

**Piotr Juskowiak**

## Kto ma prawo do *biopolis*?

Agamben, Negri i spór o metropolię

W wykładzie poświęconym „kwestii miejskiej” Giorgio Agamben charakteryzował nowoczesne przeobrażenia przestrzenne w terminach przechodzenia od miasta, jako tradycyjnej formy organizacji przestrzennej, do metropolii. Proces ten zbiegał się, zdaniem włoskiego filozofa, z narodzinami biopolityki, specjalizującej się w produkowaniu i zarządzaniu nagim życiem. Metropolia w Agambenowskiej optyce to przestrzeń nierozróżnialności, materializacja, na wzór obozu, stanu wyjątkowego, obszar delokalizującej lokalizacji, kojarzony przez reprezentantów studiów miejskich z neoliberalnym miastem zerowej tolerancji. Dokonana przez Agambena negatywna analiza (miejskiej) biopolityki natrafia na swego rodzaju rewers w postaci refleksji nad *metropolis* autorstwa Antonia Negriego i Michaela Hardta. Podobny punkt wyjścia - opis wystawionej na mechanizmy biowładzy metropolii, przekonanie o jej bezgraniczności i heterotopiczności, zniesieniu różnicy między przestrzenią prywatną i publiczną - prowadzi autorów *Multitude* do przeciwstawnych, afirmatywnych, z uwagi na odmienne ujęcie biopolityki, wniosków. Zdaniem Negriego stosunek wielości do metropolii przypomina dawną relację klasy robotniczej do fabryki. *Multitude* zawiązuje się dziś głównie w miastach, celując w ich demokratyczne przeobrażenie. Przejmuje prawo do miasta, realizowane w akcie jego nieustannej reprodukcji. W niniejszym szkicu wskazuję na punkty przecięcia i podstawowe różnice obecne w charakteryzowanych wyżej wizjach biopolis. Argumentuję, iż przedsięwzięty w jej ramach opór, związany z kulturową produktywnością miejskich podmiotów, polega na ustanowieniu miejsca w analizowanym przez Agambena nie-miejscu władzy suwerennej.

**Słowa kluczowe:** obóz – wielość – metropolia – biopolis – prawo do miasta – profanacja – Agamben – Hardt – Negri

W książce Büleanta Dikena i Carstena Bagge Laustsena *The Culture of Exception* znajdujemy skromną próbę uzgodnienia fundamentalnych dla bohaterów niniejszego tekstu pojęć. Spopularyzowana przez Giorgia Agambena kategoria *homo sacer* oraz rozwijane przez Antonia Negriego i Michaela Hardta pojęcie *multitude* są, zdaniem autorów, konceptami bliźniaczymi, wpisanymi w ambiwalentne kontinuum współczesnych procesów upodmiotowienia i odpodmiotowienia. Jako bliźnięta „nie mogą być od siebie odseparowane. Gdy jedno nas uwodzi, drugie odrzuca, i *vice versa*. Co więcej, nigdy nie jest jasne, czy, kiedy, gdzie i, przede wszystkim, dlaczego należy się do wielości lub jest się zredukowanym do *homo sacer*”<sup>1</sup>. Według Dikena i Laustsena napawające lękiem, niesamowite podwojenie (analizowane przez Freuda w odniesieniu do figury sobowtóra<sup>2</sup>) ma szansę zniknąć, gdy nagie życie przekute zostanie w wielość<sup>3</sup>, a ta ostatnia zaistnieje na zasadach wycze-kiwanej przez Agambena „nadchodzącej wspólnoty”.

Nie rozwijając kwestii dyskusyjnej, jak sądzę, możliwości koncyliacji na gruncie wspomnianych projektów wspólnotowych, chciałbym przyrzeć się w tym miejscu bliźniaczemu czy też lustrzanemu charakterowi rozwijanych przez Agambena oraz Negriego i Hardta wizji metropolii. Sięgam w tym celu, za Michélem Foucaultem, po kolejną figurę związaną z podwojeniem – zwierciadło. Foucault w znanym szkicu dedykowanym przestrzennym hybrydom wyróżniał dwa typy miejsc powiązanych z wszystkimi innymi – utopie i heterotopie. Pierwsze to miejsca pozbawione rzeczywistej przestrzeni. „Ukazują społeczeństwo w udoskonalonej postaci bądź społeczeństwo wywrócone do góry nogami, ale w każdym wypadku utopie pozostają przestrzeniami zasadniczo nierealnymi”. Drugie to rodzaj utopii urzeczywistnionych, które w postaci swoistych „kontr-miejsc”<sup>4</sup> (takich jak cmentarz, burdel, hotel, więzienie czy muzeum) reprezentują i pełnią określone funkcje w stosunku do pozostałych przestrzeni. Cechuje je przy tym heterogeniczność, liminalność i odmienny od zegarowego tryb czasowości. Między nimi Foucault umieszcza zwierciadło, w takim samym stopniu utopijne, co heterotopiczne – paradoksalne miejsce bez miejsca (z uwagi na przestrzenną nieokreśloność przeglądającej się w nim osoby), które pozostaje jednak czymś realnym

i określonym poprzez zajmowanie konkretnej przestrzeni. Charakteryzująca zwierciadło oscylacja między miejscem i nie-miejscem stanie się przedmiotem dociekań w dalszych partiach tekstu. Postaram się zarysować w nich punkty przecięcia i podstawowe różnice obecne na gruncie Agambenowskiej i Negriowskiej koncepcji *biopolis*, które pomimo licznych wspólnych charakterystyk pozostają do siebie w relacji krzywego, lustrzanego odbicia.

## Obóz – ban-lieu – metropolia

Choć analizy przestrzenne w pismach Agambena są kwestią raczej drugiego planu, a odniesienia do problematyki miejskiej mają mocno okazjonalny charakter, prace autora *Stanu wyjątkowego* cieszą się rosnącym zainteresowaniem geografów, przedstawicieli studiów miejskich czy socjologów miasta<sup>5</sup>. Najczęściej źródło inspiracji stanowi dla nich trzecia teza wieńcząca *Homo sacer*: „obóz, a nie państwo [we włoskiej i angielskiej wersji mowa jest o mieście [*città, city*] – przyp. P]], jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu”<sup>6</sup> oraz skierowane pod ich adresem Agambenowskie pouczenie – współczesne badania przestrzeni miejskiej nie mogą się dokonywać w oderwaniu od tkwiącej w jej centrum figury nagiego życia. Aktualność słów włoskiego filozofa potwierdzona została w analizach głośnych przypadków „powracającego obozu”, nade wszystko więzienia w Guantanamo Bay i obozu dla uchodźców w australijskiej Woomerze. Pisanie o przestrzeniach wyjątku i zainteresowanie pracami Agambena, jak podkreślał Claudio Minca, są zatem od pewnego czasu praktykami nierozdzielnymi<sup>7</sup>.

Obóz to jedna z fundamentalnych dla cyklu *Homo sacer* kategorii, a zarazem podstawa dla wyprowadzanego tu z pism Agambena obrazu *biopolis*. Inaczej niż stara jak suwerenny wyjątek biopolityka, jest on wynalazkiem stosunkowo niedawnym, przetestowanym po raz pierwszy w oddalonych od metropolii przestrzeniach kolonialnych<sup>8</sup>. Samo pochodzenie zatem, jego (nie)europiejskość funkcjonująca na zasadzie włączającego wyłączenia, wskazuje na wyjątkową naturę nowego narzędzia władzy (działa ono na zasadzie Foucaultowskiego bumerangu,

inaugurującego wewnętrzną kolonizację Zachodu poprzez adaptowanie na jego gruncie wypróbowanych w koloniach aparatów i technik rządzenia<sup>9</sup>). Zainteresowany jego prawnopolitycznym statusem Agamben przypomina, iż instauracja pierwszych obozów wiązała się ściśle z sytuacją stanu wyjątkowego. Tymczasowy charakter związku (tak w odniesieniu do nietrwałości przestrzeni obozu, jak i czasowości zawieszenia porządku prawnego) ulega zmianie z chwilą, gdy stan wyjątkowy staje się regułą, a obóz nową matrycą ładu przestrzennego<sup>10</sup>. Podstawową cechą przestrzeni staje się odtąd nierozróżnialność. W obozie *dzoë* zlewa się z *bios*, nagie życie z obywatelem, prawo z faktem, wewnątrz z zewnątrz, wyjątek z regułą, człowiek ze zwierzęciem, natura z kulturą. Obóz to biopolityczna machina ograbająca swych mieszkańców z politycznych praw, indywidualnych historii, z zakorzenionych w różnicy tożsamości. Nie tylko redukuje zindywidualizowane życie do miana życia nagiego, niszczy również niezwiązane z jednostką granice, łącznie z najważniejszą, oddzielającą go od pozostałej, do niedawna porządkowanej wedle nieobozowych zasad, przestrzeni (na wzór dawnego *nomos* opisywanego przez Carla Schmitta, łączącego lokalizację, *Ortung*, z porządkiem, *Ordnung*). Ciekawą ilustracją dla obserwowanego przez Agambena „zlewania się” obozu z przestrzenią miejską stanowi projekt urbanistyczny przygotowany dla Auschwitz w 1943 roku przez Hansa Strosberga. Na planie nawiązującym do idei miasta-ogrodu Ebeneza Howarda, obóz zagłady wpisany został w tzw. *green belt*, rezerwowany tradycyjnie dla instytucji o charakterze eugenicznyhigienicznym, takich jak przytułki dla obłąkanych, farmy dla epileptyków, domy dla alkoholików i bezdomnych. Zakładana przez Howarda możliwość izolowania i kontrolowania niepożądanych z uwagi na pozostałą część populacji jednostek zyskiwała w tym miejscu przerażający komentarz. Wkraczający do miasta obóz jawił się jako jeden z jego głównych dyspozytywów, użyteczne urządzenie selekcji, kontroli i utylizacji zbędnego materiału<sup>11</sup>. Warto dodać, iż biopolityczne powinowactwo obozu i miasta-ogrodu nie traci na aktualności wobec stałego zainteresowania Howardowskim konceptem na gruncie współczesnej urbanistyki (co widoczne jest zwłaszcza w ramach Nowego Urbanizmu).

Jako strefa wyemancypowana z okalających ją ogrodzeń i drutów, obóz staje się ukrytą matrycą, zawsze obecną groźbą strukturującą relacje przestrzenne każdej społeczności. Słowami Agambena:

Jeśli rzeczy tak się właśnie mają, jeśli istotą obozu jest materializowanie stanu wyjątkowego i wynikające z tego tworzenie przestrzeni, w której nagie życie i norma znajdują się na progu nierozróżnialności, to musimy przyznać, że mamy przed sobą obóz za każdym razem, gdy powstaje tego rodzaju struktura, niezależnie od natury przestępstw, które są w jej ramach popełniane, i niezależnie od jakiegokolwiek jej nazwy i specyficznej topografii<sup>12</sup>.

