

**Mateusz Janik**

## Alternowoczesność:

genealogie komunizmu w trylogii  
Hardta i Negriego

Poniższy tekst ma na celu prezentację wspólnej pracy Negriego i Hardta w szerszej perspektywie, jako próbę ustanowienia nowego modelu polityki, przekraczającego projekt nowoczesności, a jednocześnie zachowującego jego krytyczny potencjał. Hardt i Negri proponują ontologizację polityki jako alternatywę dla transcendentalnej struktury zapośredniczenia. Za sprawą tego gestu wprowadzają oni ponownie do politycznego dyskursu pojęcie komunizmu, rozumianego nie jako normatywnie ujmowane zadanie, lecz jako proces rozgrywający się w ramach materialnie ujmowanych stosunków społecznych.

**Słowa kluczowe:** komunizm – immanencja – Kant – dobro wspólne – wielość – ontologia – polityka – Negri/Hardt – materializm – konstytucja.

Tezy stawiane w toku trwającej od początku lat dziewięćdziesiątych współpracy Antonia Negriego i Michaela Hardta zawdzięczają bardzo wiele wcześniejszemu zaangażowaniu Negriego w tworzenie ruchu włoskiej autonomii robotniczej. Próby reinterpretacji marksizmu na potrzeby aktualnej sytuacji politycznej we Włoszech lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych miały decydujący wpływ na obecny kształt politycznego projektu prezentowanego w trylogii, na którą składają się *Imperium*, *Multitude* oraz *Rzecz-pospolita*. Dotyczy to zwłaszcza odczytania *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, nieukończonego tekstu Marksa, będącego wstępnym szkicem *Kapitału*. Tekst ten dostarczył ram teoretycznych dla tak różnych pojęć, jak – wyprowadzony bezpośrednio z tekstu Marksa – intelekt powszechny [*general intellect*]<sup>1</sup>, praca niematerialna czy komunizm kapitału. Pojęcia te kształtowały się w różnych okresach i kontekstach składających się na tzw. *Italian Theory*, pełnią one również istotną rolę w trzech wspomnianych wyżej pracach Negriego i Hardta, które traktuję w poniższym tekście jako konsekwentnie rozwijany projekt<sup>2</sup>. Również bardziej doraźne artykuły poświęcone lewicowej krytyce państwa dobrobytu<sup>3</sup>, taktyce<sup>4</sup> czy problemom składu klasowego ruchu robotniczego<sup>5</sup>, stanowią istotny punkt odniesienia dla projektu forsowanego w najnowszych książkach Negriego i Hardta. Alexander Callinicos, jeden z najbardziej wnikliwych krytyków *Imperium*, zwrócił wprost uwagę, że stałość poglądów Negriego jest związana z brakiem krytycznej refleksji nad przyczynami rozpadu lewicy<sup>6</sup>, który dokonał się na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Callinicos przekonuje, że łatwość, z jaką zdemontowano struktury włoskiego państwa dobrobytu i rozbito włoski ruch robotniczy, była między innymi efektem taktyki przyjętej przez ruch Autonomii Robotniczej, wykluczającej jakąkolwiek możliwość współpracy z oficjalnym ruchem związkowym i parlamentarną lewicą. Główny problem, jaki dostrzega Callinicos w obecnych pracach Negriego i Hardta, dotyczy tego, że narodziny „postfordyzmu” zostały przez nich uznane za sukces proletariatu<sup>7</sup>. Zgodnie z ich interpretacją, to dzięki nowym formom protestu i aktywnego sprzeciwu wobec danych form organizacji produkcji, proletariat wymusza kolejne przekształcenia kapitalistycznej maszyny wyzysku,

okazując się egzekutorem konstytuującej władzy, która warunkuje zarówno rozwój kapitalizmu, jak i opór wobec niego:

Potęga proletariatu – pisali Hardt i Negri w *Imperium* – nakłada ograniczenia na kapitał, określa nie tylko naturę kryzysu, ale i naturę oraz warunki transformacji. Proletariat wynajduje formy społeczne i produkcyjne, które kapitał będzie zmuszony zaadaptować w przyszłości<sup>8</sup>.

Wśród licznych problemów związanych z takim stanowiskiem, Callinicos zwraca uwagę również na te dotyczące jego ontologicznego ugruntowania. Jak pisze: „nie trzeba być zadeklarowanym zwolennikiem Derridy aby zauważyć, że takie pojęcia, jak »kreatywność« czy »produktywność«, w nieskończoność używane do określenia koncepcji konstytuującej władzy, wymagają pilnej dekonstrukcji”<sup>9</sup>. Jest to niewątpliwie prawda, większość pojęć, którymi posługują się Hardt i Negri, nie jest niewinna – ani teoretycznie, ani politycznie. Wymaga wobec tego gruntownej krytyki. Jednak właściwy kontekst tych pojęć wykracza poza najnowszą historię włoskich walk klasowych czy ostatnią fazę rozwoju globalnego kapitalizmu. Warto zastanowić się nad tym, dlaczego na kartach *Imperium*, *Multitude* i *Rzeczy-pospolitej* tak często pojawiają się odwołania do archaicznych, wydawać by się mogło, problemów, jak kartezjanizm, aparat transcendentálny czy znaczenie renesansowej teorii historii.

