

NR 3/VI/2013
ISSN 2081-8130

praktyka
teoretyczna



PO KAPITALIZMIE

Hann/Hudis/Marzec/McLaughlin/Piskata/Pluciński/
Pobłocki/Ratajczak/Rostkowska/Sadzik/Sawczyński/Smith/
Szadkowski/Ślosarski/Zysiak

praktyka }
teoretyczna }

PO KAPITALIZMIE

Praktyka Teoretyczna

ISSN: 2081-8130

Pismo naukowe dostępne on-line, poświęcone filozofii polityki i krytycznym naukom społecznym

Nr 3(9)/2013 – Po kapitalizmie

Redaktorzy numeru: Piotr Juskowiak, Michał Pospiszyl

Tłumaczenia: Jakub Alejski, Kamila Grześkowiak, Dorota Szczepaniak, Bartosz Wiśniewski

Zespół Redakcyjny: Joanna Bednarek, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Mateusz Karolak, Agnieszka Kowalczyk, Wiktor Marzec, Kamil Piskała, Michał Pospiszyl, Krystian Szadkowski (redaktor naczelny), Maciej Szlinder, Bartosz Śłośarski (sekretarz), Anna Wojczyńska, Rafał Zawisza.

Współpraca: Joanna Aleksiejuk, Luis Martínez Andrade, Jędrzej Brzeziński, Ela Dajksler, Paweł Kaczmarski, Piotr Kowzan, Piotr Kozak, Maciej Mikulewicz, Jason Francis McGimsey, Piotr Płucienniczak, Mikołaj Ratajczak, Michał Rauszer, Eliaz Robakiewicz, Tomasz Skoczylas, Agata Skórzyńska, Jan Smoleński, Katarzyna Szaniawska, Oskar Szwabowski, Agata Zysiak.

Rada Naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Utrecht University), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Leszek Koczanowicz (Szkola Wyższa Psychologii Społecznej), Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Università di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Uniwersytet Jagielloński), Tomasz Szkudlarek (Uniwersytet Gdański), Jacek Titenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler-Janiszewska (Szkola Wyższa Psychologii Społecznej).

Korekta: Anna Wojczyńska

Proofreading: Karolina Kolenda

Skład: Robert Król

Projekt okładki: Marek Igrkowski

Wersję pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie www.praktykateoretyczna.pl

Wydawca

Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych“ UAM

Collegium Maius

ul. Fredry 10, 60-701 Poznań

E-mail: ppguam@amu.edu.pl

Numer wydany we współpracy z Galerią Sztuki Współczesnej „Bunkier Sztuki”

Adres Redakcji

„Praktyka Teoretyczna“

Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych“ UAM

Collegium Maius ul. Fredry 10, 60-701 Poznań

E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Poznań 2013

PRAKTYKA TEORETYCZNA 3(9)/2013
 PO KAPITALIZMIE

Spis treści:

Praktyka Teoretyczna „Po kapitalizmie” jako kierunek i efekt walki klasowej | 7

PO KAPITALIZMIE

Aneta Rostkowska O projekcie „po kapitalizmie” | 15

Peter Hudis Yes, There Is An Alternative And It Can Be Found
in Marx | 19

Paul McLaughlin Rethinking the Alternative to Capitalism | 49

Krystian Szadkowski Postoperaistyczne lektury Marksowskiego Fragmentu
o maszynach w świetle krytyki | 63

Piotr Sadzik Jean-Luc Nancy i polityka. Komunizm a Rozdzielona
wspólnota | 111

Przemysław Pluciński Miejskie (r)ewolucje. Radykalizm retoryki a praktyka
reformy | 133

Piotr Sawczyński Meszasz na wysypisku albo soteriologia śmiecia | 160

KLASY DZISIAJ?

Chris Hann Still an awkward class: Central European post-peasants
at home and abroad in the era of neoliberalism | 177

Neil Smith Co się stało z klasą? | 199

Kacper Pobłocki Learning from Manchester: Uneven Development,
Class and the City | 237

VARIA

Agata Zysiak,
Kamil Piskała Świątynia nauki, fundament demokracji czy fabryka
specjalistów? Józef Chałasiński i powojenne spory o ideę
uniwersytetu | 271

Mikołaj Ratajczak Genealogia biopolityki: biologia państwa | 299

RECENZJE I OMÓWIENIA

Kamil Piskała Dwie dusze socjaldemokracji | 337

Bartosz Ślosarski Czerwony horyzont marzeń | 351

Krystian Szadkowski Uniwersytet jako przestrzeń modulacji i molekularnego
oporu | 361

Wiktor Marzec Neoliberalism as big pipeline network | 375

Table of Contents:

Theoretical Practice	„Post-capitalism” as a Direction and Effect of Class Struggle
	PO KAPITALIZMIE
Aneta Rostkowska	On <i>Post-Capitalism</i> Project
Peter Hudis	Yes, There Is An Alternative And It Can Be Found in Marx
Paul McLaughlin	Rethinking the Alternative to Capitalism
Krystian Szadkowski	Post-operaist Readings of Marxian ‘Fragment on Machines’ in the Light of Their Critiques
Piotr Sadzik	Jean-Luc Nancy and Politics. Communism and <i>Inoperative Community</i>
Przemysław Pluciński	Urban (R)evolutions. Radical Rhetoric versus Reformist Praxis
Piotr Sawczyński	Messiah at the Landfill, or Soteriology of Garbage
	KLASY DZISIAJ?
Chris Hann	Still an awkward class: Central European post-peasants at home and abroad in the era of neoliberalism
Neil Smith	What Happened to Class?
Kacper Pobłocki	Learning from Manchester: Uneven Development, Class and the City
	VARIA
Agata Zysiał, Kamil Piskała	A Temple of Knowledge, a Foundation of Democracy or an Expert’s Factory? Józef Chałasiński and the Postwar Discussion about the Idea of University
Mikołaj Ratajczak	Genealogy of Biopolitics: The Biology of the State
	RECENZJE I OMÓWIENIA
Kamil Piskała	Two Souls of Social Democracy
Bartosz Śłosarski	Red Horizon of Dreams
Krystian Szadkowski	University as a Space of Modulation and Molecular Resistance
Wiktor Marzec	Neoliberalism as big pipeline network

PRAKTYKA TEORETYCZNA

„Po kapitalizmie” jako kierunek i efekt walk klasowych

Kapitalizm nigdy sam z siebie nie upadnie. Trzeba go w tym celu popchnąć. Akumulacja kapitału to proces bez końca. Chyba że położy się mu kres. Klasa kapitalistyczna nigdy z własnej woli nie odda władzy. Należy ją z niej wywłaszczyć.

D. Harvey, *The Enigma of Capital, and the Crises of Capitalism*

Kapitalistyczne *intermezzo* nie będzie trwało wiecznie. Zdanie, które mogło niegdyś wydawać się truizmem nawet dla ekonomisty głównego nurtu, dzisiaj brzmi raczej jak magiczne zaklęcie. To jeden z przejawów współczesnego zakazu myślenia, ideologicznej blokady sprawiającej, że łatwiej nam wyobrazić sobie koniec świata, niż zmianę skomplikowanej i niemającej zewnątrz, ale jednak niejednorodnej i historycznie przygodnej formacji społeczno-gospodarczej. Refleksja nad tym, co **po kapitalizmie**, w czasach gdy w żywej społecznej pamięci nie ma już nawet, jak się zdaje, miejsca na to, co **przed**kapitalistyczne, musi się przecież wydawać przedsięwzięciem absurdalnym. Zaś każdy i każda podejmujący się tego zadania powinien dziś słusznie wzbudzać poważne podejrzenia. Nie bacząc na to, co bardziej liberalni myśliciele na globalnej lewicy przesuwały się od rozgrzewającego debaty drugiej Międzynarodówki pytania o to, czy krach kapitalizmu jest nieuniknioną konsekwencją wpisaną w jego niemal nieograniczony rozwój do smutnej konstatacji, że jest on ledwie rodzajem nieustannie przesuwanego horyzontu

umożliwiającego nie tylko utrzymywanie przy życiu samego systemu, ale i jego ciągłą ekspansję. Przyglądając się tego rodzaju jałowemu wnioskowi, nie mamy dziś żadnej wątpliwości, że alternatywy dla obecnego systemu produkcji i podległego mu porządku politycznego muszą być i są wykonywane w ramach konkretnych ruchów protestu i oporu.

