)“ (AR 277).

Još uvek, međutim, nisam sasvim završio sa ovim pasusom. U rečenici koja sledi neposredno nakon pasusa koji sam citirao, Marks se služi još jednom metaforom kada kaže „der Körper der Ware B [wird] zum Wertspiegel der Ware A“ („tijelo robe B postaje ogleda-

---

<sup>9</sup> Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism* (New York, 1984), str. 290; nadalje u tekstu citirano kao RR.

lom vrijednosti robe A") (C 65; K 18). U fusnoti koja se odnosi na ovu rečenicu poredi se ovakvo ogledanje sa načinom na koji se javlja koncept „čoveka“ kada se dva čoveka nađu jedan naspram drugog i kad svaki od njih vidi onog drugog kao sopstveni odraz u ogledalu: „[B]espiegelt sich der Mensch zuerst nur in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihn aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinische Leiblichkeit, als Erscheinungsform der Gattung Mensch“ („[Č]ovjek se prvo ogleda u drugom čovjeku. Čovjek Petar, tek kad sebe dovede u odnos prema čovjeku Pavlu, kao svom bližnjem, dovodi i sebe u odnos prema sebi kao čovjeku. Ali mu na taj način sam Pavle s mesom i kostima, u svom pavlovskom tijelu, važi kao oblik u kome se ispoljava rod čovjek“) (C 65-66; K 18). Imena Petar i Pavle nisu slučajno odabrana. Ona prizivaju svoje imenjake iz Biblije, čime se još jednom uvode „teološke mušice“. Nadalje, fusnota o Petru i Pavlu odjek je Rusoove priče o primitivnom čovjeku koji je naišao na drugog čoveka i pomislio od njega da je div, čime je jezik iskoristio u svrhu neistinite metafore. Ono što Marks govori prethodi analizama koje iznose Derida i De Man u svojim esejima o Rusou, gde se bave načinom na koji koncept „čoveka“ izranja iz sučeljavanja jednog čoveka sa drugim. Imena koja je Marks odabrao, međutim, značajna su iz još jednog razloga. Moguće je da služe kao aluzija na poslovicu o krađi od Petra da bi se platilo Pavlu. Pretpostavlja se da ova poslovice, između ostalog, znači da, budući da su obaveze koje imamo prema Svetom Petru i Svetom Pavlu beskrajne, budući da su obojica posrednici u našoj beskonačnoj i neispunjivoj obavezi koju imamo prema Bogu, uzimati od jednog da bi se dalo drugome znači kretanje u krug, uzimanje od jednog istog da bi se dalo jednome istom. Nakon takvog je uzimanja onaj ko ga čini jednako dužan kao i uvek, samo što je sada postao još i lopov.

Izraz „metafizička domišljanja i teološke mušice“ javlja se na početku još jednog izuzetnog pasusa u *Kapitalu*, pasusa u kojem se javlja razigrani sto. Ako se posmatra iz perspektive upotrebne vrednosti, nema ničega tajanstvenog u vezi sa stolom: „Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding“ („Očigledno je da svojom delatnošću čovjek mijenja oblike prirodnih materija na način koji mu je koristan. Na primjer, mijenja se oblik drveta kad se od njega pravi sto. Pa ipak, stol ostaje drvo, obična, ćutilna stvar“) (C 83; K 36). Nema problema. Misterija započinje kad sto postane roba, odnosno, nešto čija prometna vrednost predstavlja izvesni kvantitet bezrazličnog ljudskog rada: „Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinem Füßen suf dem Boden, sondern er stellt sich allen anderen Waren gegenüber auf den Kopf, und entwickelt aus seinen Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne“ („Ali čim [stol] istupi kao roba, pretvara se u stvar ćutilno natćutilnu. On ne samo stoji nogama na podu, nego se postavlja naglavce prema svim drugim robama, te iz svoje drvene glave pušta čudne mušice, mnogo čudnije nego kad bi sam od sebe počeo plesati“) (C 83; K 36). Ovde sto postaje još jedan primer nematerijalne materijalnosti, razumna superrazumna stvar (*ein sinnlich übersinnliches Ding*). Marks je, setiće se čitalac, u jednoj

