

David Harvey

Analiza *Rzeczy-pospolitej*¹

Tekst stanowi pogłębioną, krytyczną recenzję *Rzeczy-pospolitej* Michaela Hardta i Antonia Negriego. W swojej krytyce Harvey skupia się nade wszystko na niedowartościowaniu przez autorów perspektywy walki klasowej oraz braku rozwiniętej analizy kapitału fikcyjnego i współczesnej finansjeryzacji gospodarki. Zdaniem geografa w *Rzeczy-pospolitej* zbyt duży nacisk położono na rozważanie Spinozjańskich kategorii (takich jak pojedynczość) oraz problem niematerialności, co mogło odciągnąć uwagę Hardta i Negriego od sformułowania propozycji konkretnych działań politycznych wielości.

Słowa kluczowe: tożsamość – kapitał fikcyjny – dobra wspólne – wielość – pojedynczość – biowładza – niematerialność – miasto – *Rzecz-pospolita* – Hardt, Negri

W pracy Antonia Negriego na przestrzeni ostatnich lat występują dwa podstawowe tematy. Pierwszy dotyczy jego niesłabnącej wiary w zdolności klasy robotniczej czy wielości (zredefiniowanej jako „partia biedoty”, a zatem, wedle Spinozy, jedyny „możliwy podmiot demokracji”²) do używania immanentnych dla niej sił pracy w celu konstrukcji alternatywy dla świata kapitału. Mogą tego dokonać, uważa Negri, na drodze autonomicznego i niehierarchicznie zorganizowanego samo-zarządzania. Drugi temat wyrasta z głęboko zakorzonego przekonania o tym, że filozoficzne prace Spinozy dostarczają ramy dla radykalnej myśli, zdolnej rzucić światło nie tylko na to, jakim świat jest, ale też to, jakim powinien i może być. Żeniąc immanentne władze wielości z neospinozjańskim instrumentarium pojęciowym, Negri ugruntowuje swoją teorię rewolucji i redefinicję tego, czym mógłby być rzeczywisty komunizm.

Nic dziwnego, że oba te tematy są szeroko obecne w *Rzeczy-pospolitej*, nowym efekcie wspólnego wysiłku Michaela Hardta i Negriego, mającym na celu rozwinięcie idei i zdefiniowanie kwestii alternatywnej globalizacji – lub, jak sami wolą o tym mówić, „alternowoczesności” – naszych czasów. We wcześniejszych pracach zaszli oni daleko we wspieraniu, tak intelektualnie, jak i ideologicznie, tych lewicowych ruchów, które starały się w radykalny sposób zmienić świat bez formowania opartych na hierarchii partii politycznych lub angażowania się w daremne (zdaniem autorów) próby przejęcia władzy państwowej. Ale czynili to w sposób dążący do zdefiniowania innego rodzaju komunizmu, zakorzonego w siedemnasto- i osiemnastowiecznej filozofii. Stanowi to zerwanie z post-Marksowską historią ruchu komunistycznego, ale nie zupełne porzucenie kluczowych dla Marksa spostrzeżeń. Wraz z upadkiem czy modyfikacją aktualnie istniejących komunizmów, szczególnie po 1989 roku, stał się możliwy nie tylko inny świat, ale i odmienny komunizm. W wysiłku definiowania tego, czym mógłby on być, do Hardta i Negriego dołączyły inne filozoficzne postacie, takie jak Alain Badiou czy Jacques Rancière.

Biorąc pod uwagę nie tylko przerażające warunki, w jakich większość mieszkańców Ziemi stara się przetrwać, ale także zbierającą się burzę nieodwracalnej degradacji środowiska i coraz częstsze krótkoterminowe

kryzysy autodestrukcji w ramach systemu kapitalistycznego, owa próba wyprowadzenia innej formy komunizmu staje się po raz kolejny niezwykle pilna. Z drugiej strony, jest coś dziwnego w poszukiwaniu odpowiedzi u siedemnasto- i osiemnastowiecznych myślicieli, na czele z siedemnastowiecznym szlifierzem soczewek z Amsterdamu³. Tak czy owak, jednym z efektów ubocznych starań Hardta i Negriego była swoista moda na Spinozę w radykalnych kręgach studenckich i rosnąca fascynacja tymi myślicielami, którzy, jak Gilles Deleuze, również sięgali po autora *Traktatu teologiczno-politycznego*, by uzasadnić własne argumenty.

Myśl rewolucyjna, jak twierdzą autorzy *Rzeczy-pospolitej*, musi znaleźć sposób na zakwestionowanie kapitalizmu i „republiki własności”. „Nie powinna odrzucać polityki tożsamości, ale zamiast tego, musi ją przepracować i uczyć się od niej”, jest ona bowiem „podstawowym środkiem walki wewnątrz i przeciwko republice własności, jako że sama [tożsamość] jest oparta na własności i suwerenności”⁴. Ów problem jest tu przepracowywany na trzech płaszczyznach. „Uwidocznienie podporządkowania” (gender, rasa, klasa itd.) „tożsamości jako własności oznacza, w pewnym sensie, ponowne jej przyswojenie”⁵ oraz jej obronę jako posiadania i własności. Chodzi tu o powiedzenie: Oto kim jestem, a to warunki, w których cierpię i przychodzi mi być. „Drugim zadaniem polityki tożsamości jest [...] przejście od oburzenia” (kluczowy koncept zapożyczony od Spinozy) „do buntu przeciwko strukturalizmowi dominacji poprzez użycie podporządkowanej tożsamości jako broni w pościgu za wolnością”⁶. Jednak to działanie, jako wciąż ujmujące tożsamość w kategoriach własności, „może zawsze zostać dostosowane do struktur sprawujących władzę w republice własności”⁷. Niebezpieczeństwo polega na tym, że tożsamość, zamiast stać się środkiem, może okazać się celem (formą własności, której utrzymanie może leżeć w czyimś żywotnym interesie). Pozwala na emancypację, wolność „bycia tym, kim naprawdę jesteś”, ale uniemożliwia wyzwolenie, czyli „wolność określania i przekształcania siebie, wolność określania, kim możesz się stać”⁸. Trzecie zadanie polega zatem na dążeniu do zniesienia wszelkich form tożsamości. „Samozniesienie tożsamości jest kluczem do zrozumienia, jak polityka rewolucyjna może rozpo-

cząć od tożsamości, ale na niej nie poprzestać”⁹. Ta „komunistyczna propozycja” oznacza, że robotnicy, dla przykładu,

dążą do zniszczenia nie siebie, ale tożsamości, która definiuje ich jako robotników. Innymi słowy, głównym celem walki klas nie jest zabicie kapitalistów, ale zburzenie społecznych struktur i instytucji, które utrzymują ich przywileje i władzę zwierzchnią, co jednocześnie oznacza zniesienie warunków podporządkowania proletariatu¹⁰.

Tym samym odmowa pracy lub to, co w innym miejscu autorzy nazywają exodusem, staje się główną bronią. Oto na czym polega wyzwolenie. To ono jest sednem rewolucji, nie emancypacja.

