

{ **Antonio Negri**

{ W poszukiwaniu *Rzeczy-pospolitej*\*

Współczesność została zredefiniowana, przejście się dokonało. Symptomami jego końca były: przewartościowanie pojęcia demokracji, kryzys klasycznego pojęcia wartości i klęska unilateralizmu USA. Obiektywne determinanty nowego porządku tkwią w wynikającym z kryzysu suwerenności rozdzieleniu legitymizacji i skuteczności. Władza konstytuująca zostaje zredefiniowana jako immanentna dla działań porządkujących. Biopolityczna struktura rzeczywistości z jednej strony wchodzi dzisiaj w konflikt ze starym pojęciem prawa, a z drugiej zaburza relację między technicznym a politycznym składem siły roboczej. Paradygmatyczną dla współczesności staje się utrata kontroli przez władzę nad nową, uspołecznioną postacią żywej pracy. Pracownik stykając się już nie z zyskiem, a rentą, staje przed „kolektywnym kapitalistą” jako fałszerzem pracy społecznej.

W tej sytuacji konstytuujący opór realizuje się w praktyce *exodusu*, który staje się także procesem odzyskiwania dobra wspólnego. Dobro wspólne przeciwstawiając się „temu, co własne”, będącemu podstawą zarówno tego, co prywatne jak i tego, co publiczne, staje się urządzeniem radykalnego demokratycznego zarządzania.

**Słowa kluczowe:** biopolityka – biowładza – dobro wspólne – exodus – suwerenność – pojedynczość – praca kognitywna – opór – władza konstytuująca – współzależne rządzenie – żywa praca

## 1.

*Imperium* i *Multitude* wywołały wiele problemów i pytań. Bezcelowym było powracanie do nich w *Rzeczypospolitej*, bezużytecznymi zaś próby ich rozwikłania. Lepiej było raczej rozpocząć od nowa i, opierając się na pojęciach, które wypracowaliśmy, zastanowić się nad tym, co możemy dziś określić jako polityczne? Czym jest polityka subwersywna? Jakie *dzielenie* tego, co społeczne, ona zakłada? Jak można dziś walczyć z kapitałem? Odchodzimy od dyskusji wokół tamtych książek, gdyż jesteśmy przekonani, że możemy z odnowioną siłą zmierzyć się z nierozwiązanymi jeszcze problemami. Po dziesięciu latach pracy nad *Imperium* i *Multitude*, kiedy usiedliśmy, by napisać *Rzeczypospolitej*, nasze przekonania umocniły się, a nasze spostrzeżenia dojrzały: współczesność została zredefiniowana, zaś czas, kiedy prefiks *post-* mógł określać teraźniejszość, minął. Z pewnością doświadczylśmy przejścia, jakie były jednak symptomy jego końca?

Przede wszystkim, odnieśliśmy wrażenie, że pojęcie demokracji ulegało przewartościowaniu. Podczas Wojny z Terrorem pojęcie to zostało zużyte przez oszalałą propagandę neokonserwatystów, nauki polityczne zaś obserwowały pojawianie się problemów, które nie mogły być już dłużej ujmowane przy użyciu pojęcia demokracji. Mówiąc prościej, odnosimy się do tego, co Rosavallon usiłował uchwycić i opisać w swej ostatniej książce [*Kontr-demokracja: polityka w dobie nieufności*], kiedy stwierdzał: „republika i sposób bycia współczesnych populacji zostały daleko z tyłu coś, czego nie sposób odnaleźć ponownie, coś niejasnego, czego nie da się już wytłumaczyć”. W ten sposób Rosavallon starał się określić odczucie nieufności i niemocy, tych dwóch figur depolityzacji, które pociąga za sobą współczesna demokracja. I prawie wbrew własnym życzeniom dodał, iż „polityczna demokracja” stała się hasłem umocnienia „ustroju mieszanego”, który zakłada *kontr-demokrację*, „demokrację wyjątku”.

Ekonomia podejmuje podobne jak nauki polityczne starania, by dotrzeć do syntetycznego zrozumienia tej niepewnej rzeczywistości. Prowadzą one do ponownego określenia już nie *miary* rozwoju, co stało się niemożliwe po kryzysie klasycznego prawa wartości, ale nowej pracowniczej *konwencji*, zważywszy na to, że kryzys konwencji liberalnej oraz fordyzmu/keynesizmu/welfaryzmu

został szeroko rozpoznany. (Na przykład coraz częściej słyszy się o „konwencji energetycznej”. Nikt do końca nie wie, co ona w danej chwili znaczy, ale z pewnością jest przeciwieństwem „konwencji ekologicznej” – obejmuje bowiem rozwój energii nuklearnej – a zatem, być może, także i przeciwieństwem umowy demokratycznej. Al Gore, zdaje się, podniósł już ów problem).