svojoj čuvenoj formulaciji tvrdio da je Hegel stvari izvrtao naglavce i da je cilj marksističke misli da stvari ponovo postavi na mesto. Ovaj je pasus primer toga, budući da pokazuje proces posredstvom kojeg se čini da je sto izvrnut naglavce i da mu iz drvenog mozga izviri sva ta metafizička domišljanja i teološke mušice koje se, po Marksu, nalaze na delu u buržoaskoj hrišćanskoj ideologiji. Ovaj je pasus prožet karakterističnom Marksovom ironičnom duhovitošću. U njemu se, opet, nalazi prikriveni osvrt na religiju, u ovom slučaju u uniženom obliku spiritualizma i okretanja stolova. Prilikom okretanja stolova, kako se verovalo, duhovi se vraćaju iz mrtvih, zbog čega sto za kojim sede mistici podrhtava i pleše i proriče budućnost (što je neki vid mesijanskog obećanja), baš kao što moji navodi iz dela De Mana i Marksa vraćaju njihov govor iz mrtvih zarad trenutnih, sadašnjih potreba; čuti ih, novo je obećanje za budućnost. Marksova fusnota koja prati ovaj pasus odnosi se na spiritualizam: „Man erinnert sich, daß China und die Tische zu tanzen anfangen, als alle übrige Welt stillzustehn schien – um den andern Mut zu machen“ („Sjetimo se da su stolovi i Kina počeli plesati kad se činilo da čitav ostali svijet stoji – pour encourager les autres [da bi druge obodрили]“) (C 83; K 36). U uredničkoj napomeni u prevodu na engleski objašnjava se da se fusnota odnosi na „istovremenu pojavu, tokom pedesetih godina 19. veka, tajpinškog ustanka u Kini i pomame za spiritualizmom koja je zahvatila više slojeve nemačkog društva“, dok je ostatak sveta „stajao mirno“ u periodu reakcije nakon propasti revolucija 1848. godine (C 164). Stolovi koji plešu ohrabрили su i druge da se ponovo pokrenu i da kroz revolucionarne aktivnosti krenu put one obećane demokratije koja je imala doći u obliku diktature proletarijata.

Tri pasusa kasnije, u snažno argumentovanom poređenju onoga što Marks naziva fetišizmom dobara sa religioznim fantazijama, autor iznosi ono što bih ja nazvao protodekonstruktivnom analizom „der mystische Charakter der Ware“ („tajanstvenog karaktera robe“) (C 83; K 36):

*...hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen gar nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie gaukel spielerische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher ein Gleichnis zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabt, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbst ständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und daher von der Warenproduktion unzer trennlich ist. (C 84-85)*

„...robni oblik i odnos vrijednosti proizvoda rada, u kome se on ispoljava, nemaju apsolutno nikakva posla s njihovom fizičkom prirodom i onim odnosima između stvari koji iz nje proistječu. Ovdje se zbiva samo to, da određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantasmagoričan oblik odnosa među stvarima. Pa zbog toga, da bismo našli analogiju, moramo pribjeći maglovitim sferama vjerskog svijeta. U njemu proizvodi ljudskih glava izgledaju da su samostalna obličja, obdarena vlastitim životom, i koja se nalaze u odnosima među sobom kao i s ljudima. Ovako je i s proizvodima ljudskih ruku u robnom svijetu. Ovo ja nazivam fetišizmom, koji prijanja za proizvode rada čim se proizvode kao robe, i koji je zbog toga nerazdvojno skopčan s robnom proizvodnjom.“ (K 37-38)