Analogiczne projekty są nam oferowane przez rewolucyjny feminizm, teorię queer czy teorię rasy. Wszystkie dążą do zniesienia tożsamości prowadzącej do uwięzienia „ja” w ramach istniejącej struktury. Rewolucja „nie jest dla bojaźliwych. Jest dla potworów”¹¹ – piszą Hardt i Negri, czyniąc w dużej mierze użytek z postaci Kalibana. „Musisz stracić to, kim jesteś, by odkryć, kim możesz się stać”¹². Paralelizm walk toczących się w odniesieniu do różnych form tożsamości (mamy tu do czynienia z bezpośrednim odwołaniem do Spinozjańskiego konceptu wielości [*multiplicity*] i paralelizmu) nie jest jednak homologiczny – „wiązaną i paralelizm” między tymi walkami „nie są automatyczne, lecz muszą zostać wypracowane”¹³. Za każdym razem, gdy walki dotyczące jednego rodzaju tożsamości powstrzymują te wokół innych, musi dojść do ich skoordynowania. Co więcej, „żadna ze sfer ani społecznych antagonizmów nie jest ważniejsza od pozostałych”¹⁴. Rewolucja musi posuwać się naprzód „niczym stonoga, czy, w istocie, po prostu wielość. Tylko na obszarze walk biopolitycznych”, konkludują autorzy, „złożonych z paralelizmu i różnorodności, walka rewolucyjna w imię wspólnego dobra może być prowadzona z sukcesem”¹⁵.

Prezentowany tu model rewolucji, chociaż na wiele sposobów inspirujący, wiąże się z szeregiem problemów. Zaczę od tego, że Hardt i Negri odrzucają twierdzenie Slavojana Žižka głoszące, że klasa jest czymś znacznie bar-

dziej podstawowym niż inne formy tożsamości w kontekście trwania kapitalizmu. Myślę, że słoweński myśliciel ma tutaj rację. Niezależnie od tego, jak istotne w historii rozwoju kapitalizmu były rasa, gender i tożsamość seksualna oraz walki toczone w ich imię, można wyobrazić sobie trwanie kapitalizmu bez nich, co nie jest możliwe w wypadku klasy. Po drugie, jeśli wszystkie tożsamości muszą być zniesione, aby zniszczyć republikę własności, wówczas zakres rozważanych tożsamości jest określony zbyt tradycyjnie. Dla przykładu, jak to zwykle bywa, pominięte zostały tu: geograficzna identyfikacja z miejscami i regionami (wyjątek stanowi nacjonalizm, w prosty sposób odrzucany jako przykład korupcji), jak również lokalne lojalności (szczególny stosunek do ziemi postulowany przez rdzenne populacje). Po trzecie, podczas gdy rewolucja przeciwstawiona jest tu zasadnie dominującym pojęciom republiki własności, to założenie, że 6,5 miliarda ludzi może być wyżywione, ubrane, umyte, zakwaterowane bez hierarchicznej formy rządzenia i poza zasięgiem monetaryza-

Niezależnie od tego, jak istotne w historii rozwoju kapitalizmu były rasa, gender i tożsamość seksualna oraz walki toczone w ich imię, można wyobrazić sobie trwanie kapitalizmu bez nich, co nie jest możliwe w wypadku klasy

cji oraz rynków, jest ekstremalnie wątpliwe. Kwestia ta jest stanowczo zbyt złożona, aby zostawiać ją horyzontalnej samo-organizacji autonomicznych bytów. Kapitalizm, z jego hierarchicznymi formami, poczynił duży postęp w karmieniu świata i chociaż dokonuje się ono na nierównych zasadach, należy zachować ostrożność, aby zbyt łatwo nie zniszczyć tych struktur. Brak sprecyzowania tego, jak miałyby wyglądać rewolucyjna transformacja na obszarze materialnych podstaw codziennego życia, na zasadzie paralelnej do podobnego przeobrażenia tożsamości klasowych, to poważna luka w wywodzie autorów *Rzeczy-pospolitej*.

Zwrot w stronę Spinozy, chociaż interesujący, na niewiele się tu zdaje. Zgodnie z moją wiedzą, nie był

on zbyt zainteresowany tak przyziemnymi sprawami, jak sposób organizacji światowego rynku zapewniający wszystkim wyżywienie. Z uwagi na nieprzekraczającą miliard globalną populację i istnienie wielu jeszcze nieskolonizowanych terenów lub obszarów nieprzekształconych w globalny rynek, cechujący się licznymi współzależnościami, historyczno-geograficzne okoliczności jego czasów uczyniłyby tego rodzaju problemy dyskusyjnymi. Kwestie te nabrały wyraźniejszych kształtów u Adama Smitha i doprowadziły Kanta (który pojawia się w kilku epizodycznych rolach w *Rzeczy-pospolitej*) do zaproponowania kosmopolitycznych rozwiązań. W rzeczywistości dopiero teorii globalnego rynku i globalizacji, tak treściwie wyłożonej przez Marksa i Engelsa w *Manifestie komunistycznym*, zawdzięczamy właściwe zainteresowanie tymi problemami.

Rodzi się podejrzenie, a *Rzecz-pospolita* dostarcza wielu dowodów dla podtrzymania owej tezy, że sformułowania Spinozy są tak atrakcyjne właśnie dlatego, że nie był on zainteresowany tak przyziemnymi sprawami. Pozwalają one Hardtowi i Negriemu na ominięcie namysłu nad materialną bazą rewolucyjnych dążeń na rzecz abstrakcyjnych i ostatecznie cokolwiek idealistycznych sądów. Spieszę, by dodać, że nie powoduje to unieważnienia obecnego wzrostu zainteresowania pre-Marksowskim komunizmem, ale nadaje takiemu myśleniu jakość nieco utopijną. Zdarza mi się wierzyć, że w dzisiejszych czasach nie można poradzić sobie bez takiego utopizmu, bardzo ważne jest jednak to, abyśmy czytając takie intelektualne ćwiczenia, zdawali sobie sprawę, że z tym mamy właśnie do czynienia.

W rozważaniu jakiegokolwiek utopijnego schematu zawsze interesujące pozostaje dostrzeżenie związku między istniejącymi obecnie materialnymi warunkami i idealistyczną odpowiedzią. W taki sam sposób, jak *Utopia* Tomasa Morusa odzwierciedlała stan wczesno-szesnastowiecznego świata, tak pisma Hardta i Negriego mają wiele do powiedzenia, zarówno pozytywnego, jak i negatywnego, na temat stanu współczesnego kapitalizmu. Mamy tu także do czynienia z kilkoma zaskakującymi brakami.

Przykładowo, od jakiegoś czasu Hardt i Negri twierdzą, że współczesny kapitalizm różni się radykalnie od swoich wcześniejszych wcieleń. Zwrócił się raczej

w stronę niematerialnej aniżeli materialnej produkcji. Owa niematerialność pojawia się pod dwiema postaciami [*guises*]. Po pierwsze, na czoło w stosunku do materialnych wysuwają się dzisiaj jakości symboliczne, estetyczne i społeczne wartości towarów. Po drugie, podczas gdy Marks ogólnie zarysował reprodukcję stosunków społecznych między kapitałem i pracą jako zapośredniczoną w produkcji rzeczy (np. dobra nabywane za płacę przez robotników, dobra luksusowe i nowe środki produkcji kupowane przez kapitalistów), Hardt i Negri twierdzą, że wiele działań podejmowanych na gruncie współczesnego kapitalizmu wiąże się z bezpośrednią produkcją podmiotowości za sprawą „obrazów, informacji, wiedzy, afektów, kodów i relacji społecznych”. „Przedmiot produkcji” nie przynależy już do świata rzeczy, lecz podmiotów, określanych przez np. „relacje społeczne lub formę życia”. Polityczna podmiotowość podmiotu staje się przedmiotem produkcji. Jeśli, dla przykładu, wszyscy jesteśmy teraz neoliberalami, to dzieje się tak, ponieważ w ten sposób wyprodukowana została nasza podmiotowość. Obszar krytyki, jak również walki klasowej, przesuwa się od zwykłej produkcji rzeczy (fabryki) w stronę produkcji podmiotowości.