Wreszcie, podążając za klęską unilateralizmu (czy też tego, co pozostało z dawnego imperializmu) Stanów Zjednoczonych, obecne próby refleksji nad międzynarodową polityką i badania prowadzone przez globalne nauki polityczne w świetle reinterpretacji globalnych wymiarów władzy w warunkach multilateralnych, znajdują się w głębokim kryzysie. (I zauważmy, jak krytyka, która oskarżyła nas o nieumiejętność dostrzeżenia ciągłości imperializmu w globalnym działaniu amerykańskiego rządu, zostaje obecnie zdemaskowana). Po kryzysie unilateralizmu wciąż jesteśmy i zawsze już będziemy usytuowani *wewnątrz* globalnego porządku. Jego efekty (wyczerpanie idei państw narodowych, osłabienie prawa międzynarodowego, multilateralne *współzależne* rządzenie pojedynczym globalnym rynkiem itd.) mogą być rozpoznane jedynie wówczas, gdy historyczni aktorzy zostaną zmuszeni do rozpoczęcia działania w nowej rzeczywistości, której istnieniu dotychczas, z pełnią hipokryzji, zaprzeczali. Rozpoznanie nowego globalnego porządku nie jest teoretyczne, jest praktyczne. I efektywne!

Przeszliśmy więc przez długi okres paradoksów i niejasności: ponowoczesność była kulturą przejścia i reprezentowała, pod postacią przypadkowości i niepewności, alternatywy dla nieusuwalnej złożoności, która była wciąż immanentna dla owej epokowej zmiany. Zmiana ta już się dokonała. Nastąpiła, bez żadnych wątpliwości, cezura, a jej skutki są paradoksalne: na przykład w obrębie dającej się z historycznego punktu widzenia przewidzieć przypadkowej złożoności systemów, ideologie lewicy i prawicy, choć dalekie od zaniknięcia, zostały zmieszane, zagmatwane i zestawione.

*Neutralizacja tego, co polityczne*, objęła dwie najbardziej od siebie odmienne pozycje dążące do ekstremalnego centrum – w efekcie pojawił się prawdziwy „ekstremizm centrum”. Każde doświadczenie czy przestrzeń demokracji uległy owej próbie umocnienia *postideologicznej* pozycji – neutralnego centrum, z którego można

wydostać się z chaosu. Możemy powiedzieć, że podobnie jak w czasach, kiedy – pod koniec rewolucji renesansowej – barokowy „Termidor” i kontrreformacja wypracowały swą suwerenność gdzieś między Machiavellim a Bodinem, tak i my próbujemy dziś wynaleźć coś nowatorskiego, użytecznego i adekwatnego w obliczu nowych wymogów. Tylko co to jest?

By móc ulokować siebie w tych warunkach i spróbować odnaleźć bezpieczną drogę przez tę niepewność, czułość i znaki zapytania, zaczynamy od *współczesności*, czystej i prostej. Kryzys dokonał się. Nie ma od niego odwrotu. Musimy zacząć działać w obrębie wytycznych nowej epoki, nie zapominając jednak o faktcie, jakim jest owa zmiana.

## 2.

W czym tkwią obiektywne determinanty tego nowego historycznego stanu rzeczy, który panuje podczas i po kryzysie nowoczesnego porządku? Oto pierwszy krok naszych analiz.

Z punktu widzenia krytyki [idei] państwa, problemem jest to, że *suwerenna synteza pozostaje w stanie kryzysu* i że kryzys ów jest ostateczny. Wskazuje na to fakt, że dedukcyjny mechanizm prawa, tak jak został on zdefiniowany w nowożytnej jurysdykcji, dziewiętnastowiecznym konstytucjonalizmie czy teoriach Rządów Prawa, stał się niepewny, czy raczej *wybrakowany*. Zarówno w mocnej formie kontynentalnego systemu prawnego, jak i w modelu atlantyckim, suwerennościowe praktyki nie są już dłużej zdolne do tworzenia i zabezpieczania *władzy konkretnie*. Legitymizacja i skuteczność prawa zostały rozdzielone.