Przypomina nam o tym Karol Marks, którego być może najważniejszym zdaniem w dorobku kilkudziesięcioletniej aktywności teoretycznej było to otwierające *Manifest komunistyczny* i mówiące, że historia wszystkich społeczeństw jest historią walk klasowych. Wydaje się, że dopiero w jego perspektywie rozjaśnia się kwestia narodzin, ewolucji i możliwego upadku porządku ekonomiczno-społecznego opartego na alienacji pracy, wycisku i akumulacji kapitału. Choć można odnieść wrażenie, że zdanie to jest młodzieńczym lapsusem, ponieważ do czasu jego wygłoszenia niemiecki filozof ograniczał się niemal wyłącznie do naukowej analizy praw, jakimi rządzi się kapitalizm, to wydaje się, że przy stosunkowo niedużym nakładzie interpretacyjnej wnikliwości bardzo łatwo dostrzec, że stałym, chociaż rzadko wypowiedzanym elementem tych technicznych analiz pozostaje właśnie walka klasowa. Podążając Marksowskim tropem, sądzimy, że dopiero polityczna, klasowa analiza kapitalizmu wyznacza podstawę krytycznej i materialistycznej praktyki teoretycznej. Co więcej, uważamy, że nie istnieje obojętny politycznie i klasowo sposób produkcji wiedzy, a wszelki wysiłek poznawczy musi uwzględniać swoją własną nieprzejrzystość i nieneutralność pozycji, z których jest podejmowany. Zrozumienie tego faktu to pierwszy krok na drodze do realizacji praktyczno-teoretycznego zadania, polegającego na nieustannym objaśnieniu walk i marzeń epoki, w ścisłym porozumieniu i nierozzerwalnym związku z doświadczeniem i warunkami egzystencji miliardów wyczekujących jej ludzi. Ten demokratyczny model produkcji wiedzy został wypróbowany m.in. w trakcie kolejnych antykapitalistycznych okupacji przestrzeni publicznych, czy w poprzedzających je walkach zapatystów, alterglobalistów czy robotnic z włoskich fabryk. Przykłady tworzenia nowych przestrzeni społecznych i odbywających się w ich ramach praktyk pozwalają dziś zrozumieć, czym miałyby być komunizm, opisywany przez Marksa i Engelsa jako „rzeczywisty ruch, znoszący stan obecny”, czyli praktyczno-teoretyczna krytyka kapitalizmu i nowoczesnej republiki własności.

Przyjęcie optyki marksizmu i walk klasowych umożliwia nam zatem zupełnie inne ujęcie historii kapitalizmu, a także tego, co miałyby nadejść **po** nim. Umożliwia zrezygnowanie z liberalnej wizji nowoczesnej historii jako dialektycznego ruchu budowanego na utopijnej obietnicy mieszczańskiego społeczeństwa opartego na systemowo degradowa-

nych zasadach równości, wolności i braterstwa. Historia kapitalistycznej przemocy wobec chłopów, niewolników, zwierząt czy proletariuszek pokazuje, że zasady te do dziś w kapitalistycznej rzeczywistości pozostają pustymi frazesami, stanowiącymi jedynie retoryczną czy ideologiczną odpowiedź na wysuwane przez masy (*multitudo*) radykalne roszczenia. W tym sensie to właśnie masy stanowią właściwy, choć istniejący wyłącznie w walce i rzadko uzyskujący dyskursywną autoreprezentację podmiot historii. To dzięki tej walce, a nie oświeceniowej deliberacji udało się znieść niewolnictwo, feudalizm, prawne podporządkowanie kobiet. Jednakże każda z tych wygranych spraw pozostaje stale zagrożona powrotem starych form opresji, lub jej nowymi odsłonami – każda z walk trwa nieprzerwanie, póki jej barierę wyznaczają kapitalistyczne stosunki produkcji. Mylą się zatem niektórzy „marksściści” uważający, że komunizm mógłby być faktyczną realizacją liberalnych wartości. Jest dokładnie odwrotnie. To w wyniku radykalnych żądań klasy panujące zmuszone są do przywoływania wartości, przyjmując i modyfikując język emancypacji, w celu stłumienia społecznego niezadowolenia.

Interesujące nas „**po kapitalizmie**” nie wyznacza linearnego historycznego ciągu, dziejowego celu, czy gdzieś i kiedyś możliwego do osiągnięcia stanu. Staje się natomiast perspektywą radykalnej krytyki kapitalizmu ukształtowanego zawsze jako wypadkowa sił czy toczących się tu i teraz walk. W tym sensie nie istnieje gotowa teoria tego, co **po** kapitalizmie, istnieją jedynie konkretne walki sytuujące się zawsze naprzeciw zasad panującego systemu i wypracowujące nowe sposoby funkcjonowania umożliwiające *exodus* i czynną odmowę udziału w rzeczywistości społecznej opartej na hierarchii i przemocy. Po kapitalizmie wyznacza zatem immanentny ontologiczny horyzont każdej toczonej przeciwko kapitalizmowi walki, nie jest żadną nieskończone odsuwaną w czasie obietnicą, ale faktycznym oporem, zawsze wcześniejszym od próbującej go ujarzmić przemocy władzy. Pamiętać należy przy tym, że rewolucja komunistyczna – rozumiana w tym wypadku nie jako jednorazowy i niepozbawiony gwałtowności akt, a raczej całokształt następującego w różnych miejscach i w ramach wieloletniej perspektywy buntu – nie polega jedynie na zniszczeniu pasożytniczego systemu, ale również na długotrwałym, oddolnym produkowaniu rozwiązań odmiennych – nowych instytucji, modeli gospodarowania dobrem wspólnym czy absolutnie demokratycznych form podmiotowości. Alternatywny system produkcji i demokratycznego samorządzenia nie stanie się zatem faktem w ramach jakiegoś długo wyczekiwanego wydarzenia lub stopniowego reformowania rozwiązań pośrednich (państwowy socjalizm, socjaldemokracja w wersji skandynawskiej czy niemieckiej), a raczej

Po kapitalizmie wyznacza zatem immanentny ontologiczny horyzont każdej toczonej przeciwko kapitalizmowi walki, nie jest żadną nieskończone odsuwaną w czasie obietnicą, ale faktycznym oporem, zawsze wcześniejszym od próbującej go ujarzmić przemocy władzy.

w efekcie mozolnej, kolektywnej i ponadlokalnej pracy na rzecz jego urzeczywistnienia.

Zasługująca na swoje miano przyszłość **po kapitalizmie** znosić musi wszystkie wykorzystywane przez ten system formy zależności. Coraz wyraźniej zarysowujący się dziś horyzont komunistyczny czy też zachodzące w Ameryce Łacińskiej na naszych oczach *stawanie się* komunizmu są niewyobrażalne bez swego postkolonialnego, feministycznego, queerowego i posthumanistycznego wymiaru. Przekonują nas o tym zarówno wypowiedzi akademickich myślicielek i myślicieli, jak i głosy praktykujących niezgodę oraz budujących alternatywy. Komunizm, o który walczą i zaczynają urzeczywistniać globalne ruchy oporu, nie będzie zatem rewitalizacją żadnej z dotychczasowo projektowanych przez ortodoksyjnych marksistów czy praktykowanych dotychczas jego form. Przesuwając akcent z tego, co tożsamościowe, na to, co wspólne, jak również odchodząc od nowoczesności na rzecz alternowoczesności, dokonać musi praktycznego zniesienia najpoważniejszych ograniczeń dotychczasowej polityki lewicowej i dyskursu akademickiego, w tym nade wszystko antropocentryzmu, zachodniego etnocentryzmu i historycyzmu. Dopiero w takiej formie sprosta stojącym u jego podstaw w pełni realistycznym marzeniom, nadziejom i oczekiwaniom.