Ono što Marks ovde naziva fetišizmom, na drugim mestima naziva ideologijom, koju definiše slično načinu na koji Pol De Man definiše ideologiju u „Opiranju teoriji“: „Ono što mi nazivamo ideologijom upravo je zbrka lingvističke i prirodne realnosti, reference i fenomenalizma“ (RT 11). U ovom se slučaju neobičan hijeroglifski jezik kojim govori platno uzima za prirodnu realnost. Za De Mana, književni tekstovi imaju sposobnost da deluju sami za sebe, bez uplitanja ljudske volje i svesti, kao kada kaže da Šelijeva „Pobeda života“ „upozorava“ da su fetišizovani odnosi, iako fantazija, nužno „ponovo integrisani u istorijski i estetski sistem rekuperacije koji se ponavlja bez obzira na isticanje njegovih grešaka“ (RR 122). Ta ista neodoljiva greška je za Marksa ono što odlikuje one znakovne sisteme koji spontano nastaju čim muškarci (i žene, trebalo bi dodati) počnu da proizvode robu i da je razmenjuju. Na to mislim kad *Kapital* nazivam delom književne teorije. Ovome dodajem tvrdnju da se ne radi o bilo kojem vidu književne teorije, već o dekonstruktivnoj teoriji književnosti *avant la lettre*. U Marksovoj analizi fetišizma se na društveni sistem robe gleda kao na znakovni sistem, prema kojem se postupa baš onako kako postupa teorija književnosti u De Manovoj formulaciji. Ona istražuje „modalitete produkcije, recepcije značenja i vrednosti pre njihovog uspostavljanja“ (RT 7). Drugi način da se ovo kaže jeste da se kaže da je dekonstrukcija, bilo da ona to priznaje ili ne, naslednik, verni ili ne, onog oblika analize koji je razvio Marks. Ako je Marks dekonstrukcionista, dekonstrukcija je oblik marksizma.

I za De Mana i za Marksa obećanje je paradigmatički oblik govornog čina. Obećanja se u Marksovim delima, na primer, u *Kapitalu*, javljaju na nekoliko različitih načina. Obraćajući se čitaocu kao „ja“ koje je autor i autoritet, Marks obećava da će njegova knjiga razjasniti ono što su raniji buržoaski ekonomisti ostavili nejasnim. On će otkriti skrivene tajne nastanka kapitalizma. Kad Marks krene na zadatak da „die Entwicklung des im Wertverhältnis der Waren enthaltenen Wertausdrucks von seiner einfachsten, unscheinbarsten Gestalt bis zur blendenden Geldform zu verfolgen“ („prati razvitak izraza vrijednosti koji se sadrži u odnosu vrijednosti roba, počevši od njegova najjednostavnijeg, najneuglednijeg lika, pa do blještavog novčanog oblika“) – odnosno, da prati trag od nečega što je toliko nezatno da je gotovo nevidljivo do onoga što je toliko zaslepljujuće blistavo da je gotovo nevidljivo – on obećava „Damit verschwindet zugleich das Geldrätsel“ („A s tim će ujedno otpasti i zagonetka novca“) (C 61; K 14). Marks ovde obećava da će razotkriti misteriju novca.

Obećanja se u *Kapitalu*, međutim, javljaju i u ekstravagantnijem obliku, odnosno u vidu mesijanskog obećanja da unutrašnje protivrečnosti unutar kapitalizma znače njegovu izvesnu propast i njegovo zamenjivanje diktaturom proletarijata. „Obećavam vam“, kaže Marks u tom smislu, „da će se ovo sigurno dogoditi. Kapitalizam će se okončati.“ Što i zapisuje u trećem tomu *Kapitala*: „Osnovni zakoni pokreta kapitalističkog načina proizvodnje vode do eksplozivnih kriza i njegovog konačnog kolapsa.“ Imali smo eksplozivne krize, no i dalje čekamo na „konačni kolaps“, baš kao što hrišćani i dalje čekaju na drugi dolazak Mesije, baš kao što Jevreji čekaju prvo pojavljivanje istinskog Mesije. Marksovo mesijansko obećanje, vredno napomenuti, simetrična je obrnuta slika mesijanskog obećanja koje ovih dana iznose konzervativni teoretičari poput Fransisa Fukujame, koji garantuju nestanak komunizma i globalni trijumf kapitalizma koji će ući u novu fazu zahvaljujući komunikacionim tehnologijama. Marks prenosi obećanje o slomu kapitalizma kao da o njemu

govori sama roba, kao kad platno progovara kako bi izreklo istinu o upotrebnoj vrednosti i prometnoj vrednosti, ili kao kada se sto okrene naglavce. Nije Marks taj koji obećava kraj istorije, već to čini sama roba.

