

ONTOLOGIE KOMUNISTYCZNE NOWOŻYTNOŚCI

MATEUSZ JANIK, MICHAŁ POSPISZYL

Pracy nad poniższym numerem *Praktyki Teoretycznej* towarzyszyło przekonanie, że pomiędzy XIV a XVII wiekiem w Europie doszło do szczególnego rodzaju sprzężenia porządku spekulatywnego i politycznego. Za punkt wyjścia obraliśmy zatem leżące u podstaw filozofii nowożytnej doświadczenie kryzysu. Choć ujęcie wczesnej nowożytności jako epoki kryzysu zyskało opinie bezpiecznego truizmu, to celem proponowanej przez nas perspektywy jest uwolnienie nowożytności od gładkiej dialektyki wpisującej nowe czasy w linearny ciąg kumulacji wiedzy, wolności czy postępującej sekularyzacji. Widzimy nowożytność przede wszystkim jako przestrzeń walk i antagonizmów: tak zablokowanych alternatyw, jak i podziemnych nurtów rekonfigurujących ostateczny kształt stosunków społecznych.

Nie chcieliśmy tym samym pisać kolejnej genealogii nowoczesnej filozofii politycznej ani szukać momentów fundujących wczesnokapitalistyczną logikę władzy. Tym, co interesowało nas przede wszystkim, były praktyki oporu, mniejszościowe, często wyparte i marginalizowane sfery życia zajmowane przez pozbawioną reprezentacji wielość, lub heretyckie próby ukonstytuowania alternatywnych obiegów wiedzy i sposobów społecznej organizacji. Jednocześnie zależało nam na prezentacji tekstów będących czymś więcej niż rekonstrukcją wypartej narracji na temat nowożytności. Chodziło nam o moment spotkania podający w wątpliwość faktyczność procesu historycznego, o wydarzenie, w którym dostrzec można było kontury innego świata.

Stąd obok prezentacji perspektywy błaznów i żebraków, chłopek i czarownic proponujemy również reinterpretację myśli tuzów męskiego panteonu nowożytnej filozofii – od Kartezjusza poprzez Hobbesa po Spinozę. Jak pokazują teksty Marty Olesik („Dualizm na skraju załamania nerwowego”) oraz Antonia Negriego (fragment książki *Descartes Politico*), kartezjanizm może być czytany nie tylko jako dyskurs ustanawiający nowożytny racjonalizm, lecz również jako próba spenetrowania doświadczenia kryzysu, który położył kres humanistycznej rewolucji renesansu. Marta Olesik przekonuje wręcz, że ów kryzys nie tylko nie zostaje przez Kartezjusza przekroczony, ale zagnieżdża się w samym centrum jego myśli stając się *spiritus movens* jego metody. W podobnym tonie wypowiada się również Negri, przyglądając się z bliska relacji pomiędzy metafizyczną spekulacją a polityczną transformacją, przypieczętowującą w XVII wieku kształt nowej ideologii łączącej interesy tronu i burżuazji.

Wychodząc z założenia, że odarty z historycznych okoliczności filozoficzny dyskurs staje się zbiorem pustych pojęć i abstrakcyjnych koncepcji, przedstawiamy je w kontekście wypartych czy zmarginalizowanych sposobów wytwarzania wiedzy. Taka perspektywa umożliwia odkrycie przestrzeni produkcji spekulatywnej nie tylko w jezuickich szkołach, na uniwersytetach czy w gabinetach wczesnokapitalistycznej burżuazji, ale na samym cielesno-materialnym dole epoki: wśród chłopek, heretyków, czarownic, ludowych libertynów. Jak przekonuje Carlo Ginzburg w eseju o siedemnastowiecznym błaznie i gorzelniku Costantino Saccardino, ta oddolna produkcja wiedzy nie tylko wyrastała z podobnych doświadczeń co prace Tommaso Campanelli, Galileusza, Bacona czy Kartezjusza, ale rozmachem i oryginalnością koncepcji mogła dorównywać filozoficznym gigantom epoki.