Proponowane przez nas spojrzenie na pokapitalistyczną rzeczywistość wiąże się też z porzuceniem klasycznych dystynkcji, w które wtłoczone są interpretacje nowoczesnej historii. Coraz trudniej jest utrzymać w mocy choćby podział na to, co naturalne i nienaturalne, ludzkie i nieludzkie, nie wspominając o tak podstawowych dla kapitalistycznej ideologii podziałach jak na to, co prywatne i publiczne, czy jednostkowe i zbiorowe. W czasach, gdy sama przyroda, wkręcona w tryby kapitalistycznej produkcji stawia coraz bardziej gwałtowny opór wobec panujących stosunków dominacji i wyzysku, gdy piekło przemysłowej hodowli zwierząt odkrywa przed nami coraz to wyższe poziomy brutalności, czas rozpisać na nowo układ sił w polu antykapitalistycznej walki. Antropocentryzm, wciąż dominujący w ramach krytyki kapitalizmu powoduje, że szukając nowych rozwiązań budowy bardziej sprawiedliwego, demokratycznego i różnorodnego świata, odtwarza się tradycyjną siatkę wykluczeń, stanowiących nieodłączny element reprodukcji stosunków panowania. Potrzebujemy radykalnego otwarcia granic narzuconych przez nowoczesność praktykom oporu.

Przyjęcie takiej antyhumanistycznej postawy pozwala zauważyć, że walka prowadzona przeciw władzy kapitału nad pracą, przeciw politycznej opresji, przeciw wszelkim formom nierówności i wykluczenia, zawsze wiązała się z ryzykiem bycia zepchniętym w obręb tego, co nie-

ludzkie, niecywilizowane czy nierozumne. Ludzka Czerni, dziki tłum, rozhisteryzowane kobiety, tępi mieszkańcy terytoriów kolonizowanych, roszczeniowi robote, bezmyślne zwierzęta: oto repertuar narzędzi „krytycznych”, od wieków używanych do depolityzacji i pacyfikacji sił podważających oczywistość władzy, jaką kapitał chce roztaczać nad wszystkim, co rzeczywiste.

Mamy nadzieję, że w poniższym numerze przynajmniej częściowo udało nam się naszkicować pole, w którym mógłby się spełnić najczarniejszy koszmar kapitału – powrót tego, co starał się on raz na zawsze wygnać poza obręb widoczności, powrót kosmatej wielości, dla której granice wyznaczają już tylko jej własne pragnienia.

Cytowanie:

Praktyka Teoretyczna, „Po kapitalizmie” jako kierunek i efekt walki klasowej, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktyka-teoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/00.Wstep.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)



po kapitalizmie



ANETA ROSTKOWSKA

O projekcie „po kapitalizmie”

Wyobraźmy sobie obszar, w obrębie którego do pewnej populacji dociera, że gromadzenie kapitału bez końca nie jest ani możliwe, ani pożądane, i w związku z tym wierzy ona, że inny świat nie tylko jest, ale musi być możliwy. W jaki sposób taka zbiorowość powinna wkroczyć na drogę ku innym rozwiązaniom? (...) Oczywiście, że to utopijne! Ale co z tego! Na nic innego nas nie stać.

David Harvey, *Enigma kapitału i kryzysy kapitalizmu*

Projekt „po kapitalizmie” (www.pokapitalizmie.blogspot.com) realizowany był w Galerii Sztuki Współczesnej w Krakowie od marca 2012 r. do października 2013 r. Zasadnicza jego idea zrodziła się podczas jednego z moich spotkań z Anną Bargiel i Cecylią Malik. Dotyczyło ono nowej przestrzeni, jaka powstała w naszej instytucji. Formułowane przez nas w toku dyskusji kolejne pomysły dotyczące jej zagospodarowania odrzucałyśmy z powodu braku wystarczających środków finansowych do ich realizacji. Doszliśmy zatem do wniosku, że należałoby stworzyć projekt na temat samej sytuacji braku pieniędzy na realizację projektów. I tak, wychodząc od szczegółowych rozważań, doszliśmy do wizji działania mającego na celu ogólną refleksję nad kapitalizmem – generującym finansowe trudności systemem, w którym przyszło nam funkcjonować. Chodziło o zastanowienie się nad ewentualnymi możliwościami udoskonalenia tego systemu, bądź też zastąpienia go

innym. Towarzyszyło nam przekonanie, że taka instytucja, jak Bunkier Sztuki powinna reagować na zmiany zachodzące w jej otoczeniu, odnosić się do aktualnych problemów społeczno-politycznych, a także eksperymentować z nowymi formatami pracy z publicznością. Szalone pomysły realizowania całego przedsięwzięcia metodą handlu wymiennego (np. udzielanie korepetycji przez pracowników Bunkra w zamian za świadczenia na rzecz projektu, czy też płacenie za wykłady wyłącznie artykułami pierwszej potrzeby pozyskanymi od sponsorów) dość szybko zostały porzucone jako nierealne, a także niepotrzebne – pewne, choć bardzo skromne środki finansowe jednak się znalazły. Ważną inspiracją dla projektu były teksty Davida Harveya, a w szczególności jego książka *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Od początku całe przedsięwzięcie było realizowane we współpracy z Nowym Obywatelom, Nowymi Peryferiami i Stowarzyszeniem Doxotronica. Z osobami związanymi z tymi organizacjami konsultowałam tematykę projektu, przygotowywałam też niektóre wydarzenia. Ponadto wspieraliśmy się wzajemnie w zakresie promocji naszych działań. Tematykę całego przedsięwzięcia podzieliłam na cztery powiązane moduły: „miasto”, „teoria”, „sztuka” i „życie codzienne”.

Moduł „miasto” obejmował spotkania gromadzące zarówno aktywistów miejskich, jak i artystów zainteresowanych działaniami w przestrzeni publicznej. Ich celem było wsparcie krytycznej refleksji na temat przestrzeni Krakowa, między innymi w kontekście wpływu kapitalizmu na jej zmieniający się kształt (przykładem mogą być procesy gentryfikacyjne). Moduł ten od początku tworzyliśmy w konsultacjach z krakowskimi inicjatywami poświęconymi kształtowaniu przestrzeni miejskiej i kierującymi się ideą „prawa do miasta”. W jego ramach odbyły się spotkania na temat walki o Zakrzówek, komunikacji rowerowej i wizji ulicy Dietla jako bulwaru, wykład Andreea Billerta na temat rewitalizacji, a także konferencja poświęcona rzekom w mieście. We współpracy z pracownią k. stworzyliśmy przed Bunkrem Sztuki miejski ogródek, a sama pracownia zaprezentowała rezultaty działań założonej przez siebie Akademii Alternatywnej Architektury Krajobrazu. Ponadto udzieliliśmy wsparcia Inicjatywie Prawo do Miasta (której miasteczko, legalnie umieszczone na Rynku Głównym w Krakowie, zostało z niego po pewnym czasie usunięte) w zakresie umieszczenia na placu przed budynkiem Bunkra Sztuki namiotu z biblioteczką książek na temat partycypacji i budżetu partycypacyjnego. We współpracy z projektem Nowa Krupnicza zorganizowaliśmy otwarte konsultacje społeczne na temat zmiany charakteru ulicy Krupniczej w Krakowie. Temat partycypacji społecznej w kształtowaniu przestrzeni miasta był

następnie kontynuowany w ramach przygotowanej z Politechniką Krakowską wystawy i dyskusji poświęconym niezagospodarowanemu fragmentowi ulicy Karmelickiej w Krakowie.