Weberowski model, który ujmował suwerenność/legitymizację z punktu widzenia racjonalności/funkcjonalności, uległ wyczerpaniu. Hipernowoczesna próba przywrócenia logiki instrumentalnej do władzy konkretnie również niezdolna jest do wypracowania znaczących konkluzji. Problemem jest to, że władza konkretnie nie jest już tym, czym była w „nowoczesnym” konstytucjonalizmie i administracji. Konkretnie nie jest indywidualnym określeniem prawnej decyzji, ale substancjalną i żywą – ośmielę się powiedzieć – *biopolityczną* siecią. Działanie wewnątrz tej sieci pociąga za sobą uchwycenie jej aktywności. Akt prawny zwykł był narzucać się

rzeczywistości. Obecnie jednak, jak to ma miejsce w kontakcie z biopolityczną realnością, konfrontuje się z nią, zdezza i reformuje sam siebie.

Zgodnie z najbardziej skrupulatnymi konstytucjonalistami i uczonymi z zakresu administracji (Luhmann, Teubner, etc.), jak i prawnikami działającymi na szerszych polach (takich jak *krajowe* i *międzynarodowe* prawo pracy oraz/lub prawo biznesowe), akty prawne nie mogą dłużej rozwijać się na zasadzie dedukcji. Zamiast tego istnieje zawsze nowe i jednostkowe rozwiązanie konfliktu, którego formy nie odnajdują zabezpieczenia w tradycyjnych doktrynach. Jest to stała determinanta nowych prowizorycznych mediacji i tymczasowych urzędzeń [*dispositifs*]. Konkretnie jest rozdzielony: żadna aktywność władzy nie odbywa się obecnie w kategoriach linearnych. Lecz, odnotujmy, mówienie o *współzależnym rządzeniu* przypomina spacer przez pole minowe. Nie jest ono samo w sobie i samo przez siebie demokratycznym narzędziem, lecz formą kierowniczego urzędzenia. Tym, co otwiera ów mechanizm na demokrację, jest użycie go w demokratycznych celach: demokratyczne użycie siły, które efektywnie przeciwstawia się innym formom przemocy (tej, która może być zorientowana ku zgoła niedemokratycznym rozwiązaniom). Ważność tego narzędzia i możliwości jego demokratycznej aplikacji nie są pochodną jego istoty, lecz społeczno-politycznych uwarunkowań tych, którzy się nim posługują.

Na obecnym etapie konstytucjonalistki przedstawiają czasami pomysł „konstytucjonalizmu bez państwa”: praktykę permanentnego i ciągłego redefiniowania podmiotowych praw, prawnej partyzantki i – ogólnie – konwencji dotyczących porozumień. Pozostając mniejszymi optymistami, popieramy potrzebę odnotowania, że stare pojęcie prawa weszło w konflikt z nową biopolityczną strukturą rzeczywistości. Każda rezolucja prowadzi z powrotem ku *biowładzy*, ale dzieje się to bez miary i jedynie na drodze wyjątku, dlatego też biopolityczni wnioskodawcy uaktywniają się i efektywnie proponują alternatywy.

„**Jedno dzieli się na dwa**” to tym samym pierwszy odpowiedni paradygmat współczesności. Stwierdzając to, nie mówimy „nie” wszelkiej mnogości. Paradygmat ten angażuje jedynie [nasze] zdolności – a także, być może, siły – abyśmy zbadali, czy na każdym z pól wielowymiarowości prawodawstwa i konstytucyjnych orzeczeń nie wyłania się jakiś *inny horyzont* – ten, w którym klasyczne definicje

władzy konstytuującej jako władzy źródłowej i ponad-jurydycznej zostają odsunięte na rzecz władzy konstytuującej [*potere*] jako władzy [*potenza*], która jest immanentna dla działań porządkujących i w nieokreślony sposób splątana z nimi. W *Rzeczypospolitej* problem ten jest kluczowy dla zdefiniowania politycznej współczesności. Zobaczmy poniżej, jak samo pojęcie rewolucji musi ulec pewnego rodzaju osłabieniu w obliczu tej odnowy władzy konstytuującej i wobec definiowania jej jako „wewnętrznego źródła prawa”, a także możliwości niestrudzonego działania rewolucji z wewnątrz konstytucji, w ramach władzy ukonstytuowanej. Innymi słowy, możemy tu stwierdzić, że tymczasowość ponownie ma zasadnicze znaczenie dla definiowania prawa.