Obozowa logika staje się tym samym jednym z podstawowych współczesnych „porządków” przestrzennych, wprowadzanym w życie w tak różnych miejscach, jak obozy i ośrodki dla uchodźców, obóz etnicznego gwałtu, lotnisko czy miejskie przedmieścia i *gated communities* (o których wspomina wcześniejsza wersja tekstu, pomieszczona w *Mezzi senza fine*<sup>13</sup>). Zatrważająca proliferacja geografii wyjątku nakazuje włoskiemu filozofowi widzieć w obozie „nowy biopolityczny *nomos* planety”. Jak przypomina w tym kontekście Krzysztof Rutkowski, na pytanie Agambena „co zostaje z Auschwitz?”<sup>14</sup>, odpowiedź należy: wszystko. „Gułag czeka. Obóz żyje. *Homines sacri* w stanie wyjątkowym znajdują się w zasięgu tych, którzy zdolni są do wszystkiego”<sup>15</sup>. Zmaterializowany wyjątek, stale mutujący, przybierający odmienne formy obszar delokalizującej lokalizacji to, wedle autora *Wspólnoty, która nadchodzi*, określenia współczesnej przestrzeni politycznej. Wobec takiej definicji dziwi dobór prezentujących ją przykładów – przestrzeni zamkniętych, peryferyjnych i marginalnych z punktu widzenia współczesnej tkanki miejskiej; obecnych w mieście na zasadzie włączającego wyłączenia, w żadnym jednak razie niedecydujących o jego biopolitycznej tożsamości. Bezgraniczność późnonowoczesnego obozu, jego swoista płynność i nomadyczność, będąca odpowiedzią na likwidującą swe fałdy i załamania<sup>16</sup> przestrzeń miejską (oraz opisywaną przez Negriego eksterytorialną i pozbawioną zewnątrz władzę imperialną) w pismach Agambena stale rozbija się o problem

granicy. Zwraca na to uwagę także Thomas Lemke, podkreślając efektywność obozu w zakresie wytwarzania, a nie wymazywania, różnic i granic:

Agamben nie rozumie obozu jako wewnętrznie zróżnicowanego kontinuum, lecz wyłącznie jako linię, która oddziela mniej lub bardziej wyraźnie nagie życie od istnienia politycznego. W rezultacie, nie potrafi on przeanalizować tego, jak we wnętrzu nagiego życia możliwe stały się oceny i hierarchizacje, w jaki sposób można klasyfikować i kwalifikować życie jako wyższe bądź niższe, w fazie rozwoju lub upadku. [...] jego uwaga skupia się na ustanowieniu granicy – granicy, której nie postrzega on jako zróżnicowanej przestrzeni, lecz jako nierozciągłą linię, co redukuje cały problem do stwierdzenia albo-albo<sup>17</sup>.

Zaryzykuję stwierdzenie, iż w odniesieniu do przestrzeni metropolitalnej nierozróżnialność, w sposób w jaki traktuje o niej Agamben, wciąż zdaje się dotyczyć głównie, wbrew licznym jego zapewnieniom, przestrzennie ograniczonych instytucji (nierzadko typu dyscyplinarnego, których kryzys przed dwoma dekadami ogłosił Gilles Deleuze<sup>18</sup>). Choć obóz zdaje się w pewnej mierze przypominać Negriowską charakterystykę Imperium, czyli pozbawione zewnątrz nie-miejsce<sup>19</sup> będące efektem globalnego stanu wyjątkowego, bliższy jest raczej wykładni tego terminu dokonanej przez Marca Augégo (nie-miejsce rozumiane jako abstrakcyjna i pozbawiona symbolicznego określenia, skazująca na samotność i wywłaszczenie z tożsamości, nieintegrująca dawnych miejsc, przestrzeń tranzytu<sup>20</sup>). Słuszność wydaje się mieć zatem Yannis Stavrakakis, twierdząc, że „nawet jeśli obóz jest konceptualizowany w sposób transcendujący uproszczone pojęcie lokalizacji, pozostaje jej formą, opisywaną w tradycyjnie przestrzennych kategoriach<sup>21</sup>”. Warto dodać, że zdaniem autora *The Lacanian Left*, przestrzenna metafora Agambenowskiej biopolityki pozwala wpisać jego projekt w szereg zawieszających polityczność przedsięwzięć noszących znamiona utopii bądź dystopii. Do kwestii postpolityczności projektu Agambena nawiążę w dalszej partii tekstu.

Jeśli logika obozowa stanowić ma w pełni o charakterze późnonowoczesnej metropolii, konieczne zdaje

się uzupełnienie jej o treści wykluczone przez samego Agambena. Diken i Laustsen sięgają w tym celu po rozszerzoną definicję obozu. Jest on ich zdaniem nie tylko ustanowioną tymczasowo przestrzenią, wytwarzającą specyficzny porządek i nagie życia. Wiąże się również z produkcją odmiennych trybów podmiotowości, stylów życia i tożsamości. Jako taki obóz przybiera zróżnicowane formy, a materializacja wyjątku wymyka się jednoznacznie negatywnemu opisowi. Przykładami obozów oderwanych od opisywanych przez Agambena zabójczych mechanizmów są, według socjologicznego duetu, hedonistyczne przestrzenie Ibizy i Faliraki. „Turysta/bandyta zajmuje przestrzeń progu, w której życie i prawo, wewnątrz i zewnątrz, cywilizacja i stan natury pozostają nierozróżnialne<sup>22</sup>”. Jako „impresowe zwierzę” uwalnia się od charakterystycznych dla *polis* tożsamościowych determinacji i codziennej rutyny. Wkraczając w liminalną przestrzeń konsumpcyjnego nie-miejsca, daje upust skrywanym żądom i fantazjom. Chociaż woluntarna redukcja do miana nagiego życia odczuwana jest przez turystę jako wyzwalająca, pozostaje on bezwzględnie w zasięgu oddziaływania władzy. Rozumiany w ten sposób obóz pozwala na złagodzenie krytyki Lemkego. Staje się ruchomą linią, relacyjną przestrzenią, wieloaspektowym urządzeniem władzy, niewykluczającym aktywnych, pozornie autonomicznych biopolitycznych interwencji przedsięwziętych przez same podmioty. Dodajmy na marginesie, że perspektywa zarysowana w *The Culture of Exception* pozwala na krytykę zbyt jednostronnego na gruncie filozofii Agambena ujęcia karnawału. Przenikanie się w jego ramach prawa i anomalii<sup>23</sup> nie musi jednoznacznie prowadzić do wykluczenia i wygnania. Charakterystyczne dla karnawału zawieszenie struktury, co podkreślał w późniejszych (względem *Procesu rytualnego*) tekstach Victor Turner, a dziś powtarzają Hardt i Negri, prowadzić może również do zawiązywania *communitas* i przeprowadzenia jego siłami demokratycznej zmiany społecznej<sup>24</sup>.

Do problemu ustanawianej w przestrzeni granicy powrócił Agamben w krótkim wykładzie o metropolii. Choć jeszcze w *Homo sacer* wskazywał na anulowanie granic jako moment konstytutywny dla miasta w ogóle<sup>25</sup>, tu bezgraniczność rezerwował dla jego stosunkowo późnej formy – nowoczesnej metropolii. Jej zaistnienie było

równoznaczne z biopolityzacją przestrzeni miejskiej, zniesieniem jej jednorodności, likwidacją ustalonych, wewnętrznych i oddzielających ją od zewnątrz granic oraz zburzeniem dystynkcji prywatne/publiczne. Metropolię zdaniem Agambena cechuje dostrzeżone przez Foucaulta<sup>26</sup> „nałożenie, na charakterystyczne dla zarządzania trądem struktury wykluczenia i oddzielenia, praktyk nadzoru, kontroli, indywidualizacji i artykulacji charakterystycznych dla władzy dyscyplinarnej, w efekcie czego trędotawy staje się obiektem tych samych praktyk indywidualizacji, upodmiotowienia, leczenia, co ofiara zarazy”<sup>27</sup>. W metropolii, będącej zbiorem urządzeń władzy, jednostka wystawiona jest na ciągłe, mające źródło poza nią samą procesy upodmiotowienia i odpodmiotowienia („metropolię określiłbym jako urządzenie władzy lub grupę urządzeń władzy, zastępujących miasto w momencie, gdy władza zmienia się w zarządzanie rzeczami i istotami żywymi”<sup>28</sup>). W innym miejscu dodawał, że wiele z tych urządzeń obejmuje przestrzeń miejską stałym nadzorem, zmieniając ją w rodzaj wszechogarniającego więzienia<sup>29</sup>. Zapytać można zatem, czy panoptikon nie wypiera aby z miasta swego potencjalnego następcy, ban-optycznego<sup>30</sup> obozu? Wydaje się raczej, iż późnonowoczesna metropolia łączy w sobie dyspozytywy właściwe dla obu paradygmatów władzy. Militaryzacja i prizonizacja przestrzeni miejskiej to, w obliczu Agambenowskich ustaleń, konsekwencje dokonującej się zgodnie z logiką obozu biopolityzacji metropolii. Obsesja na punkcie bezpieczeństwa, opowanie przez technologie nadzoru i kontroli, to odpowiedź na podnoszoną w oficjalnych dyskursach sytuację wyjątku, powrotu do stanu natury stale potwierdzanego przez niepokojące obywateli sąsiedztwo *homines sacri*. Według Agambena świadczy to o zauważalnej na gruncie współczesnego państwa reorganizacji – przechodzeniu od aktywności typu dyscyplinarnego, związanej z produkowaniem porządku, do zainteresowania bezpieczeństwem i, co za tym idzie, regulacją nieporządku<sup>31</sup>. Zmiana dominanty w działalności władzy możliwa jest zatem w kontekście Castellsowskiej przestrzeni przepływów – otwarcia granic, niezakłóconej wymiany dóbr i globalnych interakcji. Oznacza decentralizację i deterytorializację form modulujących podległe władzy jednostki (co Deleuze analizował w terminach przejścia od

społeczeństw dyscyplinarnych do społeczeństw kontroli). Choć Agambenowski obóz nie potrzebuje ograniczeń i zdaje się ogarniać przestrzeń polityczną w całości, w paradoksalny sposób katalizuje jednak wznoszenie miejskich murów i przestrzeni zamknięcia. Wspomniane zjawisko w kategoriach przestrzennego apartheidu analizował Mike Davis<sup>32</sup>. Na przykładzie Los Angeles przedstawiał postępującą brutalizację relacji przestrzennych, znajdującą architektoniczną materializację w postaci panoptycznie zorganizowanych malli handlowych, przypominających cytadele budynków publicznych (niektóre z nich autorstwa architekta Franka Gehry’ego), wewnętrznych murów zastępujących zniesione wcześniej przez procesy suburbanizacji i usieciowienia, bariery, podkreślających odwieczną dualność miasta – podział na biednych i bogatych<sup>33</sup>. Kolejny aspekt haussmannizacji miasta aniołów to proliferacja więzień: sposób na