## I Powrót do nowożytności

Zarówno *Imperium*, jak i *Multitude* bardzo silnie akcentują marksistowskie obramowanie kluczowych dla obu tych książek pojęć, takich jak wielość czy produkcja niematerialna. W *Rzeczy-pospolitej* podejście to ulega zmianie i na plan pierwszy wysuwa się szerszy kontekst historyczny. Dzięki temu Negri i Hardt mogą osadzić swój projekt w ramach krytyki politycznego i filozoficznego dyskursu nowoczesności<sup>10</sup>, stanowiącego jednocześnie pojęciowe i ideologiczne umocowanie kapitalizmu. W tym sensie *Rzecz-pospolitą* należy traktować przede wszystkim jako próbę nakreślenia takiej perspek-

tywy historycznej, w której to produktywny potencjał tkwiący w stosunkach społecznych, a nie ujarzmiający go kapitał wyznacza stawki polityki. Z tego powodu najnowsza, napisana w 2009 roku, część trylogii pozwala na bardziej uważne przesledzenie odniesień do tradycji filozoficznej, które we wcześniejszych częściach były tylko zasygnalizowane. Również te wątki odsyłają do wcześniejszych prac Negriego, który wielokrotnie kierował swoje zainteresowanie w stronę nowożytności, czyniąc przedmiotem badania takie postaci, jak Kartezjusz, Machiavelli czy Spinoza. W powrocie do tych myślicieli nie chodzi wyłącznie o proste podobieństwa, zestawiające nowożytność i globalny kapitalizm jako momenty przejściowe, które wymagają nowego określenia. Zdaniem Negriego metafizyka jest zawsze formą ontologii politycznej, która odsyła do określonego modelu organizacji stosunków władzy, legitymizacji działań, przede wszystkim zaś określa granice ambicji politycznych<sup>11</sup>. W tym sensie filozofia jest zawsze pewną formą praktyki teoretycznej, wytwarzającą pojęcia będące zobiektywizowanym wyrazem określonych ambicji i pragnień, uwarunkowanych klasowo i historycznie. Przypadek Kartezjusza, któremu Negri poświęcił napisaną w 1970 roku monografię, jest o tyle interesujący, że jego poszukiwania nastawione były na wypracowanie podbudowy dla klasowego panowania burżuazji, znajdującej się pomiędzy młotem feudalnych pozostałości starego ładu a kowadłem państwa absolutnego<sup>12</sup>. Kartezjusz interesował Negriego ze względu na problem konstituowania się i samookreślenia nowej klasy. Co więcej, właściwie cała nowożytna metafizyka jest dla Negriego próbą konceptualizacji kryzysu i momentu przejściowego, w którym do pomyślenia staje się przekształcenie nie tylko porządku społecznego, ale samej logiki historii.

W pewnym sensie chodzi tutaj również o obejście Hegłowskiego modelu historii, który zamyka stawki polityki w ekspresywnej strukturze zapośredniczenia, przekształcającej konkretne momenty i sytuacje społeczne w wyraz transcendentalnej logiki dziejowej. Negri przekonuje, że Hegłowska dialektyka pozbawia praktykę konstituującej mocy przez osadzenie jej w tak rozumianym porządku ekspresji; porządku, który zawsze odsyła na zewnątrz, gdy chodzi o wyjaśnienie, skąd bierze się

jej obowiązywalność. „Wraz z Hegłem to, co nowoczesne, staje się znakiem dominacji porządku transcendentnego nad mocą, ciągłą próbą zorganizowania mocy na sposób funkcjonalny – za sprawą instrumentalnej racjonalności władzy”<sup>13</sup>, pisał Negri w kontekście antynowoczesności Spinozy. Powrót do nowożytności pozwala znaleźć się w dyskursie, dla którego wciąż jeszcze dialektyka nie była jedynym możliwym horyzontem myślenia, a figura podmiotu i historii, pojmowanej w kategoriach postępu, były tylko otwartą możliwością, bez gotowego rozwiązania. Negri podejmuje się więc krytyki projektu nowoczesności, traktowanego jako „dzieje nadejścia podmiotu”, starając się wysunąć na plan pierwszy podejmowane raz po raz próby immanentnego ufundowania praktyki społecznej. W nowoczesności oglądanej przez pryzmat immanencji ważne stają się momenty konstytucji, przekształcenia i mutacje porządku historycznego, będące wynikiem samo-stanowienia, a nie dialektycznego procesu rozwoju, zmuszającego do rozpatrywania dziejów przez pryzmat kolejno następujących po sobie negacji. W skoku w głąb siedemnastowiecznej metafizyki chodzi więc o zajęcie pozycji, z której immanencja daje się przedstawić jako realna i pozytywna alternatywa dla opartej na grze zapośredniczeń nowoczesności. Niechęć do konfrontacji z Hegłem jest natomiast obliczona na myślenie w kontrze do modelu historycznego, w którym historia i praktyka spotykają się tylko akcydentalnie, za sprawą zewnętrznej instancji (Boga, Rozumu, Państwa etc.), gwarantującej „fortunność” tego spotkania.