Chociaż uznają ten ruch za progresywny i inspirujący, stawia on przed nami pytanie, na ile istotna pozostaje w jego kontekście analiza Marksa. W pierwszym rozdziale *Kapitału* (wydanego w 1867 roku) Marks definiuje wartość jako stosunek społeczny. Jako taka jest ona niematerialna, ale obiektywna. Jest tak dlatego, że nie da się bezpośrednio mierzyć stosunku społecznego. Jego siłę i znaczenie oceniać można tylko w kategoriach obiektywnych konsekwencji. Marks jest głęboko zainteresowany sposobem reprodukcji owego stosunku społecznego. Przykładowo, w rozdziale *Kapitału* zatytułowanym *Reprodukcja prosta* przechodzi szybko przez kwestie materialnych i technicznych warunków koniecznych z punktu widzenia fizycznej reprodukcji kapitalizmu, by skoncentrować się na reprodukcji stosunków klasowych – z jednej strony kapitalisty i z drugiej, robotnika. Marks był zatem równie mocno zainteresowany produkcją podmiotów politycznych, co produkcją towarów.

Wszystkie towary są symbolem pracy społecznej, a towar-pieniądz [*money commodity*] przyjmuje, jak wie-

lokalnie stwierdza Marks, wiele symbolicznych przebrań [guises]. Zatem fakt, że wartość zakorzeniła w towarach ma symboliczny, estetyczny, społeczny, jak również materialny charakter, nie jest niczym nowym. Nie znajduję wobec tego niczego szczególnie atrakcyjnego w pierwszym przebraniu, w jakim pojawia się niematerialność. Druga maska jest znacznie bardziej interesująca. Jednak tutaj także, chociaż Hardt i Negri uznają Marksowską definicję kapitału jako stosunku społecznego, w ich ujęciu sprawia ona bardziej wrażenie spóźnionego odkrycia, aniżeli podstawowego twierdzenia. Marksieści oczywiście nie zawsze uznawali niematerialną, ale obiektywną naturę wartości, a zatem przypomnienie o niej jest istotne. Wolałbym jednak, aby Hardt i Negri potraktowali Marksowską formułę „niematerialne, ale obiektywne” dosłownie i poświęcili więcej czasu na moment „obiektywny”. Dla Marksa ta obiektywizacja pociąga za sobą, pośród innych rzeczy, reifikację, fetyszym i alienację, szczególnie poprzez produkcję formy pieniężnej. Jednak Hardt i Negri nie spowiadają się zbyt długo z tych elementów Marksowskiej teorii.

Nie kontynuowałbym tego czepiania się, gdyby nie fakt, że Marksowska konceptualizacja wartości jako niematerialnej, ale obiektywnej, leży u podstaw jego teorii formowania się kapitału fikcyjnego. Odgrywa to istotną rolę w procesach finansjeryzacji. Choć Hardt i Negri okazjonalnie o niej wspominają i przyznają jej ogólne znaczenie w obecnych czasach, nie mają absolutnie żadnej teorii kapitału fikcyjnego, żadnego przypuszczenia odnośnie tego, co oznacza dla rynku nałożenie się cyrkulacji różnego rodzaju derywatów wartych 600 trylionów dolarów (z których finansowi kapitaliści mogą ekstrahować prywatne bogactwo, jak trzy miliardy dolarów zarobione przez George’a Sorosa w 2007 roku) na globalną gospodarkę produkującą dobra i usługi warte jedynie 56 trylionów dolarów. Można by wybaczyć to pominięcie, gdyby nie brutalny fakt, że pomnażanie kapitału fikcyjnego – wszystko od kultury karty kredytowej po spekulację odnośnie zysków na obszarze wartości nieruchomości – wpływa na polityczne podmiotowości tak samo głęboko, jak każde egzekwowanie

Foucaultowskiej biowładzy (np. władzy państwa nad życiem). Dyskusja na temat niematerialności! Do niedawna, nie tylko na Manhattanie, ale i na Florydzie czy w południowo-zachodniej części Stanów Zjednoczonych, miasta huczały od plotek o magicznym wzroście osobistego kapitału w obliczu wzrostu cen nieruchomości. Spójrzmy jednak teraz na obiektywne konsekwencje tej fikcji (domy poddane forklozji¹⁶, bezrobocie, osłabienie konsumeryzmu, upadające banki itp.).

Można się domyślać, że Hardt i Negri częściowo ignorują kategorię kapitału fikcyjnego, ponieważ nie pasuje ona do preferowanego przez nich, ostatecznie wykluczającego, uprzywilejowania biowładzy i biopolityki („władza życia do stawiania oporu”¹⁷) jako jedynych interesujących obszarów formowania się podmiotowości. Sednem sprawy nie jest to, że autorzy *Rzeczy-pospolitej* się mylą. Ich analiza jest raczej zbyt fragmentaryczna, by unieść ciężar stworzenia satysfakcjonującej ramy służącej zrozumieniu obecnego kryzysu i stojących za nim dylematów politycznych, w tym problemu wyzwolonych podmiotowości politycznych.

Krytycyzm, który skupia się na pominiętych elementach, jest oczywiście zbyt prosty, myślę jednak, że warto uwypuklić ograniczenia myślenia Hardta i Negriego, aby móc docenić to, co ono wnosi. Celem ich książki nie jest zrozumienie obecnego kryzysu eko-

Hardt i Negri częściowo ignorują kategorię kapitału fikcyjnego, ponieważ nie pasuje ona do preferowanego przez nich, ostatecznie wykluczającego, uprzywilejowania biowładzy i biopolityki jako jedynych interesujących obszarów formowania się podmiotowości

nomicznego, jej zamysł jest głębszy i długoterminowy. Dla przykładu, autorzy *Rzeczy-pospolitej* mają niewątpliwie rację podkreślając, że krytyczne zaangażowanie w to, jak produkowane są podmioty i podmiotowości, jest kluczowe dla zrozumienia możliwości rewolucyjnych, i że klasyczny marksizm nie był w stanie temu zadaniu podołać. W tej kwestii Hardt i Negri z aprobatą cytują Foucaulta:

Nie zgodzę się z tymi, którzy rozumieliby to wytwarzanie człowieka przez człowieka jako osiągające spełnienie, jak w przypadku produkcji wartości, produkcji bogactwa czy przedmiotu użytku gospodarczego; w przeciwieństwie do nich, jest to destrukcja tego, czym jesteśmy, oraz tworzenie czegoś kompletnie innego, całkowita innowacja¹⁸.

Konstruktywnie podejmują też Foucaultowskie pojęcie *urządzenia* jako „materialnego, społecznego, afektywnego i kognitywnego mechanizmu lub aparatu produkcji podmiotowości”¹⁹. Czyniąc to, Hardt i Negri piszą, że

pozwała [im to] na ujęcie kolektywnej produkcji tego, co wspólne, jako interwencji w aktualne relacje siły. Interwencja ta miałaby dążyć do obalenia dominujących władz i reorientacji sił w określonym kierunku. W tym sensie strategiczna produkcja wiedzy wprost implikuje alternatywną produkcję podmiotowości²⁰.

I stąd właśnie bierze się ich teoria rewolucji.