Choć Agambenowski obóz nie potrzebuje ograniczeń i zdaje się ogarniać przestrzeń polityczną w całości, w paradoksalny sposób katalizuje jednak wznoszenie miejskich murów i przestrzeni zamknięcia

zarządzanie nędzą, potwierdzający tezę Davisa, że od czasów prefektury Haussmanna „celem przebudowy miasta jest maksymalizacja zysku i kontroli społecznej”<sup>34</sup>. Rosnące znaczenie produkujących porządek przestrzeni zamknięcia, w rodzaju grodzonych osiedli czy placówek dyscyplinarnych, stanowi konieczne dopełnienie opartych na dziele Agambena przestrzennych analiz. Odpowiedzią na nieporządek i ogarniającą metropolię nierozróżnialność jest powrót więzienia i dyscypliny. Wedle Loïca Wacquanta to dowód na postępującą neoliberalizację społeczeństw zachodnich, skutkującą zastępowaniem matczynego państwa opiekuńczego „paternalistycznym państwem karzącym”<sup>35</sup>. Przykładem tego mariażu jest wynaleziona na Manhattanie, później skutecznie globalizowana, polityka zerowej tolerancji, rozpowszechniana jako ideologiczne zaplecze (Negri mówi w tym przypadku o urządzeniu) współczesnej

penalizacji i prizonizacji sprowadzanych do miana nagiego życia bezdomnych, biednych i imigrantów. Dla Stephena Grahama<sup>36</sup> transformacja ta wpisuje się w strategię nowego militarne urbanizmu, globalnego stanu wojennego ustanawianego w miastach z myślą o wzmożeniu bezpieczeństwa i odzyskiwaniu zawłaszczonego przez przestępców terytorium, prowadzącego jednak w rzeczywistości do kryminalizacji migrantów, militaryzacji obszarów cywilnych i groźby miastobójstwa [*urbicide*]. Warto wesprzeć te analizy twierdzeniem, że kryminalizacja ubogich to efekt największego z punktu widzenia włodarzy neoliberalnego miasta przewinienia – przypisywanej im niesłusznie nieproduktywności. Jej konsekwencją ma być z kolei konfliktogenność, przekładająca się na rzekomą współczesną eskalację miejskiej przemocy. Jej skuteczne wygaszenie to jedna z głównych strategii miasta postpolitycznego, odsuwającego ogniska konfliktu (dzięki reorganizacji przestrzeni z pomocą więzień, obozów dla uchodźców, hipergett, gentryfikacji itp.) w celu obrony polityki konsensualnej – niezakłóconego zarządzania ludnością i kapitałem.

Postpolityczność Agambenowskiego projektu uwiadacza się wyraźnie, gdy pisze on o dwoistości ludu, stałym napięciu między obywatelskim ciałem politycznym i zbiorem wykluczonych, których eliminacja stanowi warunek możliwości „stworzenia ludu bez pęknięcia”<sup>37</sup>. Do tego momentu analiza Agambena nie odbiega zbyt od tej Jacques’a Rancière’a – konsensus, stabilność niezróżnicowanej wspólnoty osiąga się kosztem uciszenia konfliktogennej reszty, osób zagrażających policyjnemu porządkowi (podobny mechanizm odnajdujemy także w opisywanym przez Erica Swyngedouwa miejskim populizmie<sup>38</sup>). Różnica ujawnia się, gdy wyrzuconym poza system prawny odmawia się zdolności do oporu i możliwości ustanowienia odmiennego ładu politycznego. W opinii Ernesta Laclaua<sup>39</sup>, błąd Agambena polega na niedostrzeżeniu relacji wzajemnego wyrzucenia, konstytutywnego dla antagonizmu starcia między dwoma wizjami porządku prawno-politycznego. Zdaniem argentyńskiego filozofa, Agamben zbyt pochopnie utożsamia wszystkie sytuacje włączającego wyłączenia z apatyczną i bezbroną figurą *homo sacer*. Brak zróżnicowania w obrębie rzeczony kategorii powoduje zrównanie tak odrębnych z punktu widzenia politycznej

sprawczości przypadków jak muzułman, osoba pogrążona w śpiączce czy wypędzony z miasta bandyta. W kresłonej przez Agambena na wzór obozu wizji społeczeństwa usunięte zostają dyssens, możliwość oporu i jakikolwiek potencjał emancypacyjny. Dobrym przykładem potwierdzającym zasadność krytyki Laclaua są opisywane z różnych perspektyw przez Slavoję Žižka i Mustafę Dikeę powstania w obrębie francuskich przedmieść. Jak przypomina ten ostatni, *banlieue* stanowi, zgodnie z etymologią, miejsce wykluczone nie tyle jako istniejące poza granicami miasta, co umieszczone z woli władzy poza systemem<sup>40</sup>, funkcjonujące, jak chce tego Agamben, zarazem w i poza porządkiem prawnym właściwym dla pozostałej części miasta. Dikeę przedstawia francuskie *banlieues* w perspektywie Rancière’owskiej policyjno-politycznej rywalizacji o sposoby dystrybuowania i definiowania przestrzeni. Wskazuje na obcą oficjalnemu dyskursowi polityczność rozgrywających się na przedmieściach zamieszek. Z kolei dla Žižka autodestruktywny wybuch przemocy obserwowany we Francji jesienią 2005 roku stanowił zabieg odzyskiwania widoczności i zdobywania uznania podejmowany nie przez mniejszość etniczną czy religijną, lecz wykluczoną część francuskiej wspólnoty politycznej<sup>41</sup>. Niejako wbrew założeniom Agambena, z podmiejskiego obozu zamiast nagiego życia wyłaniał się zbiorowy podmiot zakłócający porządek policyjny, dokonujący politycznego aktu dzielenia postrzegalnego. W zakończeniu zastanowię się, czy i w jaki sposób problem ten może być przez Agambena przezwyciężony (dzięki nowej wykładni ludu i opisowi praktyki profanacji). Teraz przyjrę się drugiej zapowiedzianej wcześniej konceptualizacji biopolis.

## Wielość i prawo do biopolis

Dokonana przez Agambena negatywna analiza (miejskiej) biopolityki znajduje swego rodzaju rewers w postaci refleksji nad *metropolis* autorstwa Antonia Negriego i Michaela Hardta. Podobny punkt wyjścia – opis wystawionej na mechanizmy biowładzy metropolii, przekonanie o jej bezgraniczności (na skutek usieciowienia i metropolizacji obszarów niemiejskich) i heterotopiczności, zniesieniu różnicy między przestrzenią prywatną

Kontrola kapitału wyraża się w przestrzennej organizacji miasta, rozwiązaniach architektonicznych, narzędziach technologicznego nadzoru czy oficjalnej, miejskiej polityce „zera tolerancji”. Ubocznie skutkuje ona jednak tworzeniem punktów oporu, łączonych przez wielość w procesie rekompozycji miasta

i publiczną – prowadzi autorów *Commonwealth* do przeciwnych, afirmatywnych, z uwagi na odmienne ujęcie biopolityki i metropolii, wniosków. Nie umniejsza to wagi kolejnej rysowanej w kontekście obu projektów analogii – dostrzeganie rewolucyjnej potencji w czasie kresu, schyłku czy zbliżającej się zagłady. Dla Agambena będzie to umożliwiona przez autodestrukcyjne, globalne drobnomieszczństwo szansa nadejścia pozbawionej założeń, tożsamości i podmiotów wspólnoty<sup>42</sup>. Dla Negriego i Hardta – dokonana siłami wielości re-fundacja metropolii na zgliszczach imperialnego biopolis.

Paradoksalnie, z uwagi na Foucaultowsko-Deleuzjański<sup>43</sup> imperatyw ontologicznego pierwszeństwa oporu fundujący całą koncepcję wielości, demokratyczna, we właściwym, a więc Spinozjańskim<sup>44</sup> tego słowa znaczeniu, reorganizacja miasta możliwa jest dopiero w sytuacji jego kresu. Ten zaś równoznaczny jest z gwałtowną biopolityzacją, zmianą skali, zniesieniem zewnętrznych i przemieszczeniem wewnętrznych granic na gruncie znanych nam układów przestrzennych. Zdaniem Negriego miasto, które znaliśmy do tej pory, odchodzi do przeszłości, a próby jego odtworzenia „na ludzką miarę” (np. wedle pomysłów coraz popularniejszego w Polsce duńskiego urbanisty Jana Gehla) to dowód na nieprzystawalność miejskich decydentów do społeczno-ekonomicznej sytuacji współczesnego, biopolitycznego, a zatem nie-tylko-ludzkiego, świata<sup>45</sup>. Włoski filozof odpowiada w ten sposób (dodajmy, z dużą dozą dezynwoltury) na coraz częściej zadawane dziś pytanie: czy metropolia jest miastem?<sup>46</sup> Odpowiedź brzmi: nie jest. Co więcej, jako jakościowo odmienny od miasta twór przestrzenny w coraz większym stopniu przyczynia się do urbanizacji (w większej mierze jednak środkami symbolicznymi, takimi jak styl życia lub kultura, aniżeli na sposób aranżacji przestrzeni) malejących z każdym dniem obszarów niemetropolitalnych – w tym przypadku wsi. Fakt, że Negri nie przestaje mówić o mieście (nierzadko i niekonsekwentnie w charakterze synonimu dla metropolii), pozwala sądzić jednak, że opisywana przezeń rzeczywistość imperialna stanowi fazę przejściową z uwagi na obecny, prowadzący

do metropolizacji, etap urbanizacji; kluczowy z punktu widzenia teoretyków prawa do miasta (Henri Lefebvre, Harvey, Peter Marcuse) moment związany z samym tego miasta rekonfiguracją. Jak zobaczymy niżej, dla autorów *Multitude* oznacza to zmianę samego Lefebvrowskiego pytania (przy zachowaniu wielu elementów danej przez autora *Le droit à la ville* odpowiedzi), jak również oryginalną propozycję metropolitalnej, oddolnej i zlokalizowanej, lecz uwikłanej w globalną sieć, demokracji.