## II Nowoczesność: od oporu do alternatywy

Odrzucenie dialektyki przy jednoczesnym utrzymaniu w mocy antagonistycznej (klasowej) perspektywy zmusza Negriego i Hardta do przeskalowania całego repertuaru pojęć składających się na język antysystemowej krytyki społecznej. Jednym z pojęć, które pozwalają im wyjaśnić, na czym polega taka zmiana punktu odniesienia, jest termin „alter-nowoczesność”, odsyłający do historii ujmowanej przez pryzmat samej możliwości przekształcenia składających się na nią stosunków władzy. Do głosu dochodzi tutaj perspektywa immanencji,

która każe szukać nie warunków możliwości danej sytuacji historycznej, lecz wewnętrznych przesłanek jej transformacji. Wprowadzenie tego pojęcia wynika z zakwestionowania modelu historii odziedziczonego z jednej strony po projekcie oświecenia, z drugiej po historii ruchu robotniczego czytanej przez pryzmat „realnego socjalizmu”. W bardziej współczesnym kontekście, przyjęcie takiej perspektywy pozwala Negriemu i Hardtowi na wyjście poza dwubiegunową alternatywę (neo)liberalnej demokracji i biurokratycznej demokracji ludowej. Z tego punktu widzenia problem, przed jakim stoją obaj autorzy, polega na tym, że podjęta przez nich próba rewindykacji komunizmu rozpisanego na planie immanencji wymaga porzucenia aparatu poję-

-pospolitej Negri i Hardt próbują znieść podmiotowo-przedmiotową strukturę procesu historycznego, wskazując na to, jak samo rozróżnienie pomiędzy podmiotem a przedmiotem władzy stanowi mechanizm pacyfikacji oporu. Taki krok jest radykalizacją i odwróceniem Foucaultowskiej figury wykluczającego rozumu, który musi jasno określić swoje zewnętrzne, aby móc ukonstytuować się jako instancja sensotwórcza. Z taktycznego punktu widzenia uznanie relacyjnego charakteru nowoczesności jest dokładnie tym samym krokiem, którego dokonali Marks i Engels w *Manifeście komunistycznym*, uznając „całą dotychczasową historię za historię walk klasowych”<sup>15</sup>. Uznanie walki klas za motor historii miało między innymi ten efekt, że włączało w porządek polityki klasę robotniczą jako aktywnego aktora, który może mówić za siebie, nie będąc traktowanym jak efekt uboczny rozwoju kapitalizmu. Podobnie napięcie pomiędzy dominacją i oporem powoduje, że historia przestaje się jawić w kategoriach ciągłego przekraczania negatywności, będącego wynikiem dziejowej konieczności. Jeśli konstytutywnym momentem nowoczesności staje się opór wobec procesów modernizacyjnych, to Benjaminowski model tragicznej historii ofiar może zostać przekształcony w afirmatywną historię możliwych alternatyw.

Kapitalistyczna totalność nie jest, jak wielu osobom się wydaje, punktem dojścia czy końcem historii, gdzie mogą zostać wchłonięte wszelkie antagonizmy. Jest raczej granicą, na której mnożą się akty oporu, ogarniając całą sferę produkcji i inne sfery życia społecznego<sup>16</sup>.

Z perspektywy alter-nowoczesności to nie sam fakt oporu jest tutaj istotny, lecz możliwość złamania logiki wyzysku i dominacji, ustanowienie innej „gramatyki historii”, osadzonej w nowych formach społecznej organizacji. Konstrukcja alternatywy dla nowoczesności, piszą Hardt i Negri, „jest nie tylko zakwestionowaniem hierarchicznych związków utworzonych przez nowoczesność i tożsamości antynowoczesne, ale także stworzeniem alternatywnych stosunków społecznych opartych na dobru wspólnym [*the common*]”<sup>17</sup>. To

### Z taktycznego punktu widzenia uznanie relacyjnego charakteru nowoczesności jest dokładnie tym samym krokiem, którego dokonali Marks i Engels w *Manifeście komunistycznym*, uznając „całą dotychczasową historię za historię walk klasowych”

ciowego wypracowanego w ramach nowoczesności odwołującej się do tak lub inaczej rozumianej transcendencji.

Aby to zrobić, muszą oni opisać na nowo nie tyle samą historię nowoczesności, co procesy kształtowania się właściwego dla niej filozoficznego i politycznego dyskursu oraz jego rzeczywiste uwarunkowania: opór wobec dominacji znajdujący się *vis à vis* procesu zawłaszczania i prywatyzacji społecznych sił wytwórczych. „Zanim określimy nowoczesność w kategoriach rozumu, »Oświecenia«, zerwania z tradycją, sekularyzmu itd., powinna ona zostać ujęta jako relacja władzy: dominacji i oporu, suwerenności i walk o wyzwolenie”<sup>14</sup>, piszą Hardt z Negriem.