### 3.

Zbadajmy teraz obiektywne determinanty nowych uwarunkowań współczesności i odkryjmy, by tak rzec, ich drugi krok. Jak do tej pory zajmowaliśmy się ukazaniem tego przejścia z polityczno-instytucjonalnej perspektywy (kryzys suwerenności, *współzależne rządzenie* i redefinicja władzy konstytuującej). Teraz problem ten podjąć trzeba z perspektywy pracy, jej organizacji, a także stosunków władzy, które ją przecinają.

*Kto wytwarza?* Współcześnie jest to maszyna wielkości. Produkcja ma naturę społeczną. Praca kognitywna jest hegemoniczną formą pracy produkcyjnej i stajemy ostatecznie w obliczu nowej sekwencji: żywa praca, praca kognitywna, kooperatywna produkcja (czyli społeczna kooperacja), biopolityczna natura produkcji, i tak dalej. Relacja między „technicznym” (ST) a „politycznym składem” (SP) siły roboczej uległa przemianom i stała się wysoce złożona. Wcześniej ST konstituował potencjalny, często jedynie wirtualny, choć czasem aktualny – adekwatny SP.

We współczesności i w reżimie pracy kognitywnej, to, co aktualne i to, co potencjalne, są wzajemnie uwikłane w tę relację – pozostają dynamiczne i konstytutywne dla jej natury. Zamiast korespondować ze sobą lub być izomorficznymi, ST i SP są hybrydyczne i nawzajem skrzyżowane. W robotniczych narracjach na temat historycznych relacji między klasą (ST) a partią (SP), odnajdywano

dialektykę, dochodzącą do głosu w walce klas (z jej regularnymi wzlotami i upadkami, a właściwie szczególnie w owym cyklicznym przebiegu). W obecnych biopolitycznych warunkach dialektyka ta nie istnieje lub jest w znacznej mierze zredukowana. Biopolityczna struktura zaburza relację między ST i SP, w miarę jak ją rozszerza. Zrywa też z uzależnieniem jej od przemysłowej organizacji, na której opierało się skutecznie bezpośrednie kapitalistyczne sprawowanie kontroli.

Na podstawie tych przesłanek możemy uchwycić chwilę kryzysu: w tej wielkiej transformacji, która wciąż trwa, władza traci kontrolę nad **nową postacią żywej pracy**. Żywa praca staje się domeną pojedynczości w tym, co biopolityczne, i zostaje uspołeczniona *niezależnie* od kapitalistycznej organizacji pracy. Taki jest drugi paradygmat współczesności.

W momencie, w którym kapitał całkowicie subsumuje społeczeństwo pod biowładzę proces wprowadzania siły roboczej do kapitału staje się całkowicie jawny, zaś rozejście siły roboczej i kapitału – zradykalizowane. Pracownik wyraża swą biopolityczną i produktywną zdolność w obrębie całego obiegu społecznej produkcji, gdzie ciała stają się społecznie aktywne, dusza zaś zostaje zmateriałizowana w pracy produkcyjnej. Tym samym całość układu przypisuje znaczenie pojedynczemu wkładowi pracy, tak jak i pojedynczy językowy wkład dostarcza znaczenia językowi jako całości. Relacja kapitału i siły roboczej rozgrywa się całkowicie w obszarze *bios*, dochodzi tam jednak do ich rozejścia, tak że przechodzą one w system biowładzy ustawionej przeciwko *władzy biopolitycznej* [*potenza*].

Tym samym pracownik nie znajduje się już przed kapitałem, chyba że w najbardziej pośredni i abstrakcyjny sposób, to znaczy albo pod postacią *renty* (kapitał, który multiplikuje wywłaszczenie na najbardziej ogólnym i terytorialnym poziomie), albo rynków finansowych – kapitał, który wywłaszcza cały proces społecznego pomnażania wartości przez pracę w kategoriach pieniężnych. Patrząc z tej perspektywy, pracownik, skonfrontowany ze względny uzależnieniem od kognitywnej i społecznie kooperatywnej pracy, nie styka się bezpośrednio z zyskiem, gdyż ten przybrał formę *renty*. Innymi słowy, pracownik nie staje już jedynie wobec pojedynczego kapitalisty jako organizatora wyzysku, lecz stawia czoło *kolektywnemu kapitałowi* jako finansowemu fałszerzowi społecznej pracy.