Zanim dojdzie do jej zaistnienia, metropolia odpowiada w wielu kwestiach charakterystyce holenderskiego architekta Rema Koolhaasa. Oznacza przestrzeń fraktalną, anomiczną, porażającą swym ogromem i wielonarodowością<sup>47</sup>. To *junkspace*<sup>48</sup>, z jej panoptyzmem, infrastrukturalną i architektoniczną homogenicznością, monumentalnością, spazmatyczną rozrywką, dualnym podziałem populacji na wytwórców i zbieraczy śmieci, z dodatkiem zapoznanego przez Koolhaasa, a afirmowanego przez Negriego komponentu niespodziewanych, twórczych spotkań i biopolitycznego wspólnotowego oporu. Stąd włoskiemu filozofowi bliżej raczej do wizji metropolii Saskii Sassen: „to figura homologiczna względem kapitalizmu w jego imperialnej fazie”<sup>49</sup>. Kontrola kapitału wyraża się w przestrzennej organizacji miasta, rozwiązaniach architektonicznych<sup>50</sup>, narzędziach technologicznego nadzoru czy oficjalnej, miejskiej polityce „zera tolerancji”. Ubocznie skutkuje ona jednak tworzeniem punktów oporu, łączonych przez wielość (wyróżniony przez autorów *Imperium* podmiot politycznej zmiany) w procesie rekompozycji miasta. Zdaniem Sassen współczesne miasta, nade wszystko zaś złączone w sieć miasta globalne (Nowy Jork, Los Angeles, Hongkong, Tokio, Sydney, Londyn, Paryż czy Frankfurt), stanowiące w pełni fizyczne (z uwagi na obecne w nich instytucje czy infrastrukturę – co pozwala na krytykę metropolii pojmowanej w kategoriach przestrzeni przepływów) zaplecza działań podejmowanych w ramach globalnego, elastycznego kapitalizmu, przyciągające największe międzynarodowe

korporacje i siłę roboczą, funkcjonują obecnie jako metonimiami samej globalizacji. Także inherentnie w nią wpisanych sprzeczności i konfliktów. „Wielkie miasta wysoko rozwiniętego świata są obszarem, na którym wielość procesów globalizacyjnych przybiera konkretne, zlokalizowane formy [...] Możemy zatem uznać miasta również za jeden z obszarów, na którym przejawiają się sprzeczności wynikające z umiędzynarodowienia kapitału, a także ogólniej za strategiczny obszar licznych konfliktów i sprzeczności”<sup>51</sup>. Rewersem urbanizacji kapitału jest więc urbanizacja dyssensu, krytycznym odbiciem kapitalistycznej globalizacji – kolektywny opór globalnych ruchów miejskich. Postindustrialna metropolia wskutek delokalizacji produkcji przemysłowej<sup>52</sup> (tradycyjnej, opartej na pracy materialnej, która dziś utraciła już swój hegemoniczny status), rozwinięcia sektora usług, informatyzacji/technopolizacji (a zatem oparcia miejskiej polityki na wspieraniu placówek naukowych, ośrodków i korporacji wdrażających innowacje technologiczne)<sup>53</sup>, postfordystycznego urynkowania wszystkich aspektów życia czy dążenia do generowania zysku w oparciu o akumulację kapitału kulturowego i kreatywnego<sup>54</sup>, staje się dziś głównym siedliskiem kapitału kognitywnego i pracy niematerialnej. Ta ostatnia sprowadza się współcześnie do trzech głównych typów: zinformatywowanej produkcji przemysłowej, analizy symboli i obróbki informacji oraz produkcji i manipulowania emocjami<sup>55</sup>. Wszystkie, łącznie z typową dla biopolitycznego miasta produkcją typu kulturowego (rodzącą nowe tryby komunikacji, style życia, wypracowującą innowacyjne dialekty, zwyczaje czy sposoby używania przestrzeni) oraz industrialnymi pozostałościami pracy materialnej (dominującej ilościowo, ale niedeterminującej rozwoju zinformatywowanej gospodarki), są dziś domeną wielości. *Multitude* ustanawiana jest w drodze oporu przeciwko Imperium, nowej, zdecentralizowanej i aterytorialnej formie globalnej suwerennej biowładzy, obejmującej „stopniowo swymi otwartymi, rozszerzającymi się granicami całą globalną domenę”<sup>56</sup>. Jak zobaczymy niżej, polega to często na ustanowieniu miejsca w nie-miejscu władzy imperialnej oraz unieczynnieniu metropolii rozumianej jako metonimiami kapitalistycznego wroga w obliczu nowej spacjiacji produkcji – przejściu od fabryki do miejskiej fabryki wielości.

Wielość, mimo nacisku Hardta i Negriego na jednoczący charakter pracy i jej wyzysku (obok wszystkich innych aspektów ludzkiego życia), odróżniona zostaje od klasy robotniczej. Ich ewentualne zrównanie wystawiałoby autorów *Commonwealth* na ryzyko zarzutu o determinizm ekonomiczny i zignorowanie kulturowego wymiaru ludzkiej produktywności. Nie przypomina także, z uwagi na swą samorządność, tłumy czy ludu, zogniskowanych w i jednoczonych dzięki pustemu znaczącemu – wodzowi lub liderowi<sup>57</sup>. Jako konglomerat pojedynczości, wymyka się także charakterystycznym dla poprzedzających ją kolektywów tożsamości i ekskluzywności. Stąd mowa o nowym proletariacie, ale i prekariacie czy digitariacie – jednoczących pod swym szyldem odmienne, nierzadko skonfliktowane klasy wywłaszczonych z owoców własnej kreatywności, takich jak formy komunikacji czy samo miasto, stanowiące, zgodnie z tezą Lewisa Mumforda czy Lefebvre’a, kolektywne dzieło jego mieszkańców. Swoistą odpowiedzią na sieciowość metropolii (oraz głównego wroga *multitude* – Imperium) jest sieciowy charakter wielości – możliwość wiązania odległych grup i walk na bazie podobnych: doświadczenia wyzysku, solidarności w obliczu imperialnego wroga i zbiorowych interesów. Na te ostatnie składają się nade wszystko odzyskanie kontroli nad dobrem wspólnym, wydarcie efektów własnej produktywności spod władzy pasożytniczego kapitału oraz zaprowadzenie Spinozjańskiej demokracji absolutnej. W *Imperium* wspólny interes wielości sprowadzony został do trzech politycznych żądań: globalnego obywatelstwa (i prawa do kontrolowania własnego ruchu), płacy społecznej i gwarantowanego dochodu dla wszystkich, prawa do reapropriacji coraz bardziej wintegrowanych w ciała i umysły jednostek środków produkcji<sup>58</sup>. Sieciowość, podobnie jak u Castellsa<sup>59</sup>, zarysowuje nowy model prowadzenia polityki demokratycznej. Ustala, na wzór globalnej sieci internetowej, innowacyjne formy interakcji i mobilizacji zróżnicowanych podmiotów. Sieć to również gwarant żywotności (obumarciu jednego z węzłów nie niszczy pozostałych jej fragmentów) i skuteczności ruchu (umożliwia równoczesne i wielostronne atakowanie systemu, jak w czasie globalnych protestów przeciwko działaniom wojennym w Iraku, w lutym 2003 roku). Sieciowy model organizacji zastępuje wcześniejsze, do niedawna sprzeczne,



formy mobilizacji – tożsamościową, charakterystyczną dla ruchu robotniczego, związaną z podporządkowaniem centralnemu kierownictwu, oraz różnicową, skupioną na eksponowaniu różnicy na drodze autonomicznej walki (np. ruch gejowski). Daje im nowe życie, zastępując sprzeczność tożsamości i różnicy komplementarnością wspólności i pojedynczości<sup>60</sup> (co pozwala na odrzucenie wątpliwej z punktu widzenia Hardta i Negriego komunitarystycznej koncepcji wspólnoty).

„Metropolia może być rozumiana przede wszystkim jako szkielet i rdzeń kręgowy wielości. Oznacza architektoniczne i społeczne środowisko, wspierające jej aktywność, a także konstytuujące rezerwar i afektywny zestaw umiejętności, społecznych relacji, zwyczajów, pragnień, wiedzy i obiegów kulturowych. Metropolia nie tylko wpisuje się w i reaktywuje przeszłość wielości – jej minionego podporządkowania, cierpienia i walk – stwarza też warunki, zarazem negatywne i pozytywne, jej przyszłości<sup>61</sup>. Stanowi dziś, w analogii do rozstrzygnięć Marksa, poczynionych odnośnie natury, nieorganiczne ciało wielości. O jej „istocie”, obok wspomnianej wyżej produktywności, decyduje obecność często nieantycypowalnych, opiewanych przez Baudelaire’a, spotkań oraz antagonizmu. Co ciekawe, ich pierwszoplanowość, z punktu widzenia przyszłej metropolitalnej polityki, umożliwiła dopiero radykalna, kapitalistyczno-urbanistyczna restrukturyzacja miasta (zwykle na zasadach wywłaszczającej akumulacji). Dobrym przykładem zdaje się w tym miejscu po raz kolejny paryska „Hausmannizacja”. Jak zauważa Marshall Berman, miała ona na celu uwidocznienie tego, co niewidoczne, nieobjęte zatem jeszcze skutecznym nadzorem ze strony władzy. Efekt uboczny tego procesu to spotkanie odseparowanych dotąd fizycznie klas, świadomość istnienia miejskiego innego i ran widocznych „w świetle bulwarów”<sup>62</sup>. Dla Bermana oznacza to bliską Negriemu nadzieję na upolitycznienie ulicznego modernizmu i demarginalizację miejskiego marginesu (możliwe, że płonną, dodajmy, z uwagi na postępującą enklawizację miasta oraz ekskluzywność następców bulwarów – współczesnych „świętyń konsumpcji” i obwarowanych urządzeniami kontroli nie-miejsc). Umożliwić ma to polityczna organizacja metropolitalnych spotkań, polegająca na niedostępnym kapitałowi pomnażaniu ich radoszej

i minimalizacji szkodliwej odmiany<sup>63</sup>. Abstrahując od częstego zarzutu, że kwestia organizacji oporu jest naj słabiej opracowanym elementem koncepcji Hardta i Negriego<sup>64</sup>, spore kontrowersje budzić musi połączenie kwestii afirmatywnych spotkań z antagonizmem. Według autorów *Multitude*, dalekich skądinąd od umiarkowanej zwolenniczki agonizmu Chantal Mouffe, fizyczna przemoc to niejednokrotnie jedyne narzędzie prowadzące do zmiany niesprawiedliwych stosunków władzy. Objawia się ona w sposób szczególny w tym, co Hardt i Negri nazywają żakeriami [*jacqueries*], ludowych sprzeciwach fundowanych na Spinozjańskim oburzeniu (w obliczu niesprawiedliwości, wyzysku, przemocy). „Żakerie na swój sposób wyrażają zawsze dwoistość władzy: nową władzę opozycyjną wobec siły rządzącej, formę samego życia przeciwko strukturze wyzysku, projekt wyzwolenia w opozycji do figury kontroli”<sup>65</sup>. Autorzy wskazują na ich długą, sięgającą szesnastego wieku tradycję, wielość form (antykolonialne rebelie, protesty żywieniowe, walki typu *guerilla*, powstania chłopskie, rewolty robotnicze itp.) oraz coraz wyraźniejszą urbanizację (przy zachowaniu wielu elementów żakerii wiejskiej). Pojemne semantycznie pojęcie żakerii pozwala im na wydłużenie cyklu walk miejskich opisywanych w *Multitude*<sup>66</sup>, w typowym dla włosko-amerykańskiego duetu trybie genealogicznym, jak również dokonanie częściowej rehabilitacji odrzuconych wcześniej typów tożsamości zbiorowych, tłumy i ludu. Wracając do antagonizmu, symptomatyczna dla Negriego jest jego „apologia gwałtu”, usprawiedliwienie przemocy jako odpowiedzi na przemoc, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że nie jest ona nastawiona na czynienie krzywdy bądź akty kryminalne<sup>67</sup>. Choć tak rozumiana przemoc ma zdaniem autorów *Imperium* jedynie instrumentalny charakter i nie należy do podstawowych narzędzi biopolitycznej władzy konstytuującej, to jej nieobecność właśnie zdaje się decydować o niechęci włoskiego filozofa do inicjatyw obywatelskich w rodzaju miejskiego aktywizmu, *community art* czy prób ustanawiania „tymczasowych stref autonomicznych” (określenie Hakima Beya). Narzędzia te charakteryzują słabą wielość, opierającą swe działania na błędnym założeniu ontologicznym – przekonaniu o możliwości i skuteczności oporu przedsiębranego na