Wbrew pozorom, w uprzywilejowaniu perspektywy władzy nie chodzi o redukcjonizm, sprowadzający dowolne zjawiska do gry sił, ale o dopuszczenie do głosu tych, którzy z definicji są pozbawieni głosu jako przegrani i ofiary procesu historycznego. W *Rzeczy-*

przesunięcie ujmujące proces historyczny nie jako dialektyczną wypadkową oporu i władzy, lecz jako historię możliwych transformacji, wymaga jednak kilku zabiegów, które pozwolą utrzymać i przekształcić krytykę nowoczesności w pozytywny projekt polityczny. Jak słusznie wskazują Hardt z Negrim, nie wystarczy wskazać moment graniczny nowoczesności, aby przekroczyć jej granicę.

### III Albo Kant, albo Komunizm

Aby uniknąć ponownego osunięcia się w dialektykę, Negri i Hardt odrzucają warunkujący ją aparat transcendentálny. W tym geście daje się zauważyć inny ważny gest dokonany wcześniej przez Marksa, który również musiał w pewnym momencie zerwać z młodohegłowskim modelem historii i polityki. W *Ideologii niemieckiej* Marks z Engelsem piszą: „Komunizm jest dla nas nie *stanem*, który należy wprowadzić, nie *ideałem*, którym miałyby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem *rzeczywisty* ruch, który znosi stan obecny.”<sup>18</sup>. Postawienie problemu komunizmu w tych kategoriach wiąże się z radykalną zmianą w sposobie ujmowania stosunków społecznych i przypisaniem centralnej pozycji konstytutywnie pojmowanej praktyce społecznej, która zajmuje miejsce esencjalistycznie rozumianej istoty człowieka. Możliwość uznania komunizmu za ruch wytworzony i działający w ramach aktualnych warunków wymagało, w przypadku Marksa i Engelsa, porzucenia idei, zgodnie z którą praktyka społeczna odsyła do pewnej istoty bądź natury ludzkiej egzystencji (aktualizującej się w pracy): „Życie społeczne jest z istoty swej *praktyczne*. Wszelkie misteria sprowadzające teorię na manowce mistycyzmu znajdują swe racjonalne rozwiązanie w praktyce ludzkiej i w pojmowaniu tej praktyki.”<sup>19</sup>, pisał Marks w słynnych *Tezach o Feuerbachu*. Immanentny charakter praktyki, tworzącej w jednym momencie kapitalistyczny system wyzysku i globalny proletariát, będący warunkiem zniesienia kapitalizmu, wyłamuje się z modelu historii zmierzającej w określonym kierunku i podlegającej zewnętrznym wobec całości stosunków społecznych prawom. Zniesienie stanu obecnego nie jest więc prostym opanowa-

niem i przekształceniem panującego porządku, lecz całkowitym przekształceniem rządzących nim praw, „przewrotem w podstawie wszystkich dotąd istniejących stosunków produkcji i wymiany”<sup>20</sup>. Pod tym względem Marksowska ontologia polityczna, której zapisem są tezy z 1845 roku, wyłamuje się z porządku opartego na transcendentálnym zapośredniczeniu, wpisując *praxis* w noumenalny (realny) porządek historii. Skądinąd zerwanie z transcendentálnym zapośredniczeniem pomiędzy przedmiotem a podmiotem najbardziej ujął Engels w wydanej po śmierci Marksa pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*:

Skoro możemy dowieść słuszności naszego pojmowania pewnego procesu przyrodniczego w ten sposób, że go sami wytwarzamy, że wywołujemy go w rezultacie odtworzenia jego warunków i ponadto każemy mu służyć naszym celom, oznacza to kres kantowskiej nieuchwytniej „rzeczy samej w sobie”. Substancje chemiczne wytwarzane w organizmach roślinnych i zwierzęcych były takimi „rzeczami w sobie”, dopóki chemia organiczna nie zaczęła kolejno tych substancji wytwarzać; „rzecz w sobie” stawała się dzięki temu *rzeczą dla nas*, jak np. barwnik marzanny, alizaryna, którą otrzymujemy teraz już nie z hodowanych w polu korzeni marzanny, lecz o wiele taniej i prościej z smoły pogazowej<sup>21</sup>.

Podobnie jak w przypadku Marksa i Engelsa, poszukiwania Negriego i Hardta prowadzą do krytyki projektu oświecenia. *Imperium* pisane jest z perspektywy jednoznacznie identyfikującej Kantowski model transcendentálnego podmiotu jako reakcyjny:

Tym, co wchodzi tu w grę jest jakaś forma zapośredniczenia, czyli w istocie refleksyjne odgięcie i rodzaj słabej transcendencji, która relatywizuje doświadczenie i znosi wszelką instancję tego, co niezapośredniczone i absolutne w ludzkim życiu i historii. Czemu jednak relatywność jest konieczna? Dlaczego wiedzy i woli nie wolno rościć sobie pretensji do absolutności? Dlatego, że wszelki ruch samokonstytucji wielości musi się poddać uprzednio ukonstytuowanemu porządkowi oraz dlatego, że twierdzenie, iż ludzie mogliby bezpośrednio ustanowić swoją wolność w byciu, musi być wywrotowym majaczeniem<sup>22</sup>.