Tak jak Marks pisał o „socjalizmie kapitału”, gdy analizował powstawanie wielkich korporacji, tak i my odnosimy się metaforycznie do pewnego rodzaju „komunizmu kapitału”, w którym kapitalizm zarówno przyczynia się do wzrostu całkowitego zafałszowania pomnażania wartości, które – jak wskazaliśmy – staje się natychmiast wspólne, jak i bezpośrednio wyzyskuje społeczne uczestnictwo w owym pomnażaniu (np. wyzyskuje *życie społeczne* robotnika).

Możemy zadać następane pytanie: czy czyni to w sposób pasożytniczy? Być może. Pewnym jest, że kiedy kapitał wyzyskuje i zafałszowuje wspólne bogactwo, nie organizuje już procesu produkcyjnego. Kapitał wciąż przedstawia się jako władza i – tak długo, jak produkcja jest sprzężona z samym życiem – jako biowładza. Wyzysk jest dziś domeną społecznej organizacji biowładzy. Niewielką różnicę czyni to, czy jest on pasożytniczy, czy też nie.

Refleksja nad autonomią *produktywnego podmiotu* musi być wzmocniona tą dotyczącą *podmiotu stawiającego opór*, którą podejmujemy w *Rzeczy-pospolitej*. Obecnie chciałbym skrótowo przedstawić kolejny problem, który został tam częściowo rozwinięty, ale niewystarczająco omówiony, tak, że krytycy naszych wcześniejszych prac nie tylko, całkiem słusznie, zwrócili uwagę na jego względny brak, ale również wskazali go jako istotne ograniczenie naszych badań. Nie sądzę, by ów ostatni zarzut był uczciwy, gdybyśmy bowiem dodali do naszych prac (nad *Imperium* i *Multitude*) ów „brakujący rozdział” o „kolonializmie” władzy (ponieważ do tego się to sprowadza), koniecznym byłoby, przede wszystkim, dążyć głęboko, by odnaleźć prawdę o nietożsamościowych: substancji i ruchach aktywnych podmiotów walk antykolonialnych. Nieodzowne byłoby wówczas nie tylko przejście przez postkolonialne teorie, ale też historię walk skolonizowanych ludów o emancypację i wyzwolenie przy *nieodwracalnej* ciągłości rozwoju tych ruchów politycznych. W tym celu kluczowe byłoby dla nas ponowne odrobienie lekcji, której udzielił nam Franz Fanon. Dodatkowo fundamentalne znaczenie dla tego przesunięcia miał wpływ ruchu zapatystów: ruch ten pozostał wolny od wszelkiego akcentowania tożsamości, jednogłośnie eliminował narodo-ludowe alternatywy, obrazował niejasną, a czasami też czysto reakcyjną naturę

niektórych rdzennych teorii, zawierając w zamian konstytuującym możliwościom czerpanym ze skumulowanego oporu. Powtórzmy: rewizję tę przeprowadzić by można, choć z trudem, z perspektywy historiograficznej, lecz nie dałoby się uczynić tego z intensywnością teoretycznych interpretacji i politycznych postulatów, skoro ruch antykolonialnego oporu i demokratyczna natura właściwych mu procesów wyzwolenia nie wykazywały cech charakterystycznych dla współczesności. Teoria podąża za rzeczywistością. To nie tożsamość, ale konstytuujący opór jest dowodem sukcesu marszu wolności. By odnaleźć legitymizację, teorie postkolonialne muszą wyjść poza hermeneutykę przeszłych walk i ukazać – daleko poza archeologią – genealogię i drogę obecnej rewolucji. Oto jest właśnie to, co się wydarza, i co każda rewolucyjna teoria współczesności powinna przyjąć jako metodę. Tym samym po raz kolejny odnotowujemy ontologiczną autonomię wielości, ciągłość i akumulację produkcji podmiotowości, a także nieusuwalny antago-

Kapitał wciąż przedstawia się jako władza i – tak długo, jak produkcja jest sprzężona z samym życiem – jako biowładza. Wyzysk jest dziś domeną społecznej organizacji biowładzy

nizm biopolitycznej władzy [*potenza*] i biowładzy, w tym wypadku zaś – kolonialnej biowładzy. Podmiot, który potrafił stawić opór kolonializmowi władzy poprzez całkowicie indywidualne doświadczenie *exodusu* (ciągłe dystansowanie się od kolonizatora, dostępne taktyki oraz epizody hybrydyzacji, wytrwałe bunty przeciw władzy itp.), coraz dobitniej ukazuje sam siebie jako siłę konstytuującą.