Moduł teoretyczny obejmował kółko samokształceniowe, w ramach którego wygłaszano referaty na tematy związane z projektem oraz dyskutowano o książce Michaela Hardta i Antonio Negri *Rzecz-pospolita* przy wsparciu znawców tej problematyki (między innymi Ewy Majewskiej i Jana Sowy). Z inicjatywy Uniwersytetu Jagiellońskiego gościliśmy ponadto debatę z udziałem Roberto Esposito i Tadeusza Sławka. W dniach 7-8 grudnia 2012 roku zorganizowaliśmy natomiast konferencję „po kapitalizmie. od egoizmu do wspólnoty” (z której część referatów została opublikowana w tym numerze „Praktyki Teoretycznej”). W skład komitetu organizacyjnego weszli poza mną: dr Katarzyna Guzczalska (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie), dr Krzysztof Poślajko (Nowe Peryferie, Uniwersytet Jagielloński), Michał Pospiszyl (Praktyka Teoretyczna), dr Paulina Szkudlarek, Krzysztof Wołodźko (Nowy Obywatel), Michał Zabdyr-Jamróż (Doxotronica, Uniwersytet Jagielloński) oraz Tomasz Leśniak (Krytyka Polityczna). Wygłoszono 31 referatów, a gościnie wystąpił (na Skype) dr Krzysztof Nawratek. Ponadto odbyła się projekcja filmu Isabelle Fremeaux i Johna Jordana „Paths Through Utopia” oraz koncert Krakowskiego Chóru Rewolucyjnego. Konferencję zakończyło przygotowane przez Romana Dziadkiewicza wraz z przyjaciółmi całonocne wydarzenie performatywne „orgia na koniec świata (jaki znamy)”.

Moduł „życie codzienne” poświęcony był działaniom antykonsumpcyjnym, względnie promującym świadomą konsumpcję. Odbyły się między innymi warsztaty recyklingowe, zorganizowane we współpracy z Małym Klubem Bunkra Sztuki, oraz – dzięki wsparciu Katarzyny Lorenc i stowarzyszenia MitOst – wakacyjny cykl „życie codzienne po kapitalizmie”, w ramach którego zajmowaliśmy się między innymi bankami czasu, spółdzielniami i ekologicznym dizajnem. W 2013 roku odbyła się z kolei seria wydarzeń *Fanaberie Fashionfever Performance*, których tematyka sytuowała się na styku sztuki i mody. Festiwal objął instalację i warsztaty w Bunkrze Sztuki, a także performansy w przestrzeni miejskiej. Jego celem było wskazanie na możliwość partycypacyjnych procesów produkcji ubrań.

W ramach modułu „sztuka”, we współpracy z projektem *Sól*, wspierającym drobne zakłady usługowo-handlowe w Krakowie, zorganizowałam między innymi akcję Szymona Kobylarza w obronie jednej z krakowskich cukierni. Umieszczenie w jej witrynie obiektu, który stworzył artysta, było nie tylko próbą przepracowania historii miej-

sca, ale miało też pomóc w popularyzacji tematu przemian przestrzeni miejskiej (znikanie tradycyjnych zakładów rzemieślniczych) i promocji cukierni. W wakacje 2013 roku podjęłam współpracę z efemeryczną galerią Zbiornik Kultury. Wraz z kierującymi nią Mateuszem Okońskim oraz grupą Spirala zorganizowaliśmy liczne wystawy (nie tylko w Bunkrze Sztuki, ale i klubie Bomba, w specjalnie zbudowanym tam „white cubic”), spotkania, pokazy filmów, audycje radiowe i bazy. Wydaliśmy również serię zino’w, a także udostępniłmy teren przed galerią czytelni Krytyki Politycznej. Całość została doceniona przez lokalną redakcję „Gazety Wyborczej”, która przyznała Zbiornikowi nagrodę „Kulturalne Odloty” w kategorii „Miejsce Roku”. Warto podkreślić, że współpraca ze Zbiornikiem Kultury była de facto oddaniem części przestrzeni Bunkra Sztuki pod opiekę zewnętrznego kolektywu osób – nastąpiła zatem czasowa i częściowa demokratyzacja przestrzeni galerii. Działania Zbiornika udało się przedłużyć za sprawą cyklu wirtualnych wystaw sztuki wideo Wirtualny Zbiornik Kultury. Zachęcaliśmy naszą publiczność do częściowego uniezależnienia się od galerii poprzez organizację prywatnych, domowych wernisaży przy użyciu wypożyczanego przez nas rzutnika. Każda wystawa składała się z filmu, w którym kuratorka przedstawiała jej koncepcję oraz listy linków, pod którymi kryły się prace video.

Warto podkreślić, że projekt „po kapitalizmie” wpisał się w szereg wielu eksperymentalnych działań Bunkra Sztuki tworzonych w odpowiedzi na współczesną sytuację społeczno-ekonomiczną, między innymi projekt „Wymiary Utopii” jak i aktywistyczne wystawy Łukasza Surowca i Cecylii Malik.

W powyższym tekście wykorzystałam fragment tekstu napisanego przeze mnie do wydanej przez Muzeum Sztuki w Łodzi publikacji „Skuteczność sztuki” pod redakcją Tomasza Załuskiego.

Cytowanie:

A. Rostkowska, O projekcie „po kapitalizmie”, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/01.Rostkowska.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

PETER HUDIS

Yes, There Is An Alternative – And It Can Be Found in Marx

Although few questions are more important than whether a viable alternative to capitalism is possible, radical theory has tended to shy away from directly engaging the issue – even when the theoretical and practical cost of the claim that “there is no alternative to capitalism” is acknowledged. This essay argues that the barrier towards envisioning a viable alternative needs to begin by revisiting Marx’s critique of capitalism as well as his many criticisms of the socialist and communist tendencies of his time. Implicit in Marx’s critique of the logic of capital and the failure of radical theoreticians in his time to comprehend it is a specific concept of a post-capitalist society that today’s social movements neglect to their peril. By re-visiting Marx’s body of work in light of what it offers for envisioning life after capitalism, we may be able to grasp how deeply his work speaks to us today.

Keywords: Marx. Political Economy. Labor Time. Value Production. Post-Capitalism

Part I: The Aporias of the Present Political Moment

After enduring years, if not decades, of the claim by pundits on the Left as well as the Right that capitalism is here to stay, increasing numbers of people around the world are expressing a new level of anti-capitalist sentiment and agitation. This is due, in large part, to the realization that “actually existing capitalism” has little to offer humanity except decades of economic austerity, declining living standards, and massive environmental destruction. From the *indignados* of Spain to the mass protests in Greece, and from the Occupy Wall Street Movement in the U.S. to the growing labor unrest in China, new openings have emerged to challenge the ideological and practical dominance of capitalism as a global system.

Yet, as such protests unfold, what is lagging far behind is a clear articulation of the form of society needed to replace it. Simply reiterating the slogan “another world is possible”, as occurs so often today, hardly adds up to a convincing vision of a society that points beyond the limits of both “free market” capitalism and the failed “socialist” regimes that once competed with it for world dominance.

The depth of the problem in articulating an alternative is seen in how it applies even to those who complain about its absence. Slavoj Žižek has argued, “The sad fact that opposition to the system cannot articulate itself in the guise of a realistic alternative, or at least a coherent utopian project, but only takes the form of meaningless outburst, is a grave indictment of our epoch.”¹ Yet, he concludes, “we should not put too much energy into a desperate search for the ‘germs of communism’ in today’s society... to assert the dimension of the Event (of eternal Truth) in our epoch of contingency – is to practice a kind of Communism of *absconditus*.”² An alternative to capitalism is thus approached much as the neo-Platonists viewed the godhead – it can only be defined negatively, in terms of what it is not, since any effort to conceptualize its positive content is beyond the reach of mere mortals. This is a rather questionable approach, since all societies, real or imagined, are products of human activity. So why should it be beyond the ability of humanity to spell out more specifically the content of a possible post-capitalist society?

Surely, much of the difficulty of envisioning an alternative stems from the nature of capital itself. Although many social systems appear to be immutable (how many in the Middle Ages anticipated moderni-

1 Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously* (London: Verso, 2012), 54.