Jak pokazały ich wcześniejsze rozważania, ten ruch jest kluczowy, ponieważ walki przeciwko nowoczesności miały okropny zwyczaj powielania jej własnych problemów. W poszukiwaniu alternowoczesności – która jest czymś wykraczającym poza dialektyczną opozycję między nowoczesnością a antynowoczesnością – potrzeba im środków do ucieczki z tej pułapki. Wybór między kapitalizmem a socjalizmem, jak sugerują, jest całkowicie błędny. Musimy zidentyfikować coś zupełnie odmiennego – komunizm – pracując w innym układzie odniesienia. Z pomocą przychodzi im Foucault. Podmiotowość jest kształtowana przez bezpośrednią egzekucję biowładzy. Nie ma w tym oczywiście nic szczególnie nowego. Porządek burżuazyjny był przez lata rozpaczliwie zainteresowany bezpośrednim modelowaniem podmiotów politycznych. Przykładowo, Foucaultowska teoria urzędowania i zwrotu w stronę biowładzy sięga aż do szesnastowiecznej Europy. Bez wątplenia Marks miał również wiele do powiedzenia na temat sposobu, w jaki klasa rządząca produkuje idee umożliwiające sprawowanie władzy. Walki o ich produkcję są od dawna uznawane za fundamentalne, co przyznają sami autorzy, gdy pod koniec *Rzeczypospo-*

litej podejmują niektóre elementy rozważań Antonia Gramsciego.

Skąd bierze się zatem owo wyłączone skupienie na niematerialności i biowładzy? Co tak naprawdę zmieniło się w tej kwestii? Nie ma wątpliwości, że ciało, jak zauważyła Donna Haraway, jest „akumulacją strategii”, i dlatego musimy wyjaśnić, w jaki sposób kapitał oddziałuje na ciało i za jego pośrednictwem. Nie możemy sobie pozwolić jednak na ignorowanie strony materialnej, tego, jak cyrkuluje „kapitał zmienny” (np. płace). Co interesujące, w ciągu ostatniego ćwierćwiecza znacznie poważniejszą rolę w ramach kapitalistycznych gospodarek zaczął odgrywać konsumeryzm. W tym momencie około 70% aktywności ekonomicznej w Stanach Zjednoczonych napędzają konsumenci, w porównaniu do liczby zbliżonej najpewniej do 20% w czasach Marksa. Cyrkulacja kapitału zmiennego przybrała dziś postać powodzi. Nastroje konsumenckie stały się dziś kluczowe, a szukanie dróg ich stymulacji, łechtania i podtrzymywania jest centralne dla podtrzymywania samej kapitalistycznej akumulacji. Ciała należy wypełnić pragnieniami, których nie sposób zaspokoić. Podczas gdy dawno, dawno temu dominowało to, co nazywano naturalnymi pragnieniami, dla większości świata rozwiniętego kapitału tego rodzaju pragnienia zostały przekroczone. Znajdujemy się dziś w sidłach konsumenckiej polityki nadmiaru.

Biowładza musi być zmobilizowana jako jeden ze środków napędzających ten proces, nie jest jednak jedyną siłą, którą należy tu rozważyć. Kapitał fikcyjny i karty kredytowe wpływają na polityczne podmiotowości poprzez kredyt i rynki pieniężne. W innym miejscu opowiadałem się mocno za tezę, że polityczne podmiotowości w Stanach Zjednoczonych po drugiej wojnie światowej były pod ogromnym wpływem materialnych praktyk suburbanizacji (to interesujący wariant fenomenu opisanego przez Georga Simmla w jego esej z 1903 roku *Mentalność mieszkańców wielkich miast*).

Jest jednak prawdą, że gdy rynek rzeczy zostaje nasycony, kapitalizm zwraca się w stronę niematerialnych form produkcji, ponieważ są one fizycznie mniej ograniczające w świecie, w którym dla przetrwania systemu wymagane jest trzyprocentowe tempo wzrostu. Gdyby kapitalizm wytwarzał jedynie materialne rzeczy, nasze

domy nie byłyby w stanie ich pomieścić. Stąd bierze się zwrot w kierunku utowarowienia afektów, spektaklu, informacji, obrazów, momentów [szczególnych] doświadczeń itp. Wiele państwowych funkcji i niekapitalistycznych instytucji, które zwykły działać, mając na celu bezpośrednie wytwarzanie podmiotowości (jak szkolna klasa czy kościół) też zostało zastąpione, utowarowione i sprywatyzowane. Główne sfery sprawowania biowładzy, takie jak edukacja, służba zdrowia czy nawet więzienie, stały się istotnymi polami akumulacji kapitalistycznej.

Hardt i Negri mają rację, kładąc nacisk na znaczenie tych zmian, nie zagłębiają się jednak zbyt mocno w ekonomiczną polityczną czy materialność owych zjawisk. Wyłączają się tutaj dwa wątki badań. Po pierwsze, zgodnie z obserwacją autorów, biowładza bezpośrednio działa na ciałach. Akceptują oni (nie do końca rozumiem, dlaczego) pogląd Foucaulta głoszący, że ta forma produkcji różni się radykalnie od wytwarzania rzeczy, że funkcjonuje ona według trochę odmiennych zasad i reguł. Jako że biowładza produkuje podmioty polityczne, wyznacza ona także teren walki, który Hardt i Negri (idąc za przykładem Foucaulta) nazywają biopolityką, polem oporu i odmienności ulokowanych w ciałach. Twierdzą, że „ostatecznym rdzeniem produkcji biopolitycznej nie jest produkcja przedmiotów dla podmiotów, w jaki to sposób często pojmuje się produkcję towarów, lecz jest nim produkcja samej podmiotowości”²¹. Oto obszar, na którym ich „projekt etyczny i polityczny musi znaleźć swój początek”²². Ich wykluczający (i moim zdaniem ograniczający) namysł skupia się na „walce o kontrolę lub autonomię produkcji podmiotowości”²³. Pole biopolityki dotyczy „tworzenia nowych podmiotowości, który to proces jest zarazem oporem oraz odpodmiotowieniem”²⁴ (odmowa, exodus). Analizy biowładzy u Foucaulta „są nakierowane nie tylko na empiryczny opis tego, jak władza pracuje na rzecz podmiotów oraz poprzez nie, lecz również na potencjał produkcji alternatywnych podmiotowości, wyznaczając tym samym linię demarkacji między jakościowo różnymi formami władzy”²⁵. Lub, jak stawia sprawę sam Foucault, „nieprzejednana wolność tkwi w samym sercu stosunku władzy – i zarazem stawia władzę przed nieustannym wyzwaniem”²⁶. Alternowoczesność, konkludują Hardt i Negri, ma usta-

nowić „urządzenie służące produkcji podmiotowości”²⁷ i pogoni za wolnością.

Prowadzi to do istotnego przekształcenia i ponownego opracowania ich wcześniejszej teorii dotyczącej roli biowładzy i biopolityki w produkcji podmiotowości politycznych. To ich oryginalny wkład, który musi być teraz, jak zasadnie argumentują, bezpośrednio zastosowany do produkcji rewolucyjnych możliwości oraz wpisany w redefinicję tego, czym mógłby być zrewitalizowany projekt komunistyczny – prawdziwa alternowoczesność.

Gdzie jednak chcą oni wykorzystać te spostrzeżenia? Czuję się nieco zakłopotany, bowiem natura świata, dla którego projektują oni swoje kluczowe (choć tylko częściowe) twierdzenie o biopolityce, jest dla mnie nierozpoznawalna. Poważny problem stanowi tu niewątpliwie moja ignorancja względem Spinozy, nie jestem jednak z pewnością odosobniony w kwestii braku należytego przygotowania. Polityczny traktat wymagający pogłębionej wiedzy na temat Spinozy, zanim ktokolwiek go zrozumie, jest moim zdaniem skazany na głoszenie swych nauk przed bardzo małym audytorium. Dlaczego pozostali z nas mieliby zakładać, że Spinoza jest w posiadaniu wszystkich odpowiedzi? Tak czy owak, *Rzecz-pospolita* nie zmusiła mnie do przyłączenia się do spinozjańskich kół naukowych w celu poszukiwania głębszych rozwiązań. Zdarzają się jednak momenty, gdy fenomenalne przebliski o nieoczekiwanej wadze rozświetlają ich analizę, nawet jeśli zadają więcej pytań niż oferują odpowiedzi. Pozwolę sobie podjąć dwa kolejne elementy argumentacji Hardta i Negriego – jeden z nich nie zdołał mnie przekonać, a drugi uznaję za konstruktywny, przynajmniej w obszarze stawianych pytań.