Skondensowany w historii Saccardino proces staje się w artykule Marka Woszcza („Eliasz nauk. Apokaliptyka, paracelsjańska mistyka przyrody i narodziny nowoczesności”) przedmiotem panoramicznej analizy narodzin nowoczesnej nauki. Przedstawiona w dwóch obszernych esejach historia nowożytnej mistyki przyrody daje odpór co najmniej kilku obiegowym opiniom na temat relacji między religią, nauką i polityką, rozwoju historycznego czy postępu nauki. Woszcze nie tylko przekonująco ukazuje ścisłą łączność wszystkich tych (później odseparowanych) dziedzin, ale nade wszystko wskazuje na niezwykle produktywny (naukowo, religijnie i politycznie) charakter tej współpracy. W efekcie otrzymujemy obraz powstawania nowożytnej nauki nie tyle uzupełniony (ciągle w powierzchownym, linearnym kluczu) o okultystyczne zainteresowania Keplera czy Newtona, ale wchodzącą w same trzewia epoki opowieść o polityczno-naukowo-teologicznych hybrydach napędzanych pragnieniem odkrycia innej religii, wyzwolonej z katolickich dogmatów nauki czy nowego egalitarnego porządku społecznego. Nic dziwnego, że stojący w centrum tej ontologiczno-politycznej rewolty materializm Paracelsusa spotka się z gwałtowną odpowiedzią zarówno armii związkowych (wypędzających z Salzburga niemieckiego uczonego walczącego u boku chłopskich rewolucjonistów), palących paracelsjańskie pisma luterzańskich i katolickich

inkwizytorów, jak i cenzurą ogarniętych scholastycznym dogmatyzmem uniwersytetów. Jak pokazuje Woszczek, a także sam Giordano Bruno w przygotowanym przez nas tłumaczeniu *Osta kyleńskiego*, ta bezwzględna dla uznanych autorytetów nowa ontologia stawiała na głowie uświęconą przez Kościół filozofię: chciała ona bowiem źródło życia i zmiany wiedzieć nie tyle w transcendentnym Bogu, co w samej autonomicznej naturze. Dokonująca się wówczas transformacja nie była podyktowana żadną sekularyzacyjną kruczają nowożytnych materialistów, lecz stanowiła zasadę nowej teologii, w której centrum znajdzie się kluczowa – dla Bruno i Paracelsusa – interpretacja Inkarnacji. Obaj w radykalnie heterodoksyjnym geście utożsamia bowiem materię pierwszą z wcielającym się Chrystusem. Zgodnie z tym ujęciem wyklęta (przez scholastyków) *materia prima* nie jest już żadną – dopiero aktualizowaną – bierną możliwością, ale zyskuje status tętniącej życiem ekspresji, ściśle związanej z kreacyjnym logosem pojawiającym się w prologu Ewangelii Jana.

Późnośredniowieczne zapowiedzi tych walk w eseju „Anomiczni żonglerzy. Ciało polityczne i późnośredniowieczna maszyna antropologiczna” analizuje także Michał Pospiszyl, który reinterpretuje formułowaną od XI do XIV wieku koncepcję Kościoła jako ciała mistycznego właśnie przez pryzmat teologicznej i politycznej reakcji na materialność wcielenia. Choć fakt boskiego stawania się mięsem (jak należałoby przekładać łacińskie *incarnatio*) spotka się z niemal natychmiastową reakcją ortodoksyjnych teologów, zastępujących historię Jezusa otaczającego się masą żebraków, prostytutek i trędowatych obrazem ubranego w cesarski kostium Pantokratora, to dopiero wraz z nadejściem kryzysu średniowiecznego porządku władzy konserwatywna interpretacja Wcielenia znajdzie ściśle polityczne zastosowanie. Wówczas Kościół nie tylko ogłosi się ciałem mistycznym, ale w kolejnych papieskich bullach i dekretach skonstruuje mechanizm bezwzględnego oczyszczania swojego politycznego ciała z Żydów, heretyków, zwierząt czy przestępców, a w ogromnej mierze także z kobiet i chłopów. Wykluczając i animalizując każdy przejaw wynaturzenia, bezskutecznie próbowano zapobiec wybuchom kolejnych heterodoksyjnych inkarnacji.

Klasowych i religijnych walk o przekształcenie czy zniszczenie Kościelnego ciała politycznego dotyczy także publikowany przez nas fragment głośnej pracy Silvii Federici *Caliban and the Witch*, w której włoska badaczka konfrontuje żywą historyczną analizę z obecnymi również na gruncie marksizmu przesądami na temat postępu, nowoczesności oraz intensywności walk toczonych przez przedkapitalistyczne masy. Zarówno Pospiszyl, jak i Federici starają się zdać sprawę z obrazu średniowiecza jako epoki, w której hegemonii Kościoła daleko do pełnego domknięcia, a niezliczone bunty, wystąpienia chłopskie, sabotaże czy protomaterialistyczne herezje skutkują tyleż wytworzeniem lokalnych alternatyw, co wydatnym wpływem na dokonujący się od XIV wieku upadek ówczesnego systemu hierarchii i władzy.