Tym samym szkicowana w *Rzeczy-pospolitej* obiektywna topografia mapująca przeszkody, których przezwyciężyć nie potrafi stabilizująca władza kapitalistyczna we współczesności, jest kompletna.

*Nota bene*, z filozoficznego punktu widzenia w paragrafach drugim i trzecim testowaliśmy i rozwijaliśmy współczesną niemożność kapitału – zestawionego z żywą, kognitywną pracą i postkolonialnym



oporem – do ostatecznego spełnienia procesu wyzysku, czyli prawdziwego urzeczywistnienia kapitalistycznej dominacji. Koniec dialektyki nie jest już w tym wypadku abstrakcyjnym momentem, lecz fenomenologiczną determinantą. Wychodząc od nieodwracalności tej zmiany, terażniejszość uzyskuje nowy horyzont podmiotowości: pojedynczość jest przypadkiem, różnicą, autonomią, oporem i – dlatego też – władzą konstytuującą.

#### 4.

Zajmiemy się obecnie podmiotowymi urządzeniami w nowych politycznych warunkach współczesności: oto pierwszy krok.

Na polu biopolityki działanie przejawia się jako *produkcja podmiotowości*. Co to jednak znaczy? Zgodnie z zakresłonymi powyżej przesłankami, produkcja podmiotowości oznacza ekspresję form życia i właściwy im proces produkcji oraz pomnażania wartości dobra wspólnego. Zobaczyliśmy, jak produkcja form życia może dziś zachodzić wyłącznie w domenie tego, co wspólne. Jedynie ono bowiem jest formą/treścią konstytuujących działań. Nic dziś nie może zostać ukonstytuowane, jeśli to, co wspólne, nie przypisze znaczenia pojedynczościom, a te – temu, co wspólne. Jednak jeśli tym miałyby być produkcja podmiotowości – pomnażaniem wartości wspólnego życia, całokształtu jego form, poczynając od edukacji, zdrowia, pokoju społecznego, zabezpieczenia dochodu i reprodukcji, urbanizmu i całej reszty – wytwarzałyby ona wówczas przestrzeń kontestowania biowładzy i kapitalistycznych prób subsumowania i wyzyskiwania wspólnych produktów życia. Antagonizm biowładzy i biopolitycznych władz [*potenze*] jest tu otwarty i istnieje tu tendencja do definiowania produkcji podmiotowości jako *exodusu od kapitału* – biopolitycznego działania jakim jest *exodus* od artykulacji biowładzy.

#### Czy możemy więc zdefiniować *exodus* jako proces odzyskiwania dobra wspólnego?

By odpowiedzieć na to pytanie, wprowadzimy w ruch Spinozjańską maszynę. Dla Spinozy produkcja podmiotowości jest rozwijaniem procesu, który prowadzi od zmysłowego *conatus* do racjonalnego *amor*,

i pretenduje do przedstawiania się jako wytwarzanie tego, co społeczne. Chodzi jednak o coś więcej, dla Spinozy jest to także *przemiana tego, co społeczne, w to, co wspólne*. Innymi słowy, produkcja podmiotowości, która integruje i wzbogaca kooperacyjną produkcję tego, co społeczne, może stać się produkcją tego, co wspólne, jeśli tylko narzuca radykalne i oddolne demokratyczne zarządzanie społeczeństwa.

Zestawieni ze Spinozjańską produkcją tego, co wspólne, która jest wewnętrzną i potężną alternatywą dla nowoczesności, musimy sobie przypomnieć, jak powstały hegemoniczne kategorie „tego, co prywatne”, i „tego, co publiczne”. Kategorie te utworzono na bazie pojęcia pracy. Dla Locke’a to, co prywatne, jest określeniem pojedynczego przywłaszczenia sobie efektów pracy wykonanej przez jednostkę: prywatne jest „tym, co własne”, zakreślonym w prawniczej formule jako „własność prywatna”.