Na sličan način (no koja je tačno snaga i smisao ove „sličnosti“?), u upečatljivoj tvrdnji na kraju eseja pod nazivom „Obećanja (*Društveni ugovor*)“ u *Alegorijama čitanja*, govoreći o načinu na koji Ruso, nakon što je odbacio obećanja društvenih i političkih teoretičara o sretnim vremenima koja dolaze, ipak naposletku i sam iznosi slična obećanja u okviru sopstvene teorije, De Man kaže: „Taj model je jezička činjenica nad kojom sam Ruso nema nikakvu kontrolu. Baš kao i svaki drugi čitalac, Ruso će nužno pogrešno protumačiti sopstveni tekst kao obećanje političke promene. Greška nije do čitaoca; sam jezik odvaja moć spoznaje od čina. *Die Sprache verspricht (sich)* [što znači i „Jezik obećava“ i „Jezik pravi lapsus“. Ova je formulacija, kao što sam rekao, ironična parodija na Hajdegera, baš kao što je ono Marksovo „Paris vaut bien une messe“ ironična parodija i pogrešna primena onoga što je Anri IV navodno rekao]; do te mere da nužno navodi na pogrešan put (sic!), jezik jednako nužno prenosi obećanje sopstvene istine. Zbog ovoga i tekstualne alegorije na ovom nivou složenosti stvaraju istoriju“ (AR 277). Za Marksa, kao i za De Mana, tekstovi ili drugi znakovni sistemi proizvode govorne činove koji su nezavisni od ljudskog izbora ili namere. Ovi govorni činovi stvaraju istoriju. Oni se javljaju kao istorijski događaji koji poseduju „materijalnost nečega što se uistinu dešava, što zaista biva“ (AI 132). Oni, stoga, poseduju snagu. Ulaze u istoriju sa moći da učine da se druge stvari dogode.

De Man, koji na drugom mestu aludira na Marksovu *Nemačku ideologiju*, sasvim bi sigurno smatrao da je *Kapital* tekstualna alegorija na dovoljno visokom nivou složenosti da stvori istoriju. Možda bi na tu istoriju gledao kao na priču o nužnim no ipak nesretnim pogrešnim interpretacijama, neuspešan pokušaj da se dostigne oštrina Marksovih zapazanja iz *Kapitala*, baš kao što, u upečatljivom pasusu o ideologiji u „Opiranju teoriji“, optužuje savremene antiteoretičare da su loši čitaoci *Nemačke ideologije*: „Oni koji prebacuju teoriji književnosti da se oglašuje o društvenu i istorijsku (drugim rečima, ideološku) stvarnost, prosto iznose sopstveni strah da će njihove sopstvene ideološke mistifikacije razotkriti upravo ono sredstvo koje se trude da diskredituju. Oni su, ukratko, veoma loši čitaoci Marksove *Nemačke ideologije*“ (RT 11). Ovo sledi nakon rečenice u kojoj De Man tvrdi da je teorija književnosti, koja se ovde naziva „lingvistikom literarnosti“, moćno sredstvo koje se može upotrebiti u kritici političke ekonomije: „Sledi da je, više nego bilo koji drugi vid istraživanja, uključujući i ekonomiju, lingvistika literarnosti moćno i nezamenljivo oruđe u razotkrivanju ideoloških zastranjivanja, kao i odlučujući faktor u objašnjavanju njihove pojave“ (RT 11). Ova će se tvrdnja činiti još smislenijom i tačnijom ukoliko se prihvati tvrdnja da je i sam *Kapital* delo teorije književnosti, odnosno, studija lingvistike literarnosti opredmećene u znakovnom sistemu koji nazivamo kapitalističkom ekonomijom.