Wielość nie powinna być więc rozumiana w kategoriach domkniętego bytu, ani nawet spontanicznie powstającego podmiotu. Należy ją ujmować w porządku produktywnie pojmowanego stawania się, jako pewną modalność produkcji wytwarzającej stosunki społeczne, wiedzę, komunikację, związki emocjonalne, czyli formy stosunku społecznego, zakładające kolektywną formę egzystencji

W *Rzeczy-pospolitej* próbują oni zniuansować tę krytykę, dzieląc Kantowski projekt na część krytyczną (Kant mniejszościowy) i serwilistyczną (Kant główny). Grunt dla tego podziału znajdują zaś w tekście Kanta *Odpowiedź na pytanie: co to jest oświecenie?*. Negri i Hardt zwracają uwagę na podwójne ufundowanie Kantowskiej krytyki, które pozwala na oddzielenie aktu krytyczno-poznawczego od uznania obowiązywalności poznanych w akcie krytycznym ograniczeń. W formule „dyskutujcie lecz bądźcie posłuszni” odnajdują oni dokładnie ten moment, który odpowiada za narzucenie ontycznej władzy konstytuującej ciasnego gorsetu władzy. Odrzucają oni zatem krępujący i hierarchiczny aparat apriorycznych form zmysłowości i kategorie rozumu, tworzące sztuczny podział na podmiot i przedmiot, na rzecz w sobie i fenomenalny świat zmysłowy. Pozostawiają natomiast sam gest transcendentalnej krytyki, który demaskuje ów aparat, odsłaniając granice doświadczenia. Krytyczna demaskacja ma momentalny charakter, jest warunkiem możliwości przekroczenia odkrytych w ten sposób ograniczeń: „Kant główny daje nam narzędzia do stabilizacji transcendentalnego uporządkowania republiki własności, podczas gdy Kant mniejszościowy rozsądza jej fundamenty, otwierając drogę dla mutacji i nieskrępowanej kreacji na biopolitycznym planie immanencji.”<sup>23</sup>. Taki „destylat” Kantowskiej krytyki, oderwanej od całego transcendentalnego zaplecza, daje się jednak utrzymać tylko przy założeniu całkowicie odmiennej konstrukcji ontologicznej, scalającej ze sobą poznanie i praktykę.

#### IV Wielość jako sposób produkcji

Właściwą odpowiedzią na logikę nowoczesności okazuje się wpisanie praktyki w porządek ontologiczny z pominięciem podmiotu, bez którego nowoczesna polityka wydaje się niemożliwa. Broniąc się przed zarzutami

dotyczącymi politycznej bezwładności, cechującej rozproszoną wielość, Hardt i Negri po prostu odrzucają możliwość przekształcenia wielości w klasycznie rozumiany podmiot nowoczesnej polityki. Zamiast

tego na plan pierwszy wysunięta zostaje kwestia produktywnego potencjału wielości<sup>24</sup>, który wykracza poza wąskie ramy polityczności opartej na porządku reprezentacji. Już wcześniejsze części pisanej z Hardtem trylogii podkreślały, że wielość nie jest po prostu bardziej inkluzywną następczynią ludu czy klasy, już chociażby ze względu na miejsce, które zajmuje w ramach społecznej struktury produkcji<sup>25</sup>. To właśnie w tym kontekście pojawia się między innymi problem pracy niematerialnej, w ramach której dochodzi do utożsamienia warunków produkcji i konsumpcji. Położenie nacisku na tak zwaną niematerialną sferę produkcji decyduje o poszerzeniu pola polityki tak, że znosi ona podział na to, co prywatne (subiektywne) i publiczne (społeczne).

Produkcja materialna – produkcja telewizorów, samochodów, ubrań, czy żywności – tworzy środki życia społecznego. Nowoczesne formy życia społecznego nie byłyby bez nich możliwe. Produkcja niematerialna, odwrotnie, uwzględniając produkcję idei, obrazów, wiedzy, współpracy i stosunków afektywnych zmierza do tworzenia nie środków życia społecznego, ale życia społecznego w ogóle. W tym sensie produkcja niematerialna ma charakter biopolityczny<sup>26</sup>.

Dopiero w *Rzeczy-pospolitej* „produkcja życia społecznego” otrzymuje najszersze umocowanie, a wytwór „biopolitycznej produkcji niematerialnej” – nazwę dobra wspólnego [*the common*]. Wielość, argumentują Hardt i Negri, nie powinna być więc rozumiana w kategoriach domkniętego bytu, ani nawet spontanicznie powstającego podmiotu. Należy ją ujmować w porządku produktywnie pojmowanego stawania się, jako pewną modalność produkcji wytwarzającej stosunki społeczne, wiedzę, komunikację, związki emocjonalne, czyli formy stosunku społecznego, zakładające kolektywną formę egzystencji. W tym sensie, piszą Negri i Hardt, wielość należy ujmo-