W kulturze nowoczesności pojęcie tego, co publiczne, operuje wewnątrz dokładnie tych samych parametrów. Fakt, że jest to paradoks, nie czyni owego pojęcia mniej wydajnym: to, co publiczne, alienuje to, co w nim „własne”, by chronić i strzec jego istoty. Pojęcie czyjejs „własności” jest w równej mierze podstawą pojęcia tego, co publiczne. Zafalszowania współczesności tkwią w niemal permanentnym definiowaniu na nowo dwóch pojęć, które korespondują z dwoma sposobami zawłaszczania dobra wspólnego, uciekając się do kategorii „tego, co prywatne” i „tego, co publiczne”. W pierwszym wypadku przyjmuje to formę własności lub – jak pisał Rousseau o pierwszym człowieku, który stwierdził „*ceci est a moi*” – jest to indywidualne przywłaszczenie tego, co wspólne, wywłaszczenie wszystkich innych jednostek. Obecnie własność prywatna jest negacją wspólnych praw istot ludzkich do czegoś, co może być wytworzone jedynie dzięki ich współpracy. Przejdźmy do drugiej kategorii. Stary dobry Rousseau był tak wrogi własności prywatnej, że przemienił ją w źródło wszelkiej korupcji i ludzkiego cierpienia, jednak gdy przeszedł do tego, co publiczne, dosłownie stracił głowę. Problem umowy społecznej jest problemem nowoczesnej demokracji: własność prywatna przyczynia się do wzrostu nierówności, jak jednak należeć system polityczny, w którym wszystko, skoro należy do każdego, nie należy do nikogo konkretnego? Tym,

co publiczne, jest to, „co należy do nikogo”, do każdego i nikogo, lub to, co należy do państwa. Ale państwo nie jest tym, co wspólnie produkujemy, ani też tym, co my sami wymyślamy i organizujemy jako dobro wspólne. Państwo odwołuje się do naszej tożsamości oraz naszej natury i na nie przenosi pojęcie wspólnego dobra. To, co wspólne, nie należy więc już dłużej do nas. *Być* nie oznacza *mieć*. Zaprzeczanie tego, co wspólne, przez państwo odbywa się pod hasłem publicznego zarządzania, delegacji, publicznej reprezentacji, ale w rzeczywistości nie jest to nic innego niż tworzenie i usprawiedliwanie kolejnej formy alienacji.

To, co publiczne bazuje więc wciąż na pojęciu „tego, co własne”, ale czyni je ogólnym. To, co publiczne, spoczywa na Jedności, rozumianej jako organiczny układ jednostek. To, co publiczne jest tożsamością tego, co prywatne, i tym samym zmierza głęboko w stronę ideologii liberalnej, tkwi na szczycie jej najbardziej tradycyjnej formy.

*Pojęcie dobra wspólnego* buntuje się przeciw temu, co prywatne, i jego subsumowaniu pod to, co publiczne, stając się tym samym urządzeniem radykalnego demokratycznego zarządzania wszystkim, co wchodzi w skład struktury społecznej aktywności, wzajemności jednostek, współpracy pojedynczości i wolności wytwórców. To, co wspólne, jest zaprzeczeniem „tego, co własne”. Dzieje się tak dzięki rozpoznaniu, że jedynie współpraca pojedynczości tworzy to, co społeczne, i jedynie ich wspólne zarządzanie zabezpiecza jego ciągłą odnowę.

Wyraźnie następuje tu porzucenie tradycyjnego politycznego reformizmu opierającego się na idei, że jednostki i/lub grupy progresywnie odzyskują bogactwo poprzez ciągłą mediację na polu stosunków kapitału.

Kondycja, w której przyszło nam się znaleźć, jest nowa i wymaga nowej metody: „marszu wolności”.

Marsz ten jest ufundowany i rozwijany przez biopolityczne urządzenia, które tworzą dobro wspólne. Jest to ryzykowny, ale ontologicznie określony projekt. Jedyłą gwarancją jego rozwoju jest ciągłe, pełne nacisku i konstytuujące bojowe zaangażowanie podmiotowości, wielości pojedynczości. Tu sama definicja „bycia wielością” i bezwzględna konieczność „tworzenia wielości” zderzona zostaje z trudnościami, ale i szansami budowania i tworzenia dobra wspólnego.