Ich zdaniem, tak dobrze nam wszystkim znana koncepcja jednostki jest niesatysfakcjonująca, gdyż stanowi podstawę dla republiki własności i tym samym funduje istotę kapitalizmu. Dlatego też wolą mówić o pojedynczościach konstytuujących wielość. *Pojedynczość*²⁸ (i o tym jestem przekonany) jest terminem matematycznym stosowanym w fizyce i teorii względności. (Nie mam pojęcia, czy Spinoza go używa.) Oznacza punkt, w którym funkcja nie jest dobrze określona, w którym może nawet wystrzelić do nieskończoności i w pewnym sensie nie jest on przez tę funkcję reprezentowany. Dlaczego jednostki,

osoby, istoty ludzkie czy cokolwiek innego musi zostać na nowo skonceptualizowane właśnie jako pojedynczości w ramach wielości – nie jest to dla mnie jasne. Chyba że chodziłoby tutaj o zachowanie pojedynczości, które nie jest przypuszczalnie dane czy nie zostało objęte przez „pole wydarzenia” konstytuujące porządek społeczny. Możliwe, że źle zrozumiałem ich intencje, ale najwidoczniej Hardt i Negri mieli na myśli coś znaczącego, używając tego pojęcia. Wobec tego dobrze byłoby dokładnie wiedzieć, co ono oznacza i na jakiej podstawie uważają

Czy wszyscy ci krzyczący prawicowcy przeszkadzający reformatorom służby zdrowia w Stanach Zjednoczonych są przypadkiem pojedynczości w ruchu, żakerii?

je oni za właściwe (i obawiam się, że nie wystarczy tu kolejny wykład o Spinozie). Kontekst wskazuje, że podczas gdy jednostki, osoby itd. mogą rzec się swoich suwerennych władz i czasami czynią to w obliczu społecznej presji lub charyzmatycznego przywództwa (niekiedy nawet poświęcając się dla narodu, religii itd.), to pojedynczości z definicji nie mogą (lub nie powinny) tego uczynić. Pojedynczości nigdy nie mogą zostać zupełnie spacyfikowane w obliczu jakiegokolwiek natężenia biowładzy. Mogą natomiast w każdym momencie „nieskończenie” się rozwinąć. Zatem proponuje się nam tutaj pewnego rodzaju ludzką „istotę gatunkową”, której własności nie były jak dotąd ani rozpoznane, ani, co być może ważniejsze, reprezentowane w ludzkiej historii. Owa nieposiadająca reprezentacji pojedynczość jest w ramach wielości elementem fundującym. Zgaduję, że to właśnie ta niereprezentowalność czyni to pojęcie tak ważnym i atrakcyjnym. Jest coś wzmacniającego w przekonaniu o własnej niereprezentowalności i zdolności do rozszerzania się w nieskończoność! Jednak ten brak możliwości reprezentacji czyni samą dyskusję nieprzejrzystą, niejasną i nieznośnie abstrakcyjną. Trudno o rozsądną rozmowę na temat czegoś, co wymyka się reprezentacji.

Pojęcie pojedynczości prowadzi nas do rewolucyjnej wizji, zgodnie z którą możemy w rzeczywistości odrzec się ze wszystkich oznak tożsamości – rasowej, klasowej,

genderowej, seksualnej, etnicznej, religijnej, terytorialnej – i jakimś sposobem osiągnąć stan czystej istoty, na bazie której możemy skonstruować siebie podług zupełnie innych zasad. Musimy dosłownie zapomnieć, kim jesteśmy, gdzie się urodziliśmy i jak przebiegała nasza socjalizacja formowana poprzez geograficznie osadzone doświadczenia życiowe. Jednak to jest moment, w którym wkracza na scenę nasza tożsamość jako, dla przykładu, producentów i konsumentów oraz istot usytuowanych geograficznie. Problemem nie jest to, że w istocie możemy

porzucić nasze tożsamości oparte na klasie, rasie, płci itd. łatwiej, niż jesteśmy w stanie zrezygnować z iPoda, komórki czy tożsamości związanych ze sposobem i miejscem życia. Idzie raczej o to, iż nie możemy żyć bez produkowania i konsumowania ani poza geografiami.

Nigdy nie będziemy w stanie zrezygnować z tego rodzaju tożsamości tak, jak możemy w zasadzie porzucić swoją tożsamość klasową (co nie oznacza oczywiście, że nie możemy zmieniać swoich konsumenckich zwyczajów czy lokalizacji).

Hardt i Negri mogliby w tej kwestii wiele się nauczyć, wracając do Marksa. Chodzi o jego teorię wartości jako niematerialnej, a zatem i niereprezentowalnej, ale także obiektywnej i jako takiej reprezentowanej przez formę pieniężną. Wydaje się, że proponują oni coś na ten wzór, gdy rozważają zachowanie podmiotów rewolucyjnych jako pojedynczości w ramach wielości. Dla przykładu, pozytywnie odnoszą się do historii żakerii. Czy miałby to być przykład tego, w jaki sposób pojedynczości mogą osiągnąć obiektywną kolektywną polityczną obecność? Jeśli tak, to budzi on niepokój: czy wszyscy ci krzyczący prawicowcy przeszkadzający reformatorom służby zdrowia w Stanach Zjednoczonych są przypadkiem pojedynczości w ruchu, żakerii? Z pewnością wybuchają oni tym samym nieskończonym gniewem przeciwko dążeniom kapitalistycznego państwa do nakładania na ich świat nowych form biowładzy.

Nie mam pojęcia, jak Hardt i Negri mogliby odpowiedzieć na ten konkretny przykład, ale to jedna z możliwych dróg wyjścia, którą znać trzeba za mocno problematyczną. Gdy na horyzoncie pojawia się cokolwiek, co mogłoby się im nie spodobać, odrzucają to jako „rozkład”. Zatem żakerie, które nie przypadłyby im do

gustu, mogłyby przypuszczalnie zostać wykluczone jako skorumpowane formy. W ten sposób mierzą się oni z filozoficznym konceptem miłości. Wprowadzają owo pojęcie, by natychmiast zdystansować się wobec ograniczeń jego skorumpowanych form, takich jak miłość własna czy miłość do kraju. Owe przejawy rozkładu składają się nawet na to, co nazywane jest złem! Jak piszą:

Naszą propozycją dla antropologii politycznej jest pojęcie zła jako pochodnej i wypaczenia miłości oraz dobra wspólnego. Zło jest korupcją miłości, która tworzy dla niej przeszkodę. Mówiąc z trochę innej perspektywy, zło jest korupcją dobra wspólnego, która blokuje jego produkcję i produktywność. Złu nie przysługuje zatem źródłowe czy pierwotne istnienie. Jest ono raczej zawsze wtórne w stosunku do miłości. Mówiliśmy wcześniej o korupcji miłości na gruncie rasizmu, nacjonalizmu, populizmu i faszyzmu. Podobnie też analizowaliśmy nie tylko destrukcję dobra wspólnego wskutek kapitalistycznego wywłaszczenia oraz prywatyzacji, lecz także zinstytucjonalizowane procesy jego rozkładu w rodzinie, korporacji i narodzie. To podwójne usytuowanie zła jako rozkładu i przeszkody daje nam pewne wstępne kryteria dla dalszego poszukiwania²⁹.