wać jako bycie, „które nie jest ustalone czy statyczne, ale ciągle przekształcane, wzbogacane, ustanawiane przez proces wytwarzania. Jest to jednakże swoisty rodzaj wytwarzania, gdyż nie ma żadnego wytwórcy stojącego za tym procesem.”<sup>27</sup>. Jeśli tak rozumianą modalność produkcji można ujmować w kategoriach podmiotowych, to tylko o tyle, o ile ze swej istoty wytwarza ona pozycje podmiotowe, zajmowane przez poszczególne jednostki czy grupy społeczne, współuczestniczące w autoproduktywnym stawaniu się wielości<sup>28</sup>. Poprzez produkcję podmiotowości wielość jest sama autorką tego ciągłego stawania się inną, nieprzerwanym procesem kolektywnego „samo-przekształcania”. Ze względu na ów immanentny charakter biopolitycznej produkcji (wytwarzającej stosunek społeczny jako taki) cały jej polityczny potencjał wyczerpuje się w konstytutywnej praktyce (konstytutywnej dla każdej formy bytu społecznego). W miejsce Kantowskich transcendentálnych warunków możliwości wprowadzone zostają materialne warunki produkcji społecznej egzystencji.

Co zyskują Hardt i Negri dzięki położeniu tak dużego nacisku na materialne uwarunkowania produkcji wspólnotowości<sup>29</sup>? Zamiast określać pojęcia w odniesieniu do różnicujących analogonów (Imperium jako fenomen historyczny odmienny od imperializmu; wielość jako alternatywa dla ludu i klasy), wysuwają oni na plan pierwszy te napięcia, które wymuszają porzucenie nowoczesnego aparatu pojęciowego. Co więcej, przez serie przesunięć w kierunku immanentnie pojmowanego materializmu, struktura zapośredniczenia zostaje rozpoznana jako opresyjny system, który próbując wpisać wielość w charakterystyczny dla nowoczesnej polityki porządek reprezentacji, dokonuje *de facto* zawłaszczenia jej produktywnego potencjału w partykularnym interesie.

W tym miejscu uwidacznia się podstawowy problem związany z przyjętą przez Negriego i Hardta alter-nowoczesną perspektywą. Często przybiera on postać zarzutu, zgodnie z którym pojęcie wielości wspiera procesy składające się na rozwój globalnego kapitalizmu, zamiast je osłabiać. Wbrew pozorom, jest to krytyka dotycząca czego innego, niż przytaczany na początku argument Callinicos. Bardzo trafnie problem ten formułuje Slavoj Žižek:

Problem z Negrim i Hardtem polega tu na tym, że są **zbyt** marksistowscy i przejmują marksistowski schemat rozwoju historycznego: podobnie jak Marks świętują „deterytoralizujący” rewolucyjny potencjał kapitalizmu; jak Marks umieszczają sprzeczności wewnątrz kapitalizmu, w luce pomiędzy potencjałem a formą kapitału, prywatnym zawłaszczeniem wartości dodatkowej [...]. Kapitalizm wytwarza już „zarodki przyszłych nowych form życia”, bez wytchnienia wytwarza nową „codziennność”, a zatem w rewolucyjnym wybuchu wystarczy uwolnić to Nowe ze starej społecznej formy<sup>30</sup>.

Odpowiedź Negriego i Hardta jest przewrotna, ponieważ w zasadzie potwierdza to, co zarzuca Žižek, a nawet idzie dalej. Kapitalizm nie wytwarza „zarodków przyszłych form, życia”, lecz karmi się dobrem wspólnym, wytwarzanym przez wielość. Biopolityczna produkcja dobra wspólnego

[p]osiada wyjątkowe cechy, dzięki którym surowce wykorzystane do wytworzenia bogactwa wcale nie zostają zniszczone czy nawet uszczuplone. *Produkcja biopolityczna zaprzęga do pracy bios, nie konsumując go*. Ponadto jej produkty nie funkcjonują w oparciu o logikę wykluczenia. Kiedy dzielę się z tobą ideą czy obrazem, moja zdolność do myślenia przy ich użyciu nie zmniejsza się; wprost przeciwnie, nasza wymiana idei i obrazów zwiększa moje zdolności. A produkcja afektów, obiegu komunikacyjnych oraz sposobów kooperacji jest bezpośrednio społeczna i współdzielona<sup>31</sup>.

Negri i Hardt zwracają uwagę na niebezpieczną cechę najnowszej fazy kapitalizmu, który w coraz większym stopniu wspiera się na rozwiązaniach zakładających przechwycenie samego produktywnego potencjału tkwiącego w stosunkach społecznych, sieciach wymiany i produkcji wiedzy, bez naruszania ich struktury. Nie ma tutaj znaczenia, czy przechwycenie to przybiera formę swobodnej dyskusji liderów, wypracowujących wspólnie uniwersalny interes klasy panującej<sup>32</sup>, czy przejawia się pod postacią społecznej odpowiedzialności biznesu, który zgadza się wziąć na siebie ciężar konsekwencji związanych z poza-ekonomicznymi efektami swojej działalności (przynajmniej tak długo, jak długo

zachowuje prawo do decydowania o tym, jakie są te efekty<sup>33</sup>. Właściwy problem polega na tym, że coraz częściej kapitał zgłasza pretensje do zarządzania tą sferą życia, która tradycyjnie znajdowała się poza obszarem alienacji. Tak więc projekt Negriego i Hardta wiąże się z dokładnie odwrotną sytuacją, niż ta, o której pisze Žižek. Kolektywne praktyki wytwarzające życie społeczne są coraz silniej integrowane z kapitalistycznym sposobem produkcji. Autorzy *Imperium* podkreślają, że oznacza to zmianę materialnych warunków określających stawki politycznych, społecznych i ekonomicznych walk w ramach kapitalizmu. Co więcej, kapitał ich zdaniem coraz słabiej radzi sobie z legitymizacją systemu wyzysku właśnie ze względu na to, że nowoczesny aparat instytucji, struktury państwowe, prawo własności, czy wspierająca je koncepcja podmiotu, stają się nieadekwatne:

Wraz z przyjęciem perspektywy dobra wspólnego, należy przemyśleć ponownie wiele z pojęć ekonomii politycznej. Na przykład pomnażanie wartości i akumulacja przyjmują w tym kontekście raczej społeczny, niż indywidualny charakter<sup>34</sup>.

Zasadnicze pytanie nie polega więc na tym, czy kapitał w toku swego rozwoju wytwarza warunki własnego upadku, czy też nie, lecz na tym, jak wykorzystać obecny kryzysowy moment transformacji kapitalizmu. W odpowiedzi na zarzut Žižka, Negri i Hardt proponują odrzucić jałowy dylemat marksowskiej scholastyki: zamiast pytać, czym jest wielość, należy po spinozjańsku zastanowić się, do czego jest zdolna.

## VI Ponowoczesny kryzys i potrzeba ontologii

Dużo mniej istotnym, chociaż posiadającym pewną wagę pytaniem jest to, czy aby ustalić polityczny potencjał wielości, rzeczywiście potrzebny jest powrót do przedkantowskiego, dogmatycznego modelu ontologii, zakładającej bezpośredni stosunek pomiędzy praktyką i rzeczywistością (na określenie tej relacji Negri używa często Hegłowsko-Heideggerowskiej pary *Dasein-Wirklichkeit*<sup>35</sup>). Radykalne zakwestionowanie nowoczesnego dyskursu politycznego jest w istocie wynikiem negatywnie pojmowanego kryzysu nowoczesnej lewicy. Rozpad socjaldemokratycznego modelu polityki, wyparty przez neoliberalną ideologię deregulacji życia społecznego, zaowocował na poziomie dyskursu powrotem do problemów, które wydawały się należeć do przednowoczesnej metafizyki. Jeśli dzisiaj ontologia polityczna ponownie staje się problemem, to właśnie ze względu na załamanie się nowoczesnego modelu polityki i właściwej mu gramatyki walk. Neoliberalny kapitalizm ze swoim dążeniem do odtworzenia *quasi*-feudalnych stosunków władzy (stosunków opartych na strukturze konkretnych politycznych oraz ekonomicznych zależności i przywilejów) powtarza przednowoczesne otwarcie historii. Nie może on już polegać na nowoczesnych instytucjach legitymizujących panowanie i posiadanie, a tym samym poszukuje sam nowej konstytucji gwarantującej i uprawomocniającej system wyzysku. W tej sytuacji ponowne przepracowanie pojęcia komunizmu jest próbą znalezienia wyjścia z fatalnej logiki różnicy i powtórzenia, w której dla historii zarezerwowane są tylko dwa rozwiązania: tragedia albo farsa.



1 Marks w tekście *Grundrisse* używa angielskiego terminu [przyp. red.].

2 Negri przedstawił swoją wykładnię *Zarysu* w cyklu wykładów wygłoszonych we Francji pod koniec lat siedemdziesiątych, w czasie seminarium prowadzonego przez Louisa Althussera. Ich główny problem stanowił polityczny wymiar konfliktu pomiędzy kapitałem a pracą (zob. A. Negri, *Marx au-delà de Marx: cahiers du travail sur les "Grundrisse"*, Paris 1979).

3 Jeden z najbardziej znanych tekstów dotyczących tego tematu, *Keynes and the Capitalist Theory of the State* (napisany w 1967 roku), wszedł w skład pierwszej napisanej wspólnie z Michaeliem Hardtem książki *Labor of Dionysus*, Minnesota 1994.

4 Zob. A. Negri, *Domination and Sabotage: on the Marxist Method of Social Transformation* [1977], [w:] tenże, *Books for Burning*, New York-London 2005, s. 231-289.

5 Zob. A. Negri, *Proletarians and the State: Toward Discussion of Worker's Autonomy and the Historic Compromise* [1975], [w:] tenże, *Books for Burning*, s. 118-179.

6 Zob. A. Callinicos, *Antonio Negri and the Temptation of Ontology*, [w:] *The Philosophy of Antonio Negri*, t. 2, red. T. S. Murphy, A.-K. Mustapha, London 2007, s. 167-197.

7 Tezę o związku pomiędzy ruchem autonomii a powstaniem postfordyzmu w sposób znacznie bardziej bezpośredni od Negriego formułuje Paolo Virno, zob. tegoż, *A Grammar of the Multitude*, tłum. S. Lotringer, Los Angeles 2004, s. 98-99. Bardziej ugruntowaną socjologicznie interpretację tego związku proponuje Beverly Silver w pracy *Globalny proletariat: ruchy pracownicze i globalizacja po 1870 r.*, tłum. M. Starnawski, Warszawa 2009, s. 79-85.