2 Ibid., 131.

ty?), capitalism has a striking ability to appear as the *ne plus ultra* of human history. This is because it is a system of value production, in which human relations take on the form of relations between things. Products of labor can only enter into a quantitative relation with one another if they share a common *quality*. The substance of their commensurability is abstract or homogenous labor. Abstract labor, the substance of value, makes it possible for products of labor to be universally exchanged. However, as Marx noted, “Value does not have its description branded on its forehead; it rather transforms every product of labor into a social hieroglyphic.”³ Since value can only show itself in a relation between one material entity and another, it appears that what connects products of labor – and increasingly people – is a quasi-natural property of the things themselves instead of a historically specific social relation of labor. Capitalism *has* to appear natural and immutable, precisely because it is a system of value production.

Yet one might object, didn't earlier generations face little difficulty in envisioning an alternative, as seen in the many socialist and communist movements that attempted to create a post-capitalist society? There is no question that important challenges to capitalism did emerge over the past two centuries. However, it is relatively easy to pose an alternative when it is defined in terms of the abolition of private property and the “free” market by an existing hierarchical state. That does not by itself, however, call into question the core of capitalism – the system of value production. And none of the putatively “socialist” or “communist” regimes, by their own admission⁴, abolished abstract labor, class domination, and the law of value. Indeed, the failure of the many revolutions of the past century to create a truly new society that transcends capitalism has solidified the view that there is no alternative to being subordinated to quasi-natural social “laws” that are outside of our control.

The extent of this problem can be seen by turning again to Žižek, surely one of the most creative and provocative of contemporary social critics. He writes:

3 Karl Marx, *Capital* Volume One, trans. by Ben Fowkes (New York: Vintage, 1977), 167.

4 In 1943 Stalin's theoreticians declared that the law of value – previously considered the cardinal principle of *capitalist* production – was an integral part of “socialist” Russia. See Raya Dunayevskaya, “A New Revision of Marxian Economics,” *American Economic Review*, Vol. 34, No. 3 (September 1944), 531-37; reprinted in *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism*, ed. and introduced by Peter Hudis (Chicago: News and Letters, 1992), 83-88.

For Marx, the question of freedom should not be located primarily in the political sphere proper [...]. The key to actual freedom rather resides in the network of social relations, from the market to the family, where the kind of change needed if we want genuine improvement is not political reform, but a change in the ‘apolitical’ social relations of production.⁵

Nevertheless, instead of going on to address the specific changes needed in these “apolitical social relations,” he bemoans the fact that today “what as a rule goes unquestioned [...] is the democratic-liberal framework” of contemporary politics. Indeed, he argues that Alan Badiou “hit the mark” with his comment, “Today, the enemy is not called Empire or Capital. It’s called Democracy.”⁶

This is odd indeed. First, the “democratic-liberal framework” of bourgeois democracy *is* widely questioned today – by Islamic fundamentalists, China’s statist bureaucrats, supporters of authoritarian regimes in Syria, Iran, and Venezuela, etc. Second, if democracy and not capital is the real enemy what is the point to critiquing the “apolitical” social relations of production? Žižek nevertheless continues with his emphasis on need for a “reinvented democracy beyond the multi-party representational system” – which, to him, is “the dictatorship of the proletariat”!⁷

For Marx, however, the “dictatorship of the proletariat” refers *not* to “apolitical social relations of production” but to a *political* form that exists *prior* to the emergence of a socialist or communist society.⁸ As Marx put it in the *Critique of the Gotha Program*, “Between capitalist and communist society lies the period of the revolutionary transformation of the one into the other. Corresponding to this is also a *political* transition period in which that state can be nothing but *the revolutionary dictatorship of the proletariat*.”⁹ Marx did not mean by the “dictatorship of the proletariat” the rule of a single-party state. *Nor did he refer to it as rule by a state at all in the conventional sense.* For Marx and Engels, the most outstanding exemplar of the dictatorship of the

5 Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, 86-87.

6 Ibid., 87.

7 Ibid., 88.

8 Marx made no distinction between socialism and communism in any of his writings; for him the terms were completely interchangeable. In the *Critique of the Gotha Program* he refers instead to a lower and higher phase of communism (or socialism). The notion that socialism and communism represent distinct historical stages was completely alien to Marx’s thought and only entered the lexicon of Marxism after his death.

9 *Critique of the Gotha Program*, in *Marx-Engels Collected Works*, Vol. 24 (New York: International Publishers, 1986), 95. My emphases.

proletariat was the Paris Commune of 1871, which “was a Revolution against the State itself, this supernaturalist abortion of society.”¹⁰ The dictatorship of the proletariat was for Marx a thoroughly expansive *democratic* form, which aspired for the “reabsorption of the State power by society.”¹¹

In a word, Marx understood the dictatorship of the proletariat as a political *transitional* form between capitalism and post-capitalism. It did not refer to a post-capitalist society. A socialist society would have no proletarian “dictatorship” – since with the abolition of classes the proletariat ceases to exist!

Žižek thus no sooner reaches the threshold of addressing the critical issue – “a change in the ‘apolitical’ social relations of production” – than he retreats back into familiar territory by focusing on the political form of transition to a new society.¹² This gesture is rather typical among contemporary radical thinkers. Volumes have been written about the needed “transition” to socialism – while virtually nothing is said about the content of socialism itself.

The irony is that there is no mystery about the proper transitional form for creating a new society. That question was answered long ago. The struggles of the past hundred years have made it abundantly clear that decentralized, spontaneous forms of non-statist organizations are best suited for making an exit from the old society. This is clear from the spontaneous, decentralized councils, *soviets*, that sprang to life during the 1905 Russian Revolution¹³ and re-emerged – just as spontaneously – during the Russian and German revolutions of 1917 and 1918; from the democratic forms of self-organization forged by workers and peasants during the Spanish Revolution of 1936; as well as the worker’s councils that served as the main organizing force of the Hungarian Revolution in 1956 and student-worker committees that helped define the near-revolution in France in 1968. Such decentralized and non-hierarchical forms have become even more predominant in the last several decades, as seen in the feminist movement and participatory forms of mass organization forged by the Arab Spring and Occupy Wall Street movements.

10 “Drafts of *The Civil War in France*,” in *Marx-Engels Collected Works*, Vol. 24, 486.

11 *Ibid.*, 487.

12 Žižek’s understanding of such a political form of transition is another matter that I cannot go into here. It suffices to say that his understanding of it owes far more to Lenin and post-Leninists (such as Badiou) than to Marx himself.

13 So spontaneous – and unexpected – was the emergence this decentralized kind of organization that none of the major Marxists on the scene at the time – whether Plekhanov, Lenin, or even Rosa Luxemburg – anticipated its emergence.

So why do radical thinkers continue to harp on the proper form to get to socialism, when that has been answered long ago – whereas the question that remains unanswered, the content of a viable socialist society, is not even broached?

Žižek is instructive here, as seen in his comment: “[W]hat Marx conceived as Communism remained an idealized image of capitalism, capitalism without capitalism, that is, expanded self-reproduction without profit and exploitation.”¹⁴ If this is true, the last place we should be looking for a genuine alternative to capitalism is in the work of Marx. But perhaps the very notion that Marx is of little or no help when it comes to envisioning the new society – widely held by thinkers and activists from an array of backgrounds – helps explain why it is proving so difficult to envision an alternative to capitalism in the first place.

Many years ago Jean-Paul Sartre remarked,

[I]t is very clear that the periods of philosophical creation are rare. Between the seventeenth and the twentieth [centuries], I see three such periods, which I would designate by the names of the men who dominated them: there is the ‘moment’ of Descartes and Locke, that of Kant and Hegel, finally that of Marx. These three philosophies become, each in its turn, the humus of every particular thought and the horizon of all culture; there is no going beyond them so long as man has not gone beyond the historical moment which they express.¹⁵

Marx is indeed a thinker who represents a new philosophic moment – one that the realities of our era have not surpassed. Indeed, in many respects our world is first catching up to what Marx delineated as the ultimate logic of capital over 150 years ago. But is it conceivable that Marx could remain the philosopher of the era without being able to teach us anything about what should replace capitalism? Is it really plausible that the foremost critic of capital had nothing to say to the effort to envision its transcendence?