Proponowana przez nas perspektywa pozwala zatem wpisać w dyskurs filozoficzny historię pisaną i tworzoną „od dołu”, nie sprowadzając jej jednocześnie do historii z marginesu „rzeczywistych” procesów dziejowych. Pojęciowa artykulacja takiej perspektywy oznacza nie tylko zmianę przedmiotu dociekań, lecz również sposobu formułowania problemów i pytań. Z punktu widzenia ontologii politycznej interesuje nas nie tyle to, w jaki sposób reprodukowany jest stan faktyczny cechujący daną koniunkturę historyczną (społeczną, polityczną itd.), lecz raczej to, jak przebiega kompozycja ciała społecznego, jakim przekształceniom podlega, wreszcie jakie formy wiedzy i sposoby jej produkcji cechują określone sposoby organizowania zbiorowości.

Wgląd w to, przed jakimi wyzwaniem staje filozofia próbująca poważnie potraktować ów moment kompozycji wyzwalający lub tamujący produktywności ciała, daje tekst Louisa Althussera „Podziemny nurt materializmu spotkania”, którego obszerny fragment publikujemy w poniższym numerze. Autor *W imię Marksa* próbuje przedstawić materialistyczną tradycję filozoficzną jako zdolną do uchwycenia momentu spotkania, w trakcie którego dochodzi do ustanowienia określonej historycznie całości. Śledząc między innymi teksty Machiavellego, Spinozy czy Rousseau, Althusser szuka sformułowań celujących w nierozstrzygalność wydarzenia spotkania, pokazując, że cechująca je tendencja jest wynikiem przypadku i zawsze dopiero retroaktywnie konstytuuje się jako konieczna – to właśnie ta retroaktywność stanowi moment otwarcia dla prób podważenia logiki procesów historycznych, których przykłady pojawiają się w poniższym numerze. Opisywana przez Althussera koncepcja przygodnego zdarzenia jest ważnym punktem odniesienia także dla tekstu Mateusza Janika, w którym rekonstruowane są złożone losy pojęcia demokracji w pracach Hobbesa i Spinozy. W swoim artykule Janik wychodzi od – przyjmowanego początkowo przez obydwu omawianych autorów – prymatu tego, co wspólne w politycznej organizacji bytu społecznego, aby prześledzić dwie fundamentalne dla nowożytnej myśli politycznej sposoby reakcji na konstytutywny i ontyczny wymiar demokratycznej wspólnoty.

To w esejach Althussera i Janika prawdopodobnie najsilniej wyartykułowane zostaje założenie, z którym przystępowaliśmy do pracy nad tym numerem. Antagonizmom konstytuującym nowożytność chcieliśmy się przyglądać z perspektywy pojęcia komunizmu, które nie daje się zredukować ani do skojarzeń z XX-wiecznym ustrojem politycznym, ani z millenarystycznym celem w historiozoficznym pochodzie ludzkości. Przez komunizm rozumiemy tu przede wszystkim ontycznie rozumianą *communio*, stanowiącą minimalny warunek możliwości wszelkich stosunków społecznych, a być może bytu w ogóle. Jednocześnie nie proponujemy jednorodnej teorii, sprowadzającej do wspólnego mianownika wielości walk i perspektyw odwołujących się do takiej fundamentalnie pojmowanej wspólnoty. Wskazuje na to zawarta w sformułowaniu „ontologie komunistyczne nowożytności” liczba mnoga odsyłająca do praktyczno-teoretycznej *konstelacji*, w której kluczową rolę odgrywa

konstytutywna funkcja transindywidualnych relacji i związków organizujących materialne warunki istnienia bytu społecznego. Pozbawiona hierarchii ontologia stanowiła nie tylko przedmiot zainteresowania Spinozy, ale stała także u podstaw rewolt heretyckich w średniowieczu, w jej obronie wystąpią później Bruno, Paracelsus czy gorzelnik Saccardino. Chcieliśmy oddać im głos, pokazując przynajmniej kilka z zapalnych punktów nowożytności, w których widmo komunizmu obecne jest nie jako horyzont, lecz jako realizująca się tu i teraz możliwość innego życia.

CYTOWANIE: Janik, Mateusz, Pospiszyl, Michał, 2016. Ontologie komunistyczne nowożytności. *Praktyka Teoretyczna* 1(19): 8-12.

DOI: 10.14746/prt.2016.1.0