Lub, jak głosi słynne zdanie Dicka Cheney'a, „nie negocjujemy ze złem, pokonujemy je”.

Powróćmy teraz do tego, co uważam za najbardziej wartościowy wkład owej książki, czyli do podkreślenia wagi dóbr wspólnych jako politycznego ogniska walki. Jest to polityczny wątek, który wyłania się ostatnimi czasy z wielu perspektyw, a książka ta będzie miała istotny wkład w ową dyskusję.

Temat groźnej i prywatyzacji dóbr wspólnych jako procesów zasadniczych dla rozwoju kapitalizmu był obecny już od dawna, jednak namysł nad nimi zbyt często – niestety – spowijała mgła nostalgii za utraconym światem – np. za walkami diggerów i lewelerów w siedemnastowiecznej Brytanii. Współczesne teoretyzacje rozwijają go poprzez koncentrację na dalszych stratach dóbr wspólnych w dobie neoliberalizmu. Dotyczy to przeprowadzanych na coraz większą skalę prywatyzacji wody i innych zasobów naturalnych czy utowarowienia środowiska naturalnego, które tak samo, jak wszystko

inne, począwszy od kulturowych historii, ekologicznych cudów i muzycznej pomysłowości, po patenty na materiały genetyczne, stały się wielkim biznesem.

Jednak mamy również coraz częściej do czynienia z rozpoznaniem – i w tym względzie Hardt i Negri mają coś ważnego do powiedzenia – że dobra wspólne są efektem nieustannej produkcji. W wersji Hardta i Negriego zwrot ku niematerialnej pracy radykalnie zwiększył niezamierzone, ale nieuniknione wytwarzanie nadmiaru, czyli dóbr wspólnych. Stanowią one obszar, który wielość może wykorzystywać, choćby dlatego, że nie można wykluczyć nikogo z jego zamieszkiwania. W efekcie kapitał utracił kontrolę nad produkcją tego, co wspólne, i w kwestii tej musi polegać na wielości, aby w ogóle przetrwać. Wielość została wzmocniona jak nigdy przedtem. Tym sposobem Hardt i Negri zgadzają się z Rancière'm, że „polityka to sfera aktywności dobra wspólnego, która może być tylko czymś spornym”.

Koncepcja tego, co wspólne, staje się kluczowa dla ich świata. „Jesteśmy w stanie wyobrazić sobie i urzeczywistnić demokrację wielości tylko dlatego, że wszyscy dzielimy i uczestniczymy w tym, co wspólne”³⁰. Musimy, jak twierdzą, „sformułować polityczne pojęcie miłości, w którego centrum znajdować się będzie produkcja dobra wspólnego oraz życia społecznego”. To oznacza jednak, że „miłość potrzebuje siły, by pokonać istniejące ośrodki władzy i zdemontować ich skorumpowane instytucje, zanim będzie w stanie stworzyć nowy świat wspólnego bogactwa”³¹. To właśnie na tworzeniu owego nowego świata wspólnego bogactwa skupia się polityka tej książki.

Mamy tu do czynienia z dwoma pojęciami tego, co wspólne, i dla autorów *Rzeczy-pospolitej* drugie z nich jest znacznie ważniejsze. Pierwsze to „wspólne bogactwo materialnego świata – powietrze, woda, owoce ziemi i wszelkie dary natury – o których wiele klasycznych europejskich tekstów politycznych głosiło, że jest dziedzictwem całej ludzkości. Dziedzictwem, którym należy się dzielić”³². Dobrze znana jest zarówno długa historia groźnienia owych dóbr wspólnych, ich przywłaszczania dla prywatnych zysków, jak i towarzyszące im złożone dyskusje o tym, w jaki sposób owe dobra wspólne mogą być jak najlepiej zarządzane w ramach republiki własności. Nieobce są nam również polityczne dylematy

zasygnalizowane w długiej debacie, która wywiązała się po powtórzeniu przez Garretta Hardina tezy tzw. tragedii dóbr wspólnych w 1968 roku. (W istocie byłem zaskoczony, że owa debata nie została tutaj przywołana – co, jak zobaczymy, może być znaczące.) Temu wszystkiemu towarzyszą sposoby, w jakie „wyzysk przyjmuje formę wywłaszczenia tego, co wspólne”³³, włączając w to owe łupieżcze praktyki, które określiłem mianem akumulacji przez wywłaszczenie (np. przejścia mieszkań), a która rozprzestrzeniła się tak mocno w czasach neoliberalizmu. Większość z nas zgodzi się, że oznacza to kontynuację logiki prymitywnej akumulacji (jak nazywał ją Marks), jednak w bardziej złożonej formie i na znacznie szerszą skalę. Zakłada to powszechną przy-

tej drugiej formy dobra wspólnego – sztucznego lub, w rzeczywistości, tego dobra wspólnego, które zaciera podział na naturę i kulturę – jest”, jak twierdzą oni dalej, „kluczem do rozumienia nowych form wyzysku pracy biopolitycznej”³⁵.

Niezwykle wiele miejsca poświęcono w tym tekście dobru wspólnemu, co zasługuje na znacznie więcej uwagi, niż sam jestem w stanie tutaj poświęcić. Jest jednak kilka punktów, które chciałbym poruszyć na zakończenie. Szczególnie spodobało mi się na przykład prezentowane w *Rzeczypospolitej* ujęcie metropolii jako „fabryki produkującej dobro wspólne”³⁶ oraz prezentowany tam pogląd, że zyski kapitału z urbanizacji pochodzą w znacznej mierze z renty (pojęcie to jest mocno niedoceniane w Marksowskiej teorii). Mimo iż według mnie autorzy zagalopowali się w swoich wnioskach, przewidując wyłonienie się wyłącznie biopolitycznego miasta, to ich przemyślenia na temat tego, jak produkuje się miejskie dobro wspólne, są przekonujące i niezwykle istotne. Idą oni w swoich rozważaniach tak daleko, by twierdzić, że „metropolia jest dla wielości tym, czym fabryka dla klasy robotników przemysłowych”³⁷. W pewnym stopniu uciekają się oni do uznania, że owo dobro wspólne jest w znacznym stopniu produkowane przez to, co ekonomiści nazywają efektami zewnętrznymi [*externality effects*] (czyli efektami, które nie są uwzględniane przez rynek), a które mogą mieć zarówno negatywne (np. zanieczyszczenia i korki), jak i pozytywne (np. udane spotkania społeczne) konsekwencje. Jednak ujmując tę kwestię szerzej, nie ma wątpliwości co do tego, że ludzie poprzez swoje codzienne czynności stwarzają społeczny świat miasta i dokonując tego, tworzą coś wspólnego, czym wszyscy mogą się cieszyć. Owa kreatywność w obliczu tego, co wspólne, musi pozostać otwarta dla wszystkich, a wszelkie próby jej groduzenia powinny zostać odparte (nieco zaskakujące jest, że Hardt i Negri potwierdzają teorię Richarda Floridy w kwestii roli tzw. klasy kreatywnej we wspieraniu rozwoju kapitalistycznego i podnoszenia wysokości renty). Zatem walki o miejskie dobra wspólne i produkcję nowych politycznych podmiotowości miejskich stają się pierwszoplanową stawką ich polityki.