In my new book, *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*,¹⁶ I argue that Marx had far more to say about a post-capitalist society than has been appreciated by his critics and followers. I will here provide a brief look at just a few of the many insights found in his work on this issue, as part of the process of breaking down the “mind-forged manacles” that inhibit the effort to spell out a liberating alternative.

14 Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, 134.

15 Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (New York: Vintage Books, 1968), 7.

16 See Peter Hudis, *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism* (London: Brill, 2012).

But is it conceivable that Marx could remain the philosopher of the era without being able to teach us anything about what should replace capitalism?

For as I see, the greatest barrier to envisioning the new society is not intellectual sloth, let alone the claim that masses of people are too “backward” to create one. The greatest *conceptual* barrier to envisioning the alternative to capitalism is the unwarranted claim that Marx, *the* unsurpassed philosopher of *this* era, had little or nothing to say about it.

Part II: Aspects of Marx’s Concept of a Post-Capitalist Society

I will focus here on just a few ways in which Marx’s critique of political economy illuminates the positive content of a post-capitalist, non-alienated society, especially as seen from his *The Poverty of Philosophy*, the *Grundrisse*, and *Capital*.

The *Poverty of Philosophy* took issue with Pierre-Joseph Proudhon’s effort to apply David Ricardo’s quantitative determination of value to a criticism of the inequities of modern capitalism. Proudhon argued that the determination of value by labor time – the notion that the value of a commodity is determined by the amount of labor time embodied in it – is obscured and distorted by the disorganized process of exchange, in workers are paid far less than the *value* of their labor. Proudhon therefore proposed altering exchange relations by paying workers a “fair” equivalent of the value of their labor in the form of labor tokens or time chits. These tokens could then be exchanged for goods and services of the same value – that are produced in the same amount of *time*.

Marx was highly critical of this on the grounds that it utilizes the central principle of capitalism – the determination of value by labor time – as the defining feature of a non-capitalist society. Whereas Proudhon holds that the inequities of capitalism result from an inadequate or incomplete application of the determination of value by labor time, Marx viewed it is the very *basis* of its inequities.

Nowhere did Marx suggest that Proudhon erred by discussing a future society. He instead took issue with the *content* of his discussion by showing that Proudhon conflated actual labor time with socially necessary labor time. Marx of course held, along with Smith and Ricardo, that labor is the source of all value. However, he denied that value is determined by the *actual number of hours* of labor performed by the worker. If the latter were the case, commodities that take longer to produce would have more value. But if that were the case, capitalists would feel impelled to get workers to work slower rather than faster.

Yet, this is clearly not the case. The reason, Marx held, is that value “is constituted, not by the time needed to produce it all alone, but in relation to the quota of each and every other product which can be created in the same time.”¹⁷ Value is not determined by the actual amount of time that it takes to create a commodity; it is determined by the *average* amount of time *socially necessary* to do so. If a worker in Poland assembles an automobile in 24 hours while one in China assembles a similar model in 16 hours, the extra 8 hours of labor performed by Polish worker creates no value. “What determines value is not the time taken to produce a thing, but the minimum time it could possibly be produced in, and this minimum is ascertained by competition.”¹⁸

Two radically different kinds of temporality are therefore doing battle with each other in today’s world: one is the reduction of time to a uniform, regularized abstraction that is indifferent to the ebb and flow of the sensuousness of living individuals; the other is the varied, contingent movement of events that expresses the sensuous differentiations of the individuals.¹⁹

The distinction between these two kinds of temporality is pivotal to Marx’s critique of capitalism – and his understanding of what should replace it.²⁰ Since the value of the commodity is not determined by the actual amount of time employed in creating the product but by a social average outside their control, workers are forced to produce goods and services according to an external dictate – socially necessary labor time. Time ceases to be “the space for human development,”²¹ based on the particular needs of individuals. Instead, time becomes an invariable, abstract standard to which all must submit. In capitalism,

17 Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, in *Marx-Engels Collected Works*, Vol. 6 (New York: International Publishers, 1976), 147.

18 *Ibid.*, 136.

19 One can obtain a sense of this second kind of temporality in the citizen assemblies that became a central part of the Occupy Movement and other recent protest movements. Individuals in these assemblies deliberated – at great length – as to what should be the aims and methods of the struggle, often without regard to limiting their discourse according to a fixed and formal schedule. While this sometimes made it difficult for those working full-time jobs to attend meetings that could drag on long into the night, the deliberations can be seen as expressing a different organization of time than represented by the ticking of the factory clock.

20 Moishe Postone has expressed these two distinct kinds of time in terms of “abstract time” versus “historical time.” See his *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 291-98.

21 See Karl Marx, *Economic Manuscript of 1861-63*, in *Marx-Engels Collected Works*, Vol. 33 (New York: International Publishers, 1991), 493.

“Time is everything, man is nothing; he is, at most, time’s carcass. Quality no longer matters. Quantity decides everything; hour for hour, day by day.”²²

What the socialists not only of Marx’s day, but long after, failed to grasp is that commodity value is determined by labor time only to the extent that “labor” is understood in its specifically *capitalistic* sense – as abstract or homogeneous labor. Marx therefore held that the determination of value by *abstract labor time* cannot serve as the basis of a new society:

[T]he determination of value by labor time – the formula M. Proudhon gives us as the regenerating formula of the future – is merely the scientific expression of the economic relations of present-day society, as was clearly and precisely demonstrated by Ricardo long before Proudhon.²³

Proudhon’s problem isn’t that he failed to oppose the *exploitation* of labor, since he surely wanted an equitable distribution of the social product. For Marx, however, the problem of capitalism is not that it distributes value in an unequal manner in contradistinction to the principle of equalization involved in its system of production. Rather, the central problem of capitalism, and the reason for its unequal forms of exchange, is the *equalizing* tendencies of value production itself. All labor in capitalism is dominated by an abstraction – *undifferentiated, homogenous labor*²⁴ – as a result of the “collisions between the worker and the employer who sought at all costs to depreciate the worker’s specialized ability.”²⁵ The unequal distribution of wealth is a consequence of a *class* relationship in which concrete labor is governed by an equal standard – simple, general, *abstract* labor. Proudhon failed to see that value production is inseparable from the “equalization” or *alienation* of labor, insofar as living labor becomes increasingly dominated by a uniform abstraction.

The distributive principle of equality endorsed by Proudhon is “al-

22 Ibid., 127.

23 Ibid., 138.

24 Marx’s concept of *abstract labor* should not be confused with “labor in general” – that is, the creative exertion of mind and muscle in the act of producing use-values. The latter is a transhistorical factor of human existence, while the former is specific to capitalism. Marx refers to “labor in general” thusly in *Capital*: “Labor is the universal condition for the metabolic interaction between man and nature, the ever-lasting nature-imposed condition of human existence, and [...] is common to all forms of society in which human beings live.” See *Capital* Vol. I, 290.

25 Ibid., 188.

What the socialists not only of Marx’s day, but long after, failed to grasp is that commodity value is determined by labor time only to the extent that “labor” is understood in its specifically *capitalistic* sense – as abstract or homogeneous labor. Marx therefore held that the determination of value by *abstract labor time* cannot serve as the basis of a new society

ready realized in automatic labor” in capitalism insofar as the diverse expressions of concrete labor are subsumed by uniform, homogenous abstract labor. Proudhon unwittingly adopts this “smoothing-plane of ‘equalization’” in the existing society as the principle that needs to be established “universally in ‘time to come!’”²⁶

Marx’s comment in his *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* that “the equality of wages, as demanded by Proudhon, not only transforms the relationship of the present-day worker to his labor into the relationship of all men to labor. Society, then, conceived as an abstract capitalist,”²⁷ is a direct anticipation of the more developed critique found in his *Poverty of Philosophy* and *Grundrisse*.