zewnątrz Imperium. Tymczasem jedyna dana nam rzeczywistość ma kształt biopolitycznego diagramu. Pręcina go polityczna przekątna – rodzaj porowatej barykady rozdającej role przeciwników i umacniających system<sup>68</sup>. Nadzieja, jaka może płynąć ze słabego oporu, wiąże się z możliwością przekucia go w opór zorganizowany – transcendujący lokalność i dokonujący rewolucyjnej zmiany na wspólnym kulturowo-ekonomiczno-politycznym tle (co przypomina w pewnej mierze przekonanie Guya Deborda o nierozłączności rewolucji kulturowej od rewolucji społeczno-politycznej).

Wydaje się, że jednym z głównych niepowodzeń Hardtowsko-Negriowskiego projektu, rozpisanego na trzy ostatnie książki, jest dotkliwie zauważalny brak recepty na dokonanie owego przejścia. Bliskie duetowi miejskie przedsięwzięcia mają zatem zwykle albo wyraźnie lokalny, miękki, często ograniczony przestrzennie charakter, albo stanowią nieskuteczną, paramilitarną odpowiedź na kontestowany imperialny stan wojny. Jeśli idzie o te ostatnie, drugim zastrzeżeniem, obok zarzutu

pokrywa się z mapą newralgicznych dla systemu miast globalnych. Ich konsekwentne omijanie przez „twardą” wielość to dowód sprawnego funkcjonowania imperialnej strategii polegającej na odsuwaniu oporu z dała od węzłowych punktów władzy<sup>70</sup>. Odnosi ona zwycięstwo także na poziomie dyskursu – poprzez dokonanie zamiany przedrostków: alter- na anty-, służących etykietowaniu przeciwników oraz przysłonięcie kreatywności sprzeciwu za pomocą odosobnionych, mimo wszystko, obrazów zniszczenia, gwałtu i bezcelowej agresji. Kłopotliwe zdaje się także oderwanie tego rodzaju protestów od miejsc, w których są podejmowane. Oznacza to skuteczne „rozcieńczenie” ich biopolityczności – brak przełożenia dokonań w obszarze komunikacji, praktyk paraestetycznych czy szerzej rozumianej produkcji społecznej na ich materialną podstawę bytową – konkretną metropolię. Co istotne, zarzuty te tracą często swą ważność w obliczu działań słabszej, zlokalizowanej wielości; odległych od radykalizmu miejskiej *guerilli* ruchów wspólnotowych, zabiegających o korzystne z punktu widzenia mieszkań-

ców danego miasta ustalenia prawne czy decyzje urbanistyczne. Owocem ich działań bywa biopolityczne miejsce, przestrzeń wspólna (wolna od ograniczeń przestrzeni publicznej, zawsze w pewnej mierze sprywatyzowanej – przez

Nadzieja, jaka może płynąć ze słabego oporu, wiąże się z możliwością przekucia go w opór zorganizowany – transcendujący lokalność i dokonujący rewolucyjnej zmiany na wspólnym kulturowo-ekonomiczno-politycznym tle

o przemożność działań, może być wątpliwość związana z obieranymi przez wielość (lub jej zapowiedź – zdaniem Negriego i Hardta *multitude* charakteryzuje niesamowita czasowość „zawsze już [*always-already*], zarazem jeszcze nie [*not-yet*]”, wiecznie niezaktualizowana potencja) obiektami ataku. Afirmowane przez autorów *Multitude* alterglobalistyczne protesty nie tylko uruchamiają, szczególnie widocznie w przypadku Seattle i Genui, mechanizmy miasta rewanżu, wtłaczające w swe tryby ludzki margines (klasę robotniczą, migrantów czy skłotersów) odpowiedzialny, zdaniem władzy i jej zwolenników, za degradujące miasto zawłaszczenie<sup>69</sup>. Skuteczność tego typu oporu, co więcej, osłabiona jest przez sam wybór alterglobalistycznych celów. Mapa łącząca ośrodki protestu, jak przekonująco argumentuje Dieter Lesage, nie

państwo bądź samorząd), będąca efektem usensowniających użyć i praktyk kulturowych oraz wspólnotową odpowiedzią na zdominowaną przez nie-miejsca i przepływy przestrzeni metropolitalną. Dokonujące się w takich przypadkach upolitycznienie<sup>71</sup> postpolitycznej przestrzeni wiąże się z przekonaniem Negriego o uniwersalnym charakterze kreatywności. Wedle filozofa staje się ona udziałem każdego producenta dobra wspólnego, każdego pracownika wyzyskiwanego przez globalne urządzenia władzy. Inaczej niż Florida postrzega on jednak zadania kreatywnej metropolii. Ma na uwadze nie akumulację kapitału, lecz produkowanie wspólności. Opowiadając się za samorządnością wielości, odrzuca też możliwość eksperckiego zarządzania metropolią. Demokratyczne miasto obędzie się, wedle włoskiego myśliciela, bez

odgórnej kurateli, oderwanej od wyborcy władzy przedstawicielskiej czy ekspertów od miejskiego marketingu.

Stałym żądaniem wielości pozostaje możliwość egzekwowania prawa do miasta, ustawicznie reglamentowanego przez globalny kapitał, oficjalną politykę i przedstawicieli klas uprzywilejowanych. Dokonuje się to zwykle w trybie uderzającej w biedotę akumulacji przez wywłaszczenie lub powszechnego w warunkach miejskich „odgradzania wspólnego pastwiska”<sup>72</sup>. Zdaniem Harveya, gra o miasto jest dziś równoznaczna z możliwością jego współkształtowania w procesach decyzyjnych związanych z użyciem kapitału nadwyżki. Sprawiedliwsza kontrola nad całością miejskiego procesu możliwa będzie dzięki ruchowi ruchów miejskich, wychodzących od konkretnych, lokalnych problemów i małych, umiejscowionych rewolucji w stronę walki, przynajmniej potencjalnie, globalnej. Demokratyzacja prawa do miasta oraz „konstrukcja egzekwującego je szerokiego ruchu społecznego staje się imperatywem, jeśli wywłaszczeni chcą odzyskać kontrolę, której im odmówiono, oraz ustanawiać nowe modele urbanizacji. Lefebvre miał rację, kładąc nacisk na fakt, iż rewolucja musi być miejska albo nie będzie jej wcale”<sup>73</sup>. Podobnie rzecz ma się z przejściem od *Res-publica* do *Res-communis* – rewolucja niezakorzeniona w miastach zakończy się, zanim na dobre się zacznie. Podkreślić należy fakt, że wyczekiwany przez Harveya nowy, przekraczający podziały klasowe podmiot prawa do miasta przybrać ma charakterystyczną dla współczesnej polityki oddolnej postać koalicji: złożonego aliansu rozmaitych grup interesu, demokratycznych żądań, odmiennych języków, kultur, pamięci, wiązanych w obliczu wizji przyszłego miasta i wspólnego wroga – kapitalizmu. Peter Marcuse podkreśla w tym kontekście kolektywny charakter prawa do miasta (wskazuje przy tym na nowy słownik służący do opisywania jego wykonawców), realizowanego z lepszym lub gorszym skutkiem przez: fora, alianse, ruchy, koalicje, asambláže, sieci, konwergencje, sieci sieci [*networks of networks*]<sup>74</sup>. Wszystkie powstają niejako w poprzek istniejących różnic, zachowując zarazem podstawowy komponent Lefebvre’owskiej zasady – prawo do odmienności. Marcuse zwraca uwagę na dwie inne, wyjściowe dla formułacji *la droit à la ville* kwestie: żąda-

nie [*demand*] wykluczonych i płacz wyalienowanych [*cry*]. To pierwsze ma na uwadze poprawę materialnych warunków bytowych, koniecznych z punktu widzenia egzystencji miejskiej populacji, drugi zabiega o pozamaterialną sprawczość, partycypację *w* i satysfakcję z miejskiego życia. Oba składają się na kluczowe, zdaniem Marka Purcella, cieleśne użytkowanie miasta<sup>75</sup> – uczestniczenie w oferowanych przez nie możliwościach oraz jego współkształtowanie w zdemokratyzowanym procesie decyzyjnym. Kluczowe w tym przypadku są przestrzenne, polityczne, ekonomiczne czy wreszcie społeczno-kulturowe uwarunkowania odmienne dla każdej, pod wieloma względami wyjątkowej, metropolii. Autorzy *Multitude*, choć podkreślają znaczenie konstruowanych lokalnie i cieleśnie zapośredniczonych kultur oporu (zwłaszcza w ich ulubionych przykładach paryskich – strajku pracowników komunikacji miejskiej w 1995 roku i powstania *banlieues* w roku 2005), rozumianych jako sieci praktyk, zwyczajów, stylów życia, wyobrażeń, komunikacyjnych innowacji, zbyt szybko przechodzą nad nimi do możliwości pozalokalnego uzgodnienia aktów oporu. Tymczasem postulowana przez Lefebvre’a miejska rewolucja dokonywać się musi w każdym mieście z osobna (jednak nie bez połączeń i wsparcia całej sieci), siłami tworzących je ludzi. Opór okazuje się skuteczniejszy, gdy podejmują go prawdziwi mieszkańcy – mieszkańcy codziennie użytkujący i obdarzający znaczeniami przestrzeń bliskiego im miasta, zwróceniu w stronę przeciwnika bardziej konkretnego niż Imperium czy globalny kapitalizm. Dopiero wtedy możliwa będzie realizacja nie zawsze dostrzeganej istoty Lefebvre’owskiego roszczenia – egzekwowania powszechnego prawa nie tyle do miasta, co do miejskości, przeprowadzenia rewolucyjnej zmiany z uwagi na kreatywny potencjał mieszkańców miast z odniesieniem do szerzej rozumianego społeczeństwa<sup>76</sup>. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, by zlokalizowana wielość wypełniła puste miejsce po klasie robotniczej, a prawo do miasta stało się prawem do metropolii/biopolis. Dotyczące warunków bytowych, dostępu do natury, edukacji, kultury czy pozostawania w mieście prawo to w każdym z przypadków kluczowy element specyficznie rozumianej żywej polityki miasta. Raj Patel, w bliski Negriemu i Hardtowi

sposób zarysowywał jej treść, cytując południowoafrykańskiego działacza społecznego, S’bu Zikode:

[Ż]ywą politykę łatwo zrozumieć, ponieważ wyrasta z naszego życia codziennego i przeciwności, z którymi mamy na co dzień do czynienia. Jest to polityka, którą pojmie każdy zwykły człowiek. W tej polityce wiadomo, że nie mamy wody, ale w rzeczywistości wszyscy na nią zasługujemy. Każdy musi mieć prąd, ponieważ tego wymaga nasze życie [...]. Nie ma ukrytych motywów – to polityka życia oparta wyłącznie na naturze życia. Każdy może zrozumieć tego rodzaju postulaty i każdy musi przyznać, że są uzasadnione<sup>77</sup>.