Treću oblast podudaranja između dela Marksa i De Mana najteže je shvatiti i izraziti. Odnosi se na prisustvo, u oba slučaja, neke vrste netranscendentne transcendentnosti, faktora ili sile koja razara ili „dekonstruiše“ ekonomski i tekstualni sistem tako što predstavlja nešto radikalno drugačije u odnosu na njega, premda ipak imanentno unutar njega. Ova drugost u jednoj od svojih krinki ima oblik obećanja ili mogućnosti onoga što Derida naziva „nastupajućom demokratijom“. Ovde se može primeniti drugi deo De Manove for-

mule o „figuri ili sistemu figura i njihovoj dekonstrukciji“, odnosno, njegova tvrdnja da su svi tekstovi ne samo sistem tropa i njihove dekonstrukcije već i alegorija nečitljivosti te dekonstrukcije. Kad govorim o ovoj radikalnoj drugosti prisutnoj u misli kako Marksa tako i De Mana zapravo mislim, u Marksovom slučaju, ne toliko na sve te marksovske duhove koje je Derida tako genijalno analizirao u *Marksovim sablastima* koliko na sam novac, koji, za Marksa, nije samo sredstvo razmene već nešto što zadobija sopstveni život, svuda i nigde, materijalan a ipak nematerijalan.

Posledice toga što novac postaje neka vrsta jezika, koji u sebi sadrži, poput običnog jezika, uključujući i jezike koji se koriste u književnim tekstovima, sopstvenu neprekidnu različitost od samog sebe, sopstvenu *différance*, svoje sopstveno unutrašnje potpuno drugo, danas se mogu videti u neobičnosti naše globalne informacione ekonomije. Unutar te ekonomije novac i informacija često se ne mogu međusobno razlikovati. Celokupno Marksovo razmišljanje je motivisano kao odgovor na mogućnost nečega potpuno drugačijeg od postojećeg kapitalističkog sistema, nečega što nas sve poziva da radimo na ostvarenju „nastupajuće demokratije“. U delima De Mana ovo nešto potpuno drugo uzima oblik onoga što on naziva „prozaičnom materijalnošću pisma“ (A/90) ili „materijalnošću istinske istorije“ (RR 262), materijalnošću bez materijalizma. Ili zadobija oblik njegove definicije ironije kao stalnog i sveprožimajućeg ukidanja onoga što smatramo običnim, referencijalnim delovanjem jezika. Kad De Man govori o „materijalnosti pisma“, misli upravo to što kaže, odnosno, barem kad je u pitanju jedno svojstvo te materijalnosti, opredmećenje značenja u nekom fizičkom znaku, poput mastila koje ispisuje slova „m“, „a“, „s“, „t“, „i“, „l“ i „o“ da bi se ispisala reč „mastilo“ na štampanoj stranici, dok je Marksovo opredmećenje rada u vidu čvrstog stanja, odnosno robe, kao što pokazuju brojne karakteristike njegovog oprezno razdraženog jezika dok govori o robi, avetinjska vrsta nematerijalne materijalnosti. Čitalac će se setiti da Marks kaže: „U predmetnost [robne] vrednosti ne ulazi ni atom prirodne materije (*kein Atom Naturstoff*) ne ulazi u objektivnost robe kao vrednosti“ (C 60; K 13). Paradoksalno, i za mene ponešto iznenađujuće, dela Pola De Mana se čine gotovo više materijalističkim u svakodnevnom značenju te reči nego dela Karla Marksa. Ipak, u delima De Mana, kao i u Marksovim delima, materijalnost, na primer materijalnost pisma i materijalnost istorije za De Mana, ili materijalnost vrednosti za Marksa, jeste čudna materijalnost bez materije. Poput Marksovog razigranog stola, svaka je „ein sinnlich übersinnliches Ding“.