8 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.

9 A. Callinicos, *Antonio Negri...*, s. 192-193.

10 Trudno podać ostrą definicję filozoficznego czy politycznego „dyskursu nowoczesności”. Chodzi tutaj przede wszystkim o ten rodzaj narracji na temat historii, który stara się „czytać” retrospektywnie nowoczesność jako pewien całościowy projekt, ujmujący dzieje nowożytne jako „historię nadejścia podmiotu” (zob. E. Balibar,

*Citoyen Sujet*, Paris 2011, s. 40) oraz gwarantujących go instytucji politycznych i aparatów ideologicznych.

11 Zob. A. Negri, *Political Descartes*, tłum. M. Mandarini, A. Toscano, London-New York 2006.

12 Tamże, s. 317-320.

13 Zob. A. Negri, *Spinoza's Anti-Modernity*, [w:] A. Negri, *Subversive Spinoza*, tłum. T.S. Murphy, Manchester-New York 2004, s. 83.

14 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge MA 2009, s. 67.

15 K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] Tychże, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1962, s. 514.

16 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 117.

17 Tamże, s. 113.

18 K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1961, s. 38. Warto podkreślić, że w *Labor of Dionysus* Hardt i Negri odwołują się właśnie do tego fragmentu, chcąc wyjaśnić swoje rozumienie komunizmu (zob. M. Hardt, A. Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis 1994, s. 4).

19 K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, s. 7.

20 Tamże, s. 77-79.

21 F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 21, Warszawa 1969, s. 309.

22 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 95. W zasadzie Negri i Hardt mogliby tutaj równie dobrze pisać o Kartezjuszu, gdyby nie chodziło o „czysty formalizm rozumu”.

23 Tychże, *Commonwealth*, s. 17.

24 Tamże, s. 169-178.

25 Zob. M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2005, s. 103--115. Klasowy charakter wielości nie ulega wątpliwości, jednak sam sposób konstrukcji tego pojęcia sytuuje je w zupełnie innym porządku. Jest to niuans, który nie ma w tym miejscu dużego znaczenia.

26 Tamże, s. 146.

27 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 173.

28 Nacisk na produkcję podmiotowości wynika z leżącej u podstaw włoskiego *operaismo* tezy o materialnych uwarunkowaniach świadomości robotników, których pragnienia i potrzeby zależą od miejsca w ramach systemu produkcji. Miało to szczególne znaczenie dla rozpatrywania ruchu robotniczego przez pry-

zmat wewnętrznego składu i zwiększenia inkluzywności pojęcia klasy. Wielość rozpatrywana pod tym kątem jest rzeczywiście spadkobierczynią *operaismo*. [Zob. F. Bowring, *From the Mass Worker to the Multitude: a Theoretical Contextualization of Hardt and Negri's Empire*, "Capital & Class" 2004, No. 2, s. 101-132 – przyp. red.]

29 Zob. M. Ratajczak, *Wielość: produkcja podmiotowości*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 159-188 [przyp. red.].

30 S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, tłum.

J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 309.

31 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 283-284.

32 Tychże, *Multitude...*, s. 167-175.

33 Zob. *Supermarki CSR 2011*, Warszawa 2011.

34 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, s. 283.

35 To zestawienie pojawia się zwłaszcza w kontekście spinozjańskiej ontologii politycznej, zob. m.in. A. Negri, *Power and Ontology between Heidegger and Spinoza*, tłum. J. Conley, C. Casarino, [w:] *Spinoza Now*, red. D. Vardoulakis, Minneapolis-London 2011, s. 307-319.

MATEUSZ JANIK (1983) – filozof, doktorant w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Zajmuje się filozofią społeczną i teorią krytyczną, ze szczególnym uwzględnieniem ontologii politycznej i etyki. Jest autorem tekstów poświęconych Benedyktowi Spinozie, Louisowi Althusserowi i krytycznym koncepcjom nowoczesności.

Dane adresowe autora:  
 Szkoła Nauk Społecznych  
 IFiS PAN  
 Nowy Świat 72  
 00-330 Warszawa  
 e-mail: mjanik@sns.waw.pl

Cytowanie:  
 M. Janik, *Alternowoczesność: genealogie komunizmu w trylogii Hardta i Negriego*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr4\\_2011\\_Commonwealth/03.Janik.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/03.Janik.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Mateusz Janik

**Title:** Altermodernity: genealogies of communism in Hardt and Negri's trilogy

**Summary:** The following essay attempts to present Negri's and Hardt's work in broad historical perspective as an effort to establish new model of politics, which surpasses the project of modernity, maintaining at the same time its critical potential. Hardt and Negri propose the ontologization of politics as an alternative for transcendental structure of mediation. By this gesture they reintroduce to the political discourse the notion of communism understood not as a kind of normative task, but as a process taking place in materially comprehended social relations.

**Key words:** communism – immanence – Kant – common – multitude – ontology – politics – Negri/Hardt – materialism – constitution.