Jak przypominają Negri i Hardt, współczesne rebelie są miejskie nie tylko z uwagi na lokalizację, ale i bezpośredni obiekt oporu – samą metropolię. Dzieje się tak z uwagi na rozlanie się przestrzeni produkcji na obszar całego społeczeństwa („metropolia jest tym dla wielości, czym fabryka dla klasy robotników przemysłowych”<sup>78</sup>) i utożsamienie obecnej jej formy z kapitalistycznym obiektem sprzeciwu. Być może zatem jedyna droga do odzyskania kontroli nad dobrem wspólnym i obalenia hegemonicznej, imperialnej władzy wiedzie przez kolejne, pośrednie z uwagi na dalekosiężny cel, zwycięstwa w walkach o odzyskanie miasta, oddolne „rewolucje” prowadzące do zmiany użytkowania potencjalnie wspólnej przestrzeni? Dobrze ilustracje dla tak postawionej kwestii stanowią dokonania wątplych (prowadzone z wykorzystaniem największej broni słabych – kultury), lokalnych wielości: skutkujące wprowadzeniem rozwiązań partycypacyjnych i Statutu Miejskiego działania brazylijskich ruchów miejskich<sup>79</sup>, rosnące znaczenie amerykańskiego Right to the City Alliance, osiągnięcia zabiegających o wspólnościowe pojmowanie zasobów naturalnych kampanii ekologicznych czy zwycięskie walki o transport publiczny, np. w Los Angeles (związane z działalnością Bus Riders Union w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku).

Przedstawione pokrótce zastrzeżenia odnośnie Negriowsko-Hardtowskiej koncepcji wielości nakazują ponowne przemyślenie jej ostatecznej formy<sup>80</sup>. Może mówić winniśmy o niej w liczbie mnogiej (czego nie odrzucają sami autorzy) – jako wielości kultur oporu

szukających porozumienia na drodze transkulturowych negocjacji? Partykularnych *multitudes*, czyli obserwowanych w konkretnych miastach koalicji, przybliżających w perspektywie długiego, „ewolucyjnego” trwania wyróżniony przez autorów *Commonwealth* podmiot zmiany? Perspektywa zlokalizowanych wielości (niezamiętych przy tym w okowach małej skali), mnogich i odmiennych z uwagi na środowiskowy kontekst, miejskich kultur oporu pozwala na zbliżenie projektu Negriego i Hardta do koncepcji polityki rozwijanej przez Jacques’a Rancière’a. Ich wspólnym mianownikiem byłby odniesiony do przestrzeni całego miasta formujący antagonizm (określenie Ewy Ziarek<sup>81</sup>). Opór podejmowany w imię nie tylko rekonfigurowania zastanej przestrzeni i relacji społecznych, ale i produkowania tego, co nowe. Przestrzeni, stylów życia, społeczeństwa, kultury. Czy wreszcie, wspólnoty i dóbr wspólnych utrudniających społeczne negocjowanie założonej z góry równości mieszkańców miasta.

## Zakończenie

Na koniec chciałbym podzielić się intuicją, jak mogłaby wyglądać analogiczna procedura przejmowania prawa do miasta na gruncie wizji *biopolis* artykułowanej w odniesieniu do tekstów Agambena. Pomocne będzie w tym celu odwołanie do praktyki profanacji. Zgodnie z rozstrzygnięciami prawa rzymskiego, profanowanie to przywracanie swobodnemu użytkowi przedmiotów oddzielonych od ludzi w procesie poświęcenia, aktu separacji tego, co boskie, od tego, co świeckie<sup>82</sup>. Jako opozycyjny względem dzielącej religii akt polityczny, polega ono na przywracaniu strefie publicznej treści lub przedmiotów uprzednio człowiekowi odebranych. Odzyskiwanie dokonuje się poprzez wywrotowe, innowacyjne, uwolnione od celów użycie. Jak zauważa Agamben, dzieło profanacji staje się szczególnie naglące w sytuacji, gdy separującą funkcję religii do skrajności doprowadzają kapitalizm i nowoczesne formy władzy. W odniesieniu do biopolitycznej metropolii profanacja sprowadza się do konfrontacji z tworzącymi ją urządzeniami, przywracaniu do użycia tego, co „w nich pochwycone i oddzielone”<sup>83</sup>. „Profanacja neutralizuje swój przedmiot

[...], dezaktywuje mechanizmy władzy i przywraca wspólnemu użytkowaniu zawłaszczone dotychczas przestrzenie<sup>84</sup>. Co jednak najistotniejsze, przyczyniać może się także do emancypacyjnego przemieszczenia podziałów społecznych, w trybie przekształcenia ich w czyste środki. W *Pochwale profanacji* Agamben utożsamia tę szansę z nadejściem społeczeństwa bezklasowego, w *Czasie, który zostaje* – z charakterystycznym dla ludu „cięciem apellejskim”, mesjańskim przesunięciem starych podziałów. To ostatnie sprowadzone zostaje do Pawłowego „dzielenia samych podziałów prawnych i czynienia ich nieskutecznymi bez konieczności sięgania do jakiegokolwiek ostatecznej podstawy”<sup>85</sup>. Tym samym, charakterystycznego dla nadchodzącej wspólnoty odrzucenia tożsamości, wspólnej cechy, doświadczeń, przynależności jako kryteriów rozdziału<sup>86</sup>. Agamben w swej koncepcji mesjańskiej reszty wpisuje się w długą, zapoczątkowaną przez Marksowską koncepcję proletariatu, a kontynuowaną, jego zdaniem, przez Deleuze’a, Foucaulta czy Rancière’a, dyskusję nad ludem. W nowej artykulacji koresponduje ona także, w niektórych swych elementach, z emancypacyjnym przesłaniem wielości:

Lud [...] nie jest ani całością ani częścią, ani większością ani mniejszością. Jest raczej tym, co nie jest w stanie ze sobą się utożsamiać, ani jako całość ani jako część, tym zatem, co pozostaje z każdego podziału, co każdemu podziałowi stawia opór i – z całym szacunkiem dla rządzących – nigdy nie daje się sprowadzić ani do większości, ani do mniejszości. Reszta jest bowiem postacią albo stanem, jakie przybiera ruch w decydującym momencie, i jako taka jest jedynym rzeczywistym podmiotem politycznym<sup>87</sup>.

Będące udziałem mesjańskiego ludu obalenie murów i zniesienie granic wskazuje na istniejącą w tekstach Agambena, nie do końca przezeń jednak wydobytą, alternatywną względem obozu wizję przestrzeni. Wiązać ją można z Benjaminowskim rzeczywistym stanem wyjątkowym, rozerwaniem spłotu prawa z przemocą<sup>88</sup>, jego unieczynnieniem i niewykonalnością, a zatem doprowadzoną do skrajności przez ludową resztę radykalizacją

wyjątkowości<sup>89</sup>. W kontekście metropolii unieczynnienie stanowić może skuteczną odpowiedź na działalność zawłaszczających to, co wspólne aparatów władzy. Według Negriego i Hardta tym, co władza kapitału separuje od nas najchętniej, jest dobro wspólne, zarówno w postaci efektów produktywności wielości (sztuczne dobro wspólne), jak i zasobów naturalnych (naturalne

Będące udziałem mesjańskiego ludu obalenie murów i zniesienie granic wskazuje na istniejącą w tekstach Agambena, nie do końca przezeń jednak wydobytą, alternatywną względem obozu wizję przestrzeni

dobro wspólne). W metropolii szczególnie dotkliwie odbija się to na prywatyzowanej wspólnej przestrzeni. Jednym z głównych urządzeń służących przejmowaniu miejskiego terytorium i akumulacji kapitału w rozprzestrzenionej na całą metropolię „fabryce kultury” jest gentryfikacja. Matteo Pasquinelli wskazywał na biopolityczny charakter omawianego procesu. Podnoszenie kulturowej jakości miejsca dokonuje się dzięki niematerialnej produkcji wielości, za sprawą jej pomysłów i kreatywnych działań. Sama wielość, i w tym tkwi pułapka gentryfikacji, wpływa na zjawisko rosnących czynszów w danej dzielnicy, co prowadzi do spekulacji cenami gruntów i stopniowego ustanowienia kolejnych przestrzennych granic między skonfliktowanymi klasami. Walka z tego typu wywłaszczającą akumulacją jest szczególnie trudna, bowiem w mieście kreatywnym gentryfikacja staje się gentryfikacją<sup>90</sup> – przeprowadzaną w kolaboracji z artystami i miejskimi aktywistami<sup>91</sup> (co w przypadku Śródki i Chwaliszewa może być także przyszłością Poznania). Rozwiązaniem proponowanym przez Pasquinelliego, w którym dostrzec można pokrewieństwo z Agambenowską profanacją, jest praktyka kreatywnego sabotażu – rozbrojenie dyspozytywu gentryfikacji poprzez alternatywne, a zatem oderwane od mechanizmów ekonomicznego pomnażania zysku i miejskiej rutyny, niespektakularne użycia miejskiej przestrzeni. Kreatywność odzyskującej prawo do miasta wielości polega w tym wypadku na niezwykle trudnym

do osiągnięcia zachowaniu kulturowego kapitału miasta przy jednoczesnym osłabieniu wysokości renty i realokacji wartości na rzecz jej wytwórców (warto dodać, że autor *Animal Spirits* jako nieskuteczną odrzuca propozycję kolektywu BAVO – „bądź niekreatywny”)<sup>92</sup>. Inaczej niż w związanych z przemocą praktykach degeneryfikacyjnych, idzie tu o działania o charakterze subwersywnym, wywracające na nice właściwe miastu tryby funkcjonowania<sup>93</sup>. Co ciekawe, Pasquinelli doszukiwał się takowych w opisywanym przez Negriego strajku generalnym w Sewilli. Dokonywał on, jak się zdaje, wspomnianego unieczynnienia miasta – poprzez blokadę dróg, zastopowanie produkcji wartości, zaniechanie pracy przez pracowników rozmaitych sektorów – prowadził do całodobowego wstrzymania podstawowych funkcji kapitalistycznej metropolii, obniżenia czynszów i, co za tym idzie, wzmocnienia producentów dobra wspólnego i praktyków oddolnej demokracji. Jak pisze w innym miejscu Pasquinelli, najistotniejsze staje się w tym wypadku odejście od efemerycznego gestu na rzecz trwałego sabotażu renty, równoznacznego z budową demokratycznej fabryki kultury na ruinach chimery miasta kreatywnego<sup>94</sup>. Równie dobry przykład to historia poznańskiego skłotu Rozbrat. Zaslugą jego mieszkańców jest oryginalne połączenie praktyk o charakterze artystycznym (np. Galeria Rozbrat czy współpraca z Michelle Teran podczas Mediations Biennale w 2010 roku) z charakterystycznymi dla współczesnych ruchów miejskich działaniami politycznymi (protesty w obronie skłotu, działalność wydawni-

cza i akcje społeczne w rodzaju „Jedzenia Zamiast Bomb”), skutecznie stawiające odpór zakusom deweloperów i władz miejskich na przejęcie działki zajmowanej przez anarchistów. Niezwykle wysoki poziom akumulacji kapitału kulturowego nie idzie tu zatem w parze z jego ekonomiczną instrumentalizacją oraz przeprowadzaną ogólnie reorganizacją przestrzenną.