Ciesz się obrany przez nich kierunek. Wraz z innymi autorami od wielu lat twierdzę, że obecne

Walki o miejskie dobra wspólne i produkcję nowych politycznych podmiotowości miejskich stają się pierwszoplanową stawką ich polityki

watyzację – od dotychczas znacjonalizowanego przemysłu po instytucje użyteczności publicznej, społeczne zabezpieczenia, opiekę zdrowotną, systemy transportu, społeczne i fizyczne zaplecze infrastrukturalne, czy nawet konflikty zbrojne (niech żyje Halliburton). W ową tendencję wpisuje się również włączenie w reżim własności prywatnej zarówno praw, jak i tych zasadniczych dóbr wspólnych, które nazywamy naturą, a wszystko to w celu czerpania z nich renty. „Drugie pojęcie dobra wspólnego”, jak piszą Hardt i Negri,

jest dynamiczne, uwzględnia zarówno produkt pracy, jak i środki przyszłej produkcji. Chodzi w tym przypadku nie tylko o ziemię, którą dzielimy, ale również o języki, które tworzymy, praktyki społeczne, które ustanawiamy, formy społecznego współżycia, które określają nasze relacje itd. Ten rodzaj dobra wspólnego, inaczej niż pierwszy, nie pociąga za sobą logiki rzadkości³⁴.

Jednak dotknięty jest on przez logikę obniżenia wartości i banalizacji, która, jak twierdzę, jest równie istotna dla współczesnego życia, jak rzadkość. „Wywłaszczenie

w Marksowskiej teorii politycznej ukierunkowanie wyłącznie na klasę robotniczą w fabrykach nie ma sensu. Było ono teoretycznie błędne, gdyż pomijało produkcję urbanizacji, przestrzeni oraz wszystkich pracowników zaangażowanych w te czynności. Było historycznie nieadekwatne, biorąc pod uwagę, ile spośród ruchów rewolucyjnych w historii kapitalizmu skupiało się równie silnie na miejskim niezadowoleniu co do jakości życia, jak na roszczeniach dotyczących fabryki (Komuna Paryska, strajk generalny w Seattle, powstanie roku 1969 w prowincji Tucumán, Komuna Szanghajska itd.). A nawet gdy ruchy koncentrowały się w fabryce (np. strajk United Auto Workers we Flint, Michigan w latach trzydziestych czy rady w fabrykach w Turynie w latach dwudziestych), to zawsze okazywało się, że wsparcie zorganizowane w dzielnicach (oferowane przez grupy kobiet we Flint oraz wspólnotowe „domy ludu” w Turynie) odgrywało kluczową, choć niedocenioną rolę w ich politycznym działaniu. Nacisk na fabrykę był także programowo nieudolny, gdyż walki o „prawo do miasta”, jak nazwał je Henri Lefebvre, mogły dostarczyć znacznie szerszej podstawy dla rewolucyjnego połączenia miejskich ruchów społecznych z polityką skupioną wokół pracy. Biorąc pod uwagę, jak istotną rolę odgrywa hasło prawa do miasta, zarówno jako „okrzyk, jak i żądanie” wszędzie od Berlina po Zagrzeb, od Sao Paulo po Nowy Jork i Los Angeles, zdziwiłem się, że nie wspomina się o tych walkach w *Rzeczypospolitej* (zdumiewa również, że praca Lefebvre’a na temat prawa do miasta i miejskich rewolucji nie została tutaj w sposób bezpośredni przywołana). Mimo wszystko witam Hardta i Negriego w naszym klubie lewicowców, którzy uznają to, co miejskie, za jeden z krytycznych obszarów współczesnej walki. Z całego serca akceptuję podkreślaną przez nich istotność produkcji nowych miejskich dóbr wspólnych jako fundamentalnych dla realizacji celów rewolucyjnego urbanizmu komunistycznego.

Akumulacja dobra wspólnego – jak piszą – oznacza nie tyle, że mamy teraz więcej idei, obrazów, afektów i tak dalej, ale co ważniejsze, że zwiększają się nasze możliwości i zmysły: nasza zdolność do myślenia, odczuwania, widzenia, wchodzenia w relacje, kochania. Zatem, używając kategorii zbliżonych do tych ekonomicznych, wzrost ten zakłada zarówno rosnący zasób dobra wspólnego

dostępnego w obrębie społeczeństwa, jak i zwiększone dzięki niemu zdolności produkcyjne³⁸.

Oto lśniąca miasto na wzgórzu, do którego wszyscy możemy aspirować.

Jednak w kontekście tego wszystkiego pojawia się jeden poważny problem. Choć ta forma dobra wspólnego nie podlega logice rzadkości, wpisuje się jednak w logikę obniżania wartości oraz groźnienia. I trudno dostrzec, w jaki sposób lub z jakiego powodu pojedynczości, które składają się na wielość, miałyby z definicji wspierać, a nie degradować, doprowadzać do rozkładu czy dewaluować dobro wspólne, jakim jest miasto, a które stanowi świat afektów, znaków, informacji i kodów (nie tak łatwo uniknąć tragedii dóbr wspólnych Hardina). Ostatecznie, jedna z najpoważniejszych krytyk współczesnych reprezentacji dotyczy rozkładu afektów, znaków oraz kodów, jak i jakości informacji – a pojedynczości przypuszczalnie są za to w jakimś stopniu odpowiedzialne.

Zauważyć można tutaj niepokojącą zbieżność z największym z dóbr wspólnych, które kapitalizm tworzy nie poprzez zarządzanie, lecz za pośrednictwem praktyk: pieniądzem. Pieniądz, jak pokazał Marks, jest obiektywnym konkretem, który reprezentuje uniwersalną powszechność (ogólność) wartości; stanowi on obiektywną wartość użytkową, która jest miarą niematerialnej wartości wymiennej, i gdy raz wejdzie do obiegu, nigdy go już nie opuszcza. Właśnie z tych wszystkich powodów jest on obiektywną formą niematerialnej siły społecznej, która może zostać obiektywnie przywłaszczona przez prywatne osoby. Nie jest on też produkowany przez państwo (mimo iż dąży ono do jego regulacji), ale poprzez prywatne wymiany towarów i relacje kredytowe między jednostkami. Skłania się zatem zawsze ku polityce nadmiaru (zwróćmy uwagę na kluczowych światowych bankierów drukujących pieniądze bez ograniczeń) i nieustannie stoi przed zagrożeniem obniżenia wartości (niegdyś przez bicie monet, obecnie przez inflację). Kwestia, jak złożona z pojedynczości wielość łączy się z tym dobrem wspólnym, nie zostaje tu rozważona, choć ma ona kluczowy wpływ na sposób, w jaki miejskie dobra wspólne kształtowane są przez polityczne, ekonomiczne i społeczne praktyki, oraz na to, jak fikcyjny kapitał działa w stosunku do przywłaszczeń mających miejsce za pośrednictwem renty.