At least part of the reason for Proudhon’s failure to single out the *alienation* of labor has to do with his social base – artisans and self-employed craftsmen. These predominate at an earlier, pre-industrial stage of capitalism when concrete laboring activity is not completely subsumed by abstract labor. The craftsman still has a degree of control over his labor process and does not necessarily feel alienated from his very activity of laboring. Artisans and craftsmen are of course exploited, since they receive less in wages and benefits than the value of their product. Hence, they tend to blame their distress on forces external to the mode of labor, by taking issue with “parasitical” middlemen, bankers, financiers, or other ethnic groups (Proudhon himself was a notorious anti-Semite). They tend not to direct their anger at the form of labor itself since it does yet confront them as a “person apart.”

It would be a mistake, however, to think that Proudhon’s standpoint vanished with the full-blown emergence of modern capitalism and the industrial proletariat. It rather morphed into a new expression – one that, ironically enough, took the name of “Marxism.” Most of established Marxism likewise focused on the discrepancy between the value of the product and the value of labor, arguing that a state plan that “organizes” the “anarchic” exchange relations of capitalism is needed to re-distribute value more equitably. The post-Marx Marxists of the Second and Third Internationals had very little, if anything, to say about alienated or abstract labor. That Marx’s *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, which contains his famous theory of alienation, was unknown at the time hardly helped matters. Yet, even after the *1844 Manuscripts* was pried from the archives, many established Marx-

26 Ibid., 127.

27 *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in *Marx-Engels Collected Works*, Vol. 3 (New York: International Publishers, 1975), 280.

ists spent considerable energy trying to disparage it as a mere residue of the young Marx's failure to overcome his infatuation with Hegelianism (the work of Louis Althusser is a case in point). The leaders and ideologists of "actually existing socialism" had very real and pressing reasons for denying the importance of the concept of abstract or alienated labor, since it got in the way of their effort to adopt capitalist techniques of labor organization, management, and accounting in the drive to "catch up with the West" in industrial output and military might. "Quality no longer matter[ed]. Quantity decide[d] everything; hour for hour, day by day."²⁸

Although many Marxists have used Marx's critique of Proudhon as a battering ram against "anarchists" and "petty-bourgeois socialists," the Soviet-style systems represented a variant of exactly what Marx took issue with Proudhon and similar socialists. The Soviet regimes eliminated private property and the "free market" by bringing the process of distribution and circulation under the control of the state, but they did not eliminate value production. Concrete labor was still subsumed by a monotonous, routinized form of activity, abstract labor, which served as the substance of value. Production relations remained untouched.

In a prophetic critique of Proudhon in the *Grundrisse*, Marx suggests that a planned economy – so long as there is no fundamental change in relations of production – may avoid some of the inconveniences of traditional market capitalism, but the problems become reproduced on another level. Imbalances between production and consumption are bound to show up one way or another, so long as the relations of production are not transformed, precisely because value production is based on a non-equivalence or imbalance between production and consumption. The only way to transform relations of production is for working conditions to be controlled by the laborers themselves, instead of by some autonomous force (such as the market or a hierarchical state plan) that operates irrespective of their will.²⁹ That is why

28 Marx, *The Poverty of Philosophy*, 127.

29 The control of production relations by the working class itself involves a social *plan*, insofar as the producers decide, on the basis of democratic deliberation, how to distribute the elements of production in a form conducive to their interests. But this is very far from the despotic plan that is integral to statist and non-democratic forms of societies. For more on this distinction, see Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom, from 1776 Until Today* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Books, 2000), 92-3: "The despotic plan inherent in capitalist production reveals itself in a form all his own – *the hierarchic structure of control over social labor* [...]. The opposition is between the *nature* of the cooperative form of

Marx insisted that only “freely associated people”³⁰ could put an end to the dominance of capital. Simply replacing the domination of the market by the state is no solution at all. Marx is explicit on this: “The money system in its present form can be completely regulated [...] without the abandonment of the present social basis: indeed, while its contradictions, its antagonisms, the conflict of classes, etc. actually reach a higher degree[...].”³¹ This anticipation of *state-capitalism that called itself socialism* could not be clearer.

But does this critique provide us with a clear conception of what constitutes a *genuine* socialist society? In the *Poverty of Philosophy*, Marx wrote, “In general, the form of exchange of products corresponds to the form of production. Change the latter, and the former will change in consequence.”³² Proudhon and other neo-Ricardian socialists held that a new form of exchange could be created *without* altering relations of production, as seen in their idea of paying workers according to the *value* of their labor in time chits. Marx castigated this approach on the following grounds: “[I]f all the members of society are supposed to be immediate workers, the exchange of equal quantities or hours of labor is possible only on condition that the number of hours to be spent on material production is agreed on beforehand. But such an agreement negates individual exchange.”³³ The only situation in which an exchange of equal *quantities* or hours of labor makes sense, according to Marx, is one in which the conditions that make generalized commodity production possible are abolished. Marx therefore envisioned a society in which a social average that operates behind the worker’s backs – socially necessary labor time – no longer dictates the amount of time that the worker must spend producing a given product. Instead, the amount of time will be “agreed on beforehand” by the associated producers. Material production will be determined by the producer’s conscious decisions instead of by the autonomous force of value production. Such a situation “negates individual exchange” in that products do not exchange based on the amount of (abstract) labor time embodied in them. Marx was unequivocal on this point: “Either you want the correct proportions of past centuries with present-day means

labor and the capitalistic *form* of value production.”

30 See *Capital*, Vol. I, by Karl Marx, trans. by Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 173.

31 Karl Marx, *Grundrisse*, in *Marx-Engels Collected Works*, Vol. 28 (New York: International Publishers, 1986), 71.

32 Marx, *The Poverty of Philosophy*, 143.

33 *Ibid.*, 143.

of production, in which case you are both reactionary and utopian. Or you want progress without anarchy: in which case, in order to preserve the productive forces, you must abandon individual exchange.”³⁴

Marx left no room for a “transition” to socialism based on the principles of the old society. He conceived of a sharper break between capitalism and socialism than advocated by capitalism’s neo-Ricardian socialist critics.

The manner in which he further developed this argument is one of the central themes of the *Grundrisse*, although I can only point to instances of this here.³⁵ In the “Chapter on Money,” Marx takes issue with Proudhon’s claim that in a new society one form of labor (the value of an activity) could be directly exchanged for another (the value of the product of the activity) through the use of labor tokens or time chits. Marx argued that so long as value production prevails, labor time in one form could not be *directly* exchanged for labor time in another because labor in such a system is *indirectly* social. This is because the value of the product is not determined by the particular, direct acts of the producers, but indirectly, through a social average. The abstract, undifferentiated, and indirect character of labor in societies governed by value production reaches its full expression in *money*. Money, as the universal equivalent, connects one individual’s labor and product of labor to everyone else’s *indirectly* – through the *abstraction* of a universal equivalent. Individuals are *socially* connected through the *indirect* medium of money because the production relation that exchange is based upon is itself indirect.

In the course of elaborating upon this difference between directly and indirectly social labor, Marx enters into a discussion of the content of a new society:

Now if this assumption is made, the general character of labor would not be given to it only by exchange; its assumed communal character would determine participation in the products. The communal character of production would from the outset make the product into a communal, general one. The exchange initially occurring in production, which would not be an exchange of exchange values but of activities determined by communal needs and communal purposes, would include from the beginning the individual’s participation in the communal world of products [...] labor would be *posited* as general

34 Ibid., 138.

35 For more on this, see chapter two of *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*.

labor prior to exchange, i.e., the exchange of products would not in any way be the *medium* mediating the participation of the individual in general production. Mediation of course has to take place.³⁶

In this remarkable passage Marx contends that labor in a new society would be radically different than in capitalism, where discrete acts of individual labor are connected to one another (or are made general) through the act of commodity exchange. In a new society, labor becomes general (or social) *prior* to the exchange of products, on the basis of the “the communal character of production” itself. The community distributes the elements of production according to the individual’s needs instead of being governed by social forms that operate independently of their deliberation. Marx was not referring to the existence of small, isolated communities that operate in a world dominated by value production. He never adhered to the notion that socialism was possible in one country, let alone one locale. He was pointing instead to a communal network of associations in which value production has been superseded on a systemic level. Moreover, while exchange *of some sort* would exist in a new society, it would be radically different than what prevails in capitalism, which is governed by the exchange of *commodities*. Instead of being based on exchange values, prices, or markets, distribution would be governed by an exchange of *activities* that are “determined by communal needs and communal purposes.” People are no longer controlled by the economic mechanism; the economic mechanism is instead controlled by the people.