Odzyskiwanie miasta poprzez profanowanie dzielących je urządzeń to pilne zadanie dostrzegane na gruncie obu koncepcji biopolis. Choć nie likwiduje ono fundamentalnych różnic w obu jego wykładniach (u Agambena to obóz rozlewa się na przestrzeń metropolitalną, u Negriego pokrywa się ona z fabryką; w pierwszym przypadku skutkuje to bezosobową produkcją wystawionego na przemoc nagiego życia, w drugim nieokiełznaną, stanowiącą zaczyn rewolucji produktywności wielości biednych itp.), pozwala na skromne uzgodnienie obecnych w obu przypadkach wizji przyszłej miejskiej polityki. Być może dopiero zbiorowy wysiłek profanacji pozwoli Agambenowi powtórzyć kiedyś słowa wypowiedane już przez Negriego:

Metropolia to wyjątkowy i niezmierny zasób, nawet wtedy, gdy miasto składa się z faweli, baraków i chaosu. Na metropolię i jej wewnętrzną tkankę nie mogą być narzucone ani systemy porządku, projektowane przez omnipotentną władzę (od ziemi do nieba przez wojnę i policję), ani neutralizujące struktury (represje, bariery [*cushions*] itp.). Metropolia jest wolna<sup>95</sup>.

1 B. Diken, C. B. Laustsen, *The Culture of Exception: Sociology Facing the Camp*, London-New York 2005, s. 152.

2 Zob. Z. Freud, *Niesamowite*, [w:] tegoż, *Pisma psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.

3 Warto zauważyć, iż perspektywa ta jeszcze w *Imperium* nie wydawała się jego autorem zbyt odległą, pomimo obecnej już w tym miejscu krytyki Agambenowskiego konceptu. „Kapitałystyczna prehistoria dobiega kresu wtedy, gdy kooperacja społeczna i podmiotowa nie jest już wytworem, lecz założeniem, gdy nagie życie zostaje podniesione do godności siły produkcyjnej, czyli w istocie gdy jawi się ono jako bogactwo wirtualności”, M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 386. Jednak już na kartach *Commonwealth* Hardt i Negri rezygnują z kategorii nagiego życia, jeśli rozumieć je jako wyzbyte z indywidualnej historii, zdolności produkcyjnych i, nade wszystko, umożliwiającej opór wolności. Zob. tydzień, *Commonwealth*, Cambridge MA 2009, s. 53, 77 (w przygotowaniu jest polskie wydanie tej książki: M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Kraków 2011; strony podawane w artykule odnoszą się do wydania oryginalnego). Światło na stosunek obu projektów filozoficznych rzuca wywiad pomieszczony w *In Praise of the Common*. Negri wskazuje w nim na ich wspólne podstawy, podstawowe problemy i pytania, eksplorowane jednak w radykalnie odmienny sposób i rozwiązywane z fundamentalnie innego punktu widzenia. Jedną z podstawowych różnic wyznacza właśnie nagie życie. Choć dla Negriego stanowi ono historyczną możliwość (dowodzoną przez obozy koncentracyjne), koncepcyjnym niepodobieństwem pozostaje mówienie o nim w kategoriach istoty władzy. Władza ukonstytuowana nie tylko nie ziszcza się w produkcji nieproduktywnego nagiego życia, samo jej trwanie, co więcej, uzależnione jest od wyzysku jej odwrócenia, uśpionej władzy konstytuującej, rozumianej jako przeciwieństwo *vita nuda*, wielości biednych. Zob. C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common: a Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis 2008, s. 151-157. Swój stosunek do nagiego życia Negri przedstawił także w pomieszczonym we wspomnianej książce eseju: *The Political Monster: Power and Naked Life*.

4 M. Foucault, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 120.

5 Zob. np. R. Ek, *Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: an Introduction*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography” 2006, No. 4, C. Minca, *The Return of the Camp*, „Progress in Human Geography” 2005, No. 4, C. Minca, *Giorgio Agamben and the New Biopolitical Nomos*, „Geografiska Annaler B” 2006, No. 4, C. Minca, *Agamben's Geographies of Modernity*, „Political Geography” 2007, No. 26, S. Perera, *What is a Camp...?*, „Bordelands. E-Journal” 2002, No. 1, B. Diken, *From Refugee Camps to Gated Com-*

*munities: Biopolitics and the End of City*, „Citizenship Studies” 2004, No. 1, (skrócony polski przekład tego tekstu, zob. B. Diken, *Od obozów dla uchodźców do osiedli grodzonych: biopolityka i koniec miasta*, tłum. P. Juskowiak „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 2), B. Diken, C. B. Laustsen, *The Culture of Exception...*

6 G. Agamben, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 247.

7 C. Minca, *The Return of the Camp*, s. 406.

8 Na ten temat zob. np. A. Mbembe, *Necropolitics*, tłum. L. Meintjes, „Public Culture” 2003, No 1. Spór o pierwszeństwo toczy się zdaniem Agambena między *campos de concentraciones*, zakładanymi przez Hiszpanów na Kubie w 1896 roku, i *concentration camps*, przeznaczonymi dla Burów przez Anglików na początku dwudziestego wieku. G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 227.

9 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 10. Polski przekład gubi słynny „bumerang”, zastępując go „efektem zwrotnym”.

10 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 231.

11 A. Czyżewski, *Trzewia Lewiatana: antropologiczna interpretacja idei miasta-ogrodu*, Kraków 2001.

12 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 238.

13 Zob. G. Agamben, *What is a Camp?*, [w:] tegoż, *Means without End: Notes on Politics*, tłum. V. Benetti, C. Casarino, Minneapolis-London 2000.

14 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz?: archiwum i świadek. Homo sacer III*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.

15 K. Rutkowski, *Ostatni pasaż: przepowiedź o byciu byle-jakim*, Gdańsk 2006, s. 259.

16 T. Sławek, *Akro/nekropolis: wyobrażenia miejskiej przestrzeni*, [w:] *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997.

17 T. Lemke, *Strefa nierozróżnialności: krytyka Agambenowskiej koncepcji biopolityki*, tłum. K. Pękacka-Falkowska. Tekst dostępny na stronie: [http://www.recyklingidei.pl/lemke\\_strefa\\_nierozroznialnosci](http://www.recyklingidei.pl/lemke_strefa_nierozroznialnosci) [data dostępu: 20.11.2010].

18 G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwie kontroli*, [w:] tegoż, *Negocjacje: 1972-1990*, tłum. M. Herer, Wrocław 2007.

19 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 208.

20 Zob. M. Augé, *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Warszawa 2010.

21 Y. Stavrakakis, *Antinomies of Space: from the Representation of Politics to a Topology of the Political*, [w:] *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*, red. BAVO, Rotterdam 2007, s. 149.