Właśnie ten aspekt wskazuje na główny problem z całym namysłem Hardta i Negriego. Wiele abstrakcyjnych fragmentów *Rzeczy-pospolitej* brzmi niezłe, jednak ich konkretne propozycje prowadzą donikąd. W rzeczywistości książka ta oferuje wiele rozwiązań, a sporo z nich wchodzi ze sobą w konflikt. Nieco zaskakujące jest odnajdywanie rewolucyjnych i wicherzycielskich imperatywów („Nie wystarczy pokonać rządzące siły, zniszczyć *ancien régime*, rozbić maszynę państwa czy nawet obalić kapitał, patriariat i supremację białych.”³⁹), którym towarzyszą konkretne żądania wobec światowych rządów, dotyczące zapewnienia „gwarantowanego dochodu dla wszystkich obywateli”, podstawowej edukacji dla wszystkich, dostępu do trenowania „podstawowych, społecznych oraz technicznych umiejętności i wiedzy”, jak i „udzielenia wszystkim możliwości uczestnictwa w tworzeniu społeczeństwa”⁴⁰. Oczywiście rozumiem, dlaczego mogliby oni chcieć utrzymywać oba stanowiska. W rzeczywistości sam nieustannie opowiadam się za oboma – ale z drugiej strony ludzie oczekują tego właśnie od rewolucjonistów takich, jak ja, którzy rozpoznają taktyczną i strategiczną wagę przyjmowania niekiedy reformistycznych pozycji; nie oczekują tego od Hardta i Negriego. Czy państwo, które chcą obrócić w pył, jest tym samym państwem, które zapewnia powszechną opiekę zdrowotną w Skandynawii, we Francji, Niemczech czy Wielkiej Brytanii? Czy solidaryzują się z żakerią występującą przeciwko reformie opieki zdrowotnej w Stanach Zjednoczonych? A być może oni także próbują się zabezpieczyć z kilku stron? Ponownie, witamy w klubie tych, którzy postrzegają reformizm jako wstęp do rewolucji.

Zdecydowanie zbyt wiele propozycji Hardta i Negriego pozostaje jednak uwięzionych w sferze niematerialnej abstrakcji i niestety nigdy nie osiąga konkretnej formy. Dla przykładu, autorzy ogłaszają nową teorię wartości, „ufundowaną na siłach gospodarczej, politycznej i społecznej innowacji, którą dzisiaj stanowią wyrazy pożądania wielości”⁴¹. Dalej wyjaśniają:

Wartość jest tworzona wtedy, gdy dany jest nadmiar oporu, gdy staje się on twórczy i traci wszelkie granice, czyli gdy ludzka aktywność powoduje zachwianie równowagi władzy i poza nią wykracza. W rezultacie wartość tworzona jest, gdy relacje między konstytuującymi elementami procesu biopolitycznego oraz strukturą biowładzy są wytracone z równowagi. Jedynie gdy kontrola sprawowana nad rozwojem (który według założeń państwa oraz kolektywnych organizmów kapitalistycznych stanowi podstawę ich legitymacji) nie jest już w stanie powstrzymać oporu wielości, siły roboczej i całego zespołu społecznych pojedynczości, wtedy powstanie wartość⁴².

Z łatwością mógłbym na to przystać. Problemem jednak jest to, jak owa nowa wartość będzie reprezentowana i obiektywizowana w codziennych praktykach? Jeśli jedynym sposobem jej mierzenia jest pieniądź, wówczas wszystkie owe wzniosłe sentymenty (jak na przykład teorie wartości wewnętrznej ekologów i estetyczne wartości artystów) zostaną zdecydowanie zbyt łatwo wchłonięte przez dominujące praktyki kapitalistycznej ekonomii poprzez zastosowanie rachunku pieniężnego. Bez względu na to, jak błyskotliwa czy rewolucyjna jest twoja sztuka, jeśli nie potrafisz jej sprzedać za pieniądze, to jesteś w tarapatach (i nie mów mi, że globalny handel wymienny jest możliwy).

W *Rzeczy-pospolitej* mamy do czynienia ze zbyt wieloma tego typu niekompletnymi sentymentami – co oznacza, że jest jeszcze mnóstwo pracy do wykonania. Z niecierpliwością wyczekujemy kolejnego tomu autorstwa Hardta i Negriego. Osobiście mam nadzieję, że będzie tam mniej Spinozy i więcej Marksa, mniej na temat relacyjności i niematerialności (które przywoływane są niekiedy w niezwykle piękny, czasami nawet poetycki sposób), a więcej o problemach, które narastają wokół materialistycznych kwestii reprezentacji, obiektywizacji i urzeczowienia. Dość z relacyjnościami i niematerialnościami! Co powiecie na konkretne propozycje, rzeczywiste polityczne organizacje i realne działanie?

Przełożyli Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk

- 1 © Artforum, November, 2009, "Commonwealth: An Exchange, Analysis," by David Harvey.
- 2 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge MA 2009, s. 43.
- 3 Harvey ma tutaj na myśli, rzecz jasna, Barucha de Spinozę [przyp. tłum.].
- 4 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 326.
- 5 Tamże, s. 327.
- 6 Tamże, s. 330.
- 7 Tamże, s. 330.
- 8 Tamże, s. 331.
- 9 Tamże, s. 332.
- 10 Tamże, s. 332.
- 11 Tamże, s. 340.
- 12 Tamże.
- 13 Tamże, s. 341.
- 14 Tamże, s. 342.
- 15 Tamże, s. 343.
- 16 Chodzi tu o zajmowanie zadłużonych nieruchomości przez banki w następstwie stworzonej przez nie bańki kredytowej. Na ten temat zob. D. Harvey, *Za katastrofę obwinia się ofiary: rozmowa z Kacprem Pobłockim*, <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/arttykul/za-katastrofe-obwinia-sie-ofiary> (data dostępu: 1 grudnia 2011) [przyp. tłum.].
- 17 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 57.
- 18 M. Foucault, D. Tromadori, *Entretien*, cyt. za: M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 136.
- 19 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 126.
- 20 Tamże, s. 128-129.
- 21 Tamże, s. x.
- 22 Tamże, s. x.
- 23 Tamże, s. x.
- 24 Tamże, s. 58-59.
- 25 Tamże, s. 59.
- 26 M. Foucault, *Podmiot i władza*, cyt. za: M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 59.
- 27 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 115.
- 28 W naukach fizycznych termin ten funkcjonuje jako „osobliwość”.
- 29 Tamże, s. 192.
- 30 Tamże, s. viii.
- 31 Tamże, s. xii.
- 32 Tamże, s. viii.
- 33 Tamże, s. 137.
- 34 Tamże, s. 139.
- 35 Tamże, s. 139.
- 36 Tamże, s. 250.
- 37 Tamże, s. 250.
- 38 Tamże, s. 283.
- 39 Tamże, s. 361.
- 40 Tamże, s. 380-381.
- 41 Tamże, s. 319.
- 42 Tamże, s. 319.

DAVID HARVEY (1935) – profesor antropologii na City University of New York (CUNY), dyrektor interdyscyplinarnego Centrum Terenu/Miejsca Kultury i Polityki (The Center for Place, Culture and Politics). Geograf, krytyk społeczny, teoretyk miasta, marksista. Jeden z czołowych rzeczników idei „prawa do miasta”. Autor rozlicznych książek, w tym m.in. *Social Justice and the City* (1973), *The New Imperialism* (2003), *A Brief History of Neoliberalism* (2005, polskie wydanie *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, Książka i Prasa, Warszawa 2008), *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism* (2010).

Dane adresowe adresowe:
PhD Program in Anthropology
The Graduate Center,
City University of New York,
365 Fifth Avenue,
New York, NY 10016-4309
e-mail: DHarvey@gc.cuny.edu

Cytowanie:
D. Harvey, *Analiza Rzeczy-pospolitej*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/08.Harvey.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: David Harvey

Title: An analysis of Commonwealth

Summary: The text provides a deep and critical review of Hardt and Negri's *Commonwealth*. In his criticism Harvey focuses primarily on the perspective of class struggle, underestimated by the authors, as well as on the lack of developed analysis of fictitious capital and contemporary financialization of the economy. According to the geographer, in the *Commonwealth* too much emphasis is placed on consideration of Spinozian categories (such as singularity) and the issue of immateriality, which may result in drawing away Hardt and Negri's attention from the formulation of a concrete proposals of political activities of the multitude.

Key words: identity – fictitious capital – the commons – multitude – singularity – biopower – immateriality – city – *Commonwealth* – Hardt, Negri