Estetska ili književna teorija, bilo Marksova ili De Manova, ne predstavlja dobro sama po sebi. Njena je svrha da olakša čitanje. Ako bude bilo vremena, voleo bih da pokažem da bi Marks i De Man književna dela poput Kafkinog *Procesa* čitali na sasvim sličan način i da bi imali slična zapažanja u vezi s tim, naročito u vezi s načinom na koji Jozefa K. opčinjavaju i zavode osobine kapitalističke ideologije koje ga navode da poveruje da tamo negde vlada suvereni zakon čiji su predstavnici pravne institucije buržoaskog društva. No, vreme mi danas to ne dozvoljava, stoga ću završiti opažanjem o relevantnosti Marksa i De Mana u današnje vreme.

De Man je svoje eseje pisao rukom, kao i Marks. Koliko je meni poznato, De Man nika-da nije ni taknuo kompjuter. I Marks i De Man su još uvek pripadali dobu pisanja rukom i dobu štampe. Ipak, tvrdim da je De Manova političko-ekonomsko-književna teorija jed-

nako primenljiva na digitalne „tekstove“ koliko i na štampane. Što se tiče Marksa, ponekad se kaže da Marksova dekonstruktivna analiza ili „kritika“ kapitalističke ekonomije više nije relevantna, da je postala beznadežno staromodna i neprimenljiva, jer je opisivao ranu fazu industrijalizma, ranu fazu kapitalizma i zapadnog imperijalizma. Našim današnjim informacionim dobom, dobom interneta i onoga što Derida naziva novim režimom telekomunikacija, više ne upravljaju proizvodnja i distribucija fizičke robe, kao što su kaputi i platno (da se poslužim Marksovim primerima), već stvaranje, pohranjivanje, povraćaj i tok informacija, uključujući i književnost i novac, kao i muziku, usmeni i pisani govor, digitalizovane slike, akcije i obveznice – pri čemu sve to obitava na istoj ravni digitalnog postojanja. Moj je odgovor da je Marks, kao što sam pokazao, već video robu, ukoliko ona opredmećuje prometnu vrednost, kao rastelovljenu. Roba je onoliko društveno generisana „vrednost“, odnosno, roba je oblik informacije koja se prenosi impersonalnim govorom, kao i kad ono platno govori ili kad se sto pokreće i izražava metafizička domišljanja opredmećena u njegovom drvenom mozgu. Kao što Verner Hamacher ispravno zapaža, i kao što sam i sam već naglasio, to nisu projektovane personifikacije niti prozopopeje. To su doslovni opisi. Tkanina zaista doslovno progovara, no jezikom robe, baš kao što kompjuter govori jezikom nula i jedinica.

I Marksov sistem razmenljive robe koji vodi ka novčanom sistemu, a zatim ka naprednom kapitalizmu, i naš širom sveta rasprostranjeni sajberspejs informacioni sistem imaju, naposletku, materijalno opredmećenje ili osnovu. Platno, kaput, papir na kojem je štampan novac, kompjuterski hard-disk ili modulacije električnih ili optičkih tokova neophodne za prenošenje informacija su sve materijalne osnove rastelovljenih znakovnih sistema koje održavaju. Marksova analiza kapitalizma proročka je priprema za informaciono doba i savršeno se na njega može primeniti, mada je sasvim drugo pitanje da li bi Marks u tome uživao, s obzirom na to koliko je bio u pravu, ili bi na naše informaciono doba gledao kao na krajnji oblik alijenacije koji još više odlaže srećne dane marksističkog milenijuma – na to pitanje nije nimalo lako odgovoriti.

*Izvornik: J. Hillis Miller, "Promises, Promises: Speech Act Theory, Literary Theory, and Politico-Economic Theory in Marx and De Man New Literary History", u tematu Reconsiderations of Literary Theory, Literary History (zima 2002), sv. 33, br. 1, str. 1-20.*

*(S engleskog prevela **Nina Ivanović Muždeka**)*