22 B. Diken, C. B. Laustsen, *The Culture of Exception...*, s. 111.

23 G. Agamben, *Stan wyjątkowy: homo sacer II. 1*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008, s. 105.

- 24 Zob. V. Turner, *Proces rytualny: struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010; tegoż, *Karnawał, rytuał i zabawa w Rio de Janeiro*, tłum. I. Kurz, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 3-4.
- 25 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 119. Myśl tę w interesujący sposób w odniesieniu do legendy o Remusie i Romulusie podjęli Diken i Laustsen. Historia rzymskich bliźniąt przypomina nam o pierwotnej dla miasta nierozróżnialności: między człowiekiem i zwierzęciem, cywilizacją i stanem natury. Zob. B. Diken, C. B. Laustsen, *The Culture of Exception...*, s. 8.
- 26 Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998.
- 27 G. Agamben, *Metropolis*, tłum. J. Majmurek. Tekst dostępny na stronie [www.ekologiasztuka.pl/seminarium.foucault](http://www.ekologiasztuka.pl/seminarium.foucault) [data dostępu: 20.11.2010].
- 28 Tamże.
- 29 G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, [w:] *Agamben: przewodnik „Krytyki Politycznej”*, red. zbiorowa, wstęp M. Ratajczak, K. Szadkowski, Warszawa 2010.
- 30 Pisząc o ban- optykonie, Diken i Laustsen zwracają uwagę (za Didierem Bigo), iż w przeciwieństwie do panoptikonu nie jest on urządzeniem normalizującym. Nie opiera się zatem na normie i jej internalizowaniu przez objętą nadzorem jednostkę, a raczej na wyjątku i włączającym wyłączeniu tej ostatniej za sprawą obozowych struktur prawnych. Przedrostek „ban” wskazuje w tym przypadku na mechanizm wyrzucenia, wygnania poza granice *polis*, w przeciwieństwie do wykraczającej poza ten obszar władzy suwerennej (Agamben korzysta tu z wieloznacznego pojęcia *banda*, które zapożycza od Jean-Luca Nancy’ego). Zob. B. Diken, C. B. Laustsen, *The Culture of Exception...*, s. 82, G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 46-47.
- 31 G. Agamben, *On Security and Terror*, tłum. S. Zoehle. Tekst dostępny na stronie: <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/on-security-and-terror/> [data dostępu 20.11.2010].
- 32 M. Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, New York 1992.
- 33 J. Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, tłum. J. Rose, Minneapolis 1999.
- 34 M. Davis, *Planeta slumsów*, tłum. K. Bielińska, Warszawa 2009, s. 143.
- 35 L. Wacquant, *Więzienia nędzy*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2009, s. 47.
- 36 S. Graham, *Cities Under Siege: the New Military Urbanism*, London-New York 2010.
- 37 G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 245.
- 38 E. Swyngedouw, *The Post-Political City*, [w:] *Urban Politics Now...*, s. 66-68.
- 39 E. Laclau, *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, tłum. K. Szadkowski, [w:] *Agamben: przewodnik Krytyki Politycznej*.
- 40 M. Dikeć, *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*, Oxford 2007, s. 8.
- 41 S. Žižek, *Some Politically Incorrect Reflections on Urban Violence in Paris and New Orleans and Related Matters*, [w:] *Urban Politics Now...*
- 42 G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 71.
- 43 G. Deleuze, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wrocław 2004, s. 117.
- 44 Dla Spinozy demokracja to „rządy wszystkich i przez wszystkich”, swoisty prototyp dzisiejszej demokracji bezpośredniej. M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004, s. 317.
- 45 A. Negri, *Goodbye Mr Socialism*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2008, s. 38.
- 46 Zob. *Czy metropolia jest miastem?*, red. B. Jałowiecki, Warszawa 2009.
- 47 A. Negri, *On Koolhaas*, tłum. A. Bove, „Radical Philosophy” 2009, No. 154 (March/April). Tekst dostępny na stronie: [http://www.radicalphilosophy.com/pdf/highlight\\_negri154.pdf](http://www.radicalphilosophy.com/pdf/highlight_negri154.pdf) [data dostępu: 20.11.2010].
- 48 R. Koolhaas, *Junk-space „Logan Airport: światowej klasy upgrade dla XXI wieku” (billboard z końca XX wieku)*, tłum. M. Michałowska, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 4.
- 49 A. Negri, *Multitude and Metropolis*, tłum. A. Bove. Tekst dostępny na stronie: <http://www.generation-online.org/t/metropolis.htm> [data dostępu 20.11.2010].
- 50 Negri nie oddala się tu zbyt daleko od urbanistycznej wizji Fritza Langa, wskazując na wertykalność relacji społecznych ucieleśnianych w drapaczach chmur; zauważyć przy tym warto, iż Langowski moloch pożerający ciała odpowiedzialnych za produktywność metropolii robotników stanowi wczesną zapowiedź obrazów składających się na omawianą tu wizję drenowanej przez kapitał metropolii biopolitycznej.
- 51 S. Sassen, *Globalizacja: eseje o nowej mobilności ludzi i pieniędzy*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków 2007, s. 7.
- 52 B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologiczne*, Warszawa 2009, s. 204.
- 53 Zob. M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody [i in.], Warszawa 2007, s. 390-396.
- 54 R. Florida, *Cities and the Creative Class*, London-New York 2005.
- 55 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 313-314. O związkach wielości z tak rozumianą produkcją i pracą niematerialną interesująco pisze Mikołaj Ratajczak. Zob. M. Ratajczak, *Wielość: produkcja wspólnotowości*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1.
- 56 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 8.
- 57 Zob. E. Laclau, *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szuklarczyk [i in.], Wrocław 2009.
- 58 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 419-427.



- 59 M. Castells, *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008, s. 146.
- 60 M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, s. 217-218.
- 61 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 249.
- 62 M. Berman, „*Wszystko, co stale rozplywa się w powietrzu*”: rzecz o doświadczeniu nowoczesności, tłum. M. Szuster, Kraków 2006, s. 202-203.
- 63 M. Hardt, M. Negri, *Commonwealth*, s. 255.
- 64 Zob. E. Laclau, *Rozum populistyczny*, s. 203-207.
- 65 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 238.
- 66 Tychże, *Multitude*, s. 81.
- 67 A. Negri, *Goodbye Mr Socialism*, s. 109.
- 68 A. Negri, C. Petcou, D. Petrescu, A. Querrien, *What Makes a Biopolitical Space?: a Discussion with Toni Negri*. Tekst dostępny na stronie: <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-21-negri-en.html> [data dostępu 20.11.2010]. Tak mocno wyłożone stanowisko, w obliczu bardziej zniuansowanych zwykle analiz Negriego, zdawać się może rażące. Jedyna próba obrony na zarzut czarno-białego oglądu świata mogłaby głosić, że podtrzymywanie Imperium dokonuje się zazwyczaj w sposób nieuświadomiony, wynikający z ignorancji, konformizmu, lecz również przeświadczenia o braku alternatywy. Rzec można, iż performatywne pisarstwo Negriego i Hardta ma na uwadze przeciągnięcie takich osób na drugą stronę diagramu.
- 69 N. Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, London-New York 1996.
- 70 D. Lesage, *Global Cities and Anti-Globalist Resistance*, [w:] *Urban Politics Now...*, s. 106.
- 71 Dokonujące się niejako wbrew Rancière'owi, przekonaniem o metapolitycznym charakterze teorii Negriego i Hardta, zob. J. Rancière, *Lud czy wielość?*, tłum. A. Barysz, „Recykling Idei” 2009, nr 12.
- 72 R. Patel, *Wartość niczego: jak przekształcić społeczeństwo rynkowe i na nowo zdefiniować demokrację*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2010, s. 122-134.
- 73 D. Harvey, *The Right to the City*, „New Left Review” 2008, No. 53. Tekst dostępny na stronie: <http://www.newleftreview.org/> [data dostępu 20.11.2010].
- 74 P. Marcuse, *From Critical Urban Theory to the Right to the City*, „City” 2009, Vol. 13, No. 2-3, s. 192.
- 75 M. Purcell, *Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures*, London-New York 2008, s. 90-96.
- 76 H. Lefebvre, *The Right to the City*, [w:] *The Blackwell City Reader*, red. G. Bridge, S. Watson, Oxford 2002.
- 77 R. Patel, *Wartość niczego...*, s. 173.
- 78 M. Hardt, M. Negri, *Commonwealth*, s. 250.
- 79 Zob. na ten temat E. Fernandes, *Implementing the Urban Reform Agenda in Brazil*, „Environment & Urbanization” 2007, No. 1.
- 80 Wnioski te przedstawiłem w moim wcześniejszym artykule, zob. P. Juskowiak, *Wspólnoty oporu w mieście postpolitycznym*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 2.
- 81 Zob. E. Płonowska-Ziarek, *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy*, Stanford 2001.
- 82 G. Agamben, *Pochwała profanacji*, [w:] tegoż, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 93.
- 83 Tegoż, *Czym jest urządzenie?*, s. 90.
- 84 Tegoż, *Pochwała profanacji*, s. 98.
- 85 G. Agamben, *Czas, który zostaje: komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 68.
- 86 Zob. tegoż, *Wspólnota, która nadchodzi*.
- 87 Tegoż, *Czas, który zostaje...*, s. 73.
- 88 G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt Homo Sacer*, [w:] G. Agamben, *Stan wyjątkowy...*, s. 266. Uwagę odnośnie rzeczywistego stanu wyjątkowego oraz zachętę do wypunktowania pozytywnych elementów Agambenowskiej koncepcji polityki zawdzięczam Mikołajowi Ratajczakowi.
- 89 G. Agamben, *Czas, który zostaje...*, s. 117-127.
- 90 M. Pasquinelli, *Creative Sabotage in the Factory of Culture: Art, Gentrification and the Metropolis*, s. 147, [w:] tegoż, *Animal Spirits: the Bestiary of the Commons*, Rotterdam 2008. Z kolei Sharon Zukin mówi w tym kontekście o „gentryfikacji kulturalnej”. Zob. S. Zukin, *The Cultures of Cities*, Cambridge MA-Oxford 1995, s. 17.
- 91 Jako jedne z pierwszych zwracały na to uwagę Rosalyn Deutsche i Cara Gendel Ryan, zob. tychże, *The Fine Art of Gentrification*, „October” 1984, Vol. 31. Na związek utowarowienia szerzej rozumianej kultury z gentryfikacją zwracał kilkanaście lat później uwagę Harvey, zob. tegoż, *Sztuka renty: globalizacja, monopol i utowarowienie kultury*, tłum. J. Smoleński, [w:] *Ekonomia kultury*, red. zespół „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2010.
- 92 M. Pasquinelli, *Creative Sabotage...*, s. 153. Za przykład tak rozumianego sabotażu uznać można proliferację graffiti w Kreuzbergu z początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, dokonującą się w następstwie próby przejścia dzielnicy przez klasę średnią. Zob. R. Drozdowski, *Obraza na obrazy: strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, Poznań 2006, s. 103.
- 93 Zob. M. Tarì, *20 Theses on the Subversion of the Metropolis*, (polskie tłumaczenie: M. Tarì, *20 tez o obaleniu metropolii*, tłum. M. Ratajczak, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 2).
- 94 M. Pasquinelli, *Na ruinach miasta kreatywnego: berlińska fabryka kultury a sabotaż renty*, tłum. K. Szadkowski, [w:] *Ekonomia kultury*.
- 95 A. Negri, *Multitude and Metropolis*.

**Author:** Piotr Juskowiak

**Title:** *Who Has a Right to Biopolis? Agamben, Negri and the Dispute on Metropolis.*

**Summary:** In a lecture dedicated to “the urban question”, Giorgio Agamben characterized modern spatial transformations in terms of moving from the city, as a traditional form of spatial organization, to the metropolis. This process coincides, according to the Italian philosopher, with the birth of modern biopolitics, specialized in producing and managing the bare life. Agamben’s metropolis is a space of indistinction, another materialization (beside camp) of state of exception, an area of delocalizing localization, associated by representatives of the urban studies with a neoliberal city of zero tolerance. Negative analysis of (urban) biopolitics by Agamben has its reverse side in form of metropolis theory formulated by Antonio Negri and Michael Hardt. A similar starting point – a description of the metropolis exposed to the mechanisms of biopower, an assumption of its boundlessness and heterotopic character, an abolishment of difference between private and public space - leads them to the contrary, affirmative, due to the different approach of biopolitics, conclusions. According to Negri, *the metropolis is to the multitude what the factory was to the industrial working class*. Multitude usually takes place in urban areas, aiming at their democratic transformation. It fills the empty space after the working class - urban actor privileged by Henri Lefebvre - and takes over the right to the city, carried out in acts of its constant reproduction. The article aims at highlighting points of intersection and fundamental differences presented in both visions of biopolis. It argues that biopolitical resistance, linked to the cultural productivity of urban subject, involves the creation of place in Agambenian non-place of sovereign power.

**Key words:** camp – multitude – metropolis – biopolis – right to the city – profanation – Agamben – Hardt – Negri

**Piotr Juskowiak** - (ur. 1984) - doktorant w Zakładzie Kultury Miasta Instytutu Kulturoznawstwa UAM. Zajmuje się problematyką wspólnotowości, kultury oraz sztuki miasta na gruncie współczesnej filozofii polityki. Redaktor czasopisma „Praktyka Teoretyczna”.