Pojawia się tu kolejne pytanie: jak możemy zrozumieć sposób, w jaki niezależność żywej pracy rozwijana jest w różnym stopniu wobec uzależnienia, pod którego władaniem – przynajmniej w tej fazie przejścia – wciąż efektywnie pozostaje? Lecz czyż nie znajdujemy się już pod drugiej stronie przejścia? Oczywiście, ale nie poza rewolucyjnym przejściem, w którym konstytuująca władza pracy, jej *exodus*, mierzy się w dziele ontologicznej metamorfozy. Ciągłość i nieciągłość muszą być zawsze definiowane na nowo. Kiedy mówiliśmy o hybrydyzacji „technicznego” i „politycznego” składu współczesnego proletariatu i o niemożności opisanego go w terminach bezpośrednich powiązań czy izomorficznych korespondencji, napomknęliśmy już o owych procesach metamorfozy. Obecnie jednak musimy być bardziej precyzyjni i podkreślić, że ta zmiana jest kluczowa także z punktu widzenia politycznego działania. *Exodus* nie oznacza jedynie dystansowania się, lecz także *przekraczanie*, a dystans jest częstokroć budowany właśnie w procesie przekraczania: *exodus* jest zawsze przechodni lub przejściowy, i, co więcej, im bardziej taki jest, tym bardziej jest też konstytuujący. W świetle powyższych przesłanek pojmować należy zarówno *ontologiczną nieodwracalność* właściwego współczesności wielościowego przebiegu żywej pracy, jak i proces tworzenia dobra wspólnego, który przebieg ów za sobą pociąga.

Przełożył Piotr Jakubowski

\* A. Negri, *Alla ricerca del Commonwealth* [@:] <http://eipcp.net/transversal/0811/negri/it> (dostęp: 20 XII 2011)

**ANTONIO NEGRI** (ur. 1933) – włoski filozof i działacz polityczny, wykładał m.in. na Uniwersytecie w Padwie, École Normale Supérieure w Paryżu oraz Université de Paris VIII. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych brał czynny udział w działaniach na rzecz włoskiego ruchu robotniczego (jako współzałożyciel Potere Operaio i Autonomia Operaia Organizzata). W roku 1979 roku został osadzony w więzieniu jako podejrzany o współudział w porwaniu i zamordowaniu przez Czerwone Brygady premiera Włoch, Aldo Moro. W roku 1983 opuścił więzienie dzięki mandatu poselskiemu i wkrótce zbiegł do Francji. Po powrocie do Włoch, w latach 1997-2003 dokończył odbywanie skróconej kary. Autor m.in. *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse* (1979), *Les Nouveaux espaces de liberté* (1985, wspólnie z Félixem Guattarim), *Il lavoro di Giobbe: il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano* (1990), *Powrót. Alfabet biopolityczny* (2002, polskie wydanie 2006, rozmowa z Anne Dufourmentelle), *Goodbye Mr Socialism* (2006, polskie wydanie 2008, rozmowa z Rafał „Vavolim”

Scelsim), *In Praise of the Common* (2009, razem z Cesarem Casarino) oraz czterech książek napisanych wspólnie z Michaeliem Hardtem: *Labor of Dionysus: a Critique of the State-form* (1994), *Imperium* (2000, polskie wydanie 2005), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (2004), *Commonwealth* (2009, polskie wydanie w przygotowaniu 2012).

Dane adresowe autora:

Antonio Negri  
a.negri@free.fr  
Université Paris-VIII Vincennes-Saint Denis  
2 rue de la Liberté  
93526 Saint-Denis, France

Cytowanie:

A. Negri, *W poszukiwaniu Commonwealth*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr4\\_2011\\_Commonwealth/01.Negri.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/01.Negri.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Antonio Negri

**Title:** In the search of *Commonwealth*

**Summary:** The contemporaneity has been redefined, the transition has happened. Symptoms of its end were as follows: redefinition of the concept of democracy, crisis of the classic notion of value and the failure of U.S. unilateralism. Objective determinants of the new order – arising from the crisis of sovereignty – are grounded in the separation of legitimacy and effectiveness. The constituent power is redefined as immanent tool for ordering actions. On the one hand, the biopolitical structure of reality nowadays enters the conflict with the old concept of law, on the other, it dislocates the relation between technical and political composition of the labor force. A loss of a control over a new, socialized form of living labor by the power becomes paradigmatic for the contemporaneity. Worker doesn't contact with profit but rent, he stands in the front of “collective capitalist”, who is now a forger of the social work. In this situation, a constituent resistance is realized in a practice of exodus. The resistance becomes also a process of reclaiming the common. The common, which is opposed to the private, as well as to the public, becomes a dispositive of radical and democratic form of governance.

**Key words:** biopolitics – biopower – the common – exodus – sovereignty – singularity – cognitive labour – resistance – constituent power – governance – living labor