Marx’s distinction between indirectly and directly social labor is central to his evolving concept of a post-capitalist society – not only in the *Grundrisse* but also in much of his later work. The crux is that whereas in capitalism the “social character of production is *established* only *post festum* by the elevation of the products into exchange values and the exchange of these exchange values,” in socialism, “The *social character of labor is presupposed*, and participation in the world of products, in consumption, is not mediated by exchange between mutually independent laborers of products of labor. It is mediated by social production within which the individual carries on his activity.”³⁷ Marx is envisioning a totally new kind of social mediation, one that is *direct* instead of *indirect*, *sensuous* instead of *abstract*.

He went deeper into what he means by directly “communal pro-

36 Marx, *Grundrisse*, 108.

37 Ibid., 108-09.

Marx’s distinction between indirectly and directly social labor is central to his evolving concept of a post-capitalist society

duction” by addressing the role of *time* in a new society. He wrote, “Ultimately, all economy is a matter of economy of time.”³⁸ No society is more successful at this than capitalism, whose production relations *force* individual units of labor to conform to the average amount of time necessary to produce a commodity. Since this compulsion issues from within the production process instead of from a political authority that lords over it from outside, capitalism is far more efficient at generating efficiencies of time than pre-capitalist modes of production. But how does the economization of time relate to a new society governed by “communal production”? Marx says that it is just as important as in capitalism, although it exists in a different form and purpose:

If we presuppose communal production, the time factor naturally remains essential. The less time society requires to produce corn, livestock, etc., the more time it wins for other production, material or spiritual [...]. Economy of time, as well as the planned distribution of labor time over the various branches of production, therefore, remains the first economic law if communal production is taken as the basis. *It becomes a law even to a much higher degree.* However, this is essentially different from the measurement of exchange values (of labors or products of labor) by labor time.³⁹

Although Marx did not detail exactly *how* the economization of time operates in a society governed by communal production, he appears to tie the motivation for the economization of time to what he called in his *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* achieving a “totality of manifestations of life.”⁴⁰ When society is freed from the narrow drive to augment value as an end in itself, it can turn its attention to supplying the multiplicity of needs and wants that are integral to the social individual. Instead of being consumed by *having* and possessing, individuals can now focus upon what is given short shrift in societies governed by value production – their *being*, their manifold sensuous and intellectual needs, whether “material or spiritual.” The more people get in touch with their *universality of needs*, the greater the incentive to economize time, to reduce the amount of hours engaged in material production, so that their multiple needs (such as cultural, social, or intellectual enjoyment) can be pursued and satisfied. Whereas in capitalism the incentive to economize time is provided by an abstract stand-

38 Ibid., 109.

39 Ibid., 109. My emphases.

40 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 299.

ard, exchange value, in socialism it is provided by the concrete sensuous needs of the individuals. The drive to economize time no longer comes from *outside* the human subject, from value's need to grow big with value, but from *within*, from the quest to manifest the totality of the individuals' intellectual, sensuous, and spiritual capabilities.

This concept of a post-capitalist society, found in Marx's work of the 1840s and 1850s, is further developed in Volume One of *Capital*. It may seem surprising that *Capital* would directly discuss a post-capitalist society, since by his own admission it consisted of an analysis of *capitalist* production and capitalist production alone. Indeed, few commentators on Marx's work have paid much attention to the suggestions contained within it concerning a post-capitalist society.

The most explicit discussion of a new society is contained in the very section that Georg Lukács held "contains within itself the whole of historical materialism and the whole self-knowledge of the proletariat seen as the knowledge of capitalist society" – the famous section on "The Fetishism of Commodities and its Secret."⁴¹

Marx argued that the fetishism of commodities is an *adequate* form of consciousness corresponding to the actual conditions of capitalist production. Abstract labor, the equality of all labors, is the *substance* of value that is materialized or objectified in a commodity. The value of the commodity, which is measured by the amount of time that it takes to create it, does not show itself directly or immediately; it shows itself in the relation between one commodity and another, as *exchange value*. For this reason, the social relation between producers that creates value appears as a property of the thing-like character of the commodities. Fetishism arises from the *necessity* of value to assume a form of appearance that belies its essence. This mystified form of appearance is *adequate to its concept*, for it corresponds to the nature of an actual labor process in which living labor, an activity, is transformed into a *thing* in the process of production: "It is nothing but the definite social relation between men themselves which assumes here, for them, the fantastic form of a relation between things."⁴² Marx summed it up as follows: "This fetishism of the world of commodities arises from the peculiar social character of the labor that produces them."⁴³

This fetishism of commodities is so overpowering that even those who proclaimed that labor is the source of all value – Smith and Ricar-

41 Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1978), 170.

42 Marx, *Capital* Volume One, 165.

43 *Ibid.*, 165.

do – fell victim to it. Despite their discovery, they thought it completely “natural” to view labor as a *thing* that could be bought and sold. In doing so they fell prey to the fetishism that treats value as a property of *things* instead of as the expression of social relations that take on the form of things. By distinguishing between labor and labor power, Marx broke through the fetishism that ascribes value to the physical character of things. As the Marxist-Humanist philosopher Raya Dunayevskaya put it,

[Marx] rejected the concept of labor as a commodity. Labor is an *activity*, not a *commodity*. It was no accident that Ricardo used one and the same word for the activity and for the commodity. He was a prisoner of his concept of the human laborer as a thing. Marx, on the other hand, showed that what the laborer sold was not his labor, but only his capacity to labor, his *labor power*.⁴⁴

Yet if commodity fetishism is an *adequate* expression of existing social relations, how did Marx manage to grasp its transitory and historical nature? Marx himself provided the answer: “The whole mystery of commodities, all the magic and necromancy that surrounds the products of labor on the basis of commodity production, vanishes therefore as soon as we come to other forms of production.”⁴⁵ *The only way to overcome the fetishism that attaches itself to products of labor is to step outside of capitalism’s confines and examine it from the standpoint of non-capitalist social relations.* Marx does so by examining value production from the vantage point of both pre-capitalist *and* post-capitalist social relations. In doing so he deepens his insight in the *Grundrisse* that “the correct grasp of the present” hinges on “the understanding of the past” which “leads to points which indicate the transcendence of the present form of production relations, the movement coming into being, thus *foreshadowing* the future [...] for a new state of society.”⁴⁶

After discussing the pre-capitalist relations of feudal Europe, he turns to the *future*, writing: “Let us finally imagine, for a change, an association of free men, working with the means of production held in common, and expending their many different forms of labor power in full self-awareness as one single social labor.”⁴⁷ He then *specifies* this utopia as follows: “The total product of our imagined association is a social

44 Dunayevskaya, *Marxism and Freedom*, 108.

45 Marx, *Capital* Volume One, 169.

46 Marx, *Grundrisse*, 389.

47 Marx, *Capital* Volume One, 171.

product.”⁴⁸ One part of the aggregate social product serves to renew or reproduce the means of production. It “remains social” since it is not individually consumed. The other part of it “is consumed by members of the association as means of subsistence.”⁴⁹ How is this division of the aggregate product to occur? No mechanism independent of the free association of the producers decides this for them. It is decided by the conscious deliberation of the free association itself. Marx does not go into any details of how this would be arranged, since it “will vary with the particular kind of social organization of production and the corresponding level of social development attained by the producers.”⁵⁰ Marx is wary of suggesting any mechanism or formula that operates irrespective of what the freely associated individuals decide to do based upon their specific level of social development.

He then writes, “We shall assume, but only for the sake of a parallel with the production of commodities, that the share of each individual producer in the means of subsistence is determined by his labor time.”⁵¹ He says that labor time plays a double role in this new society: it is divided up or proportioned in accordance with the need to: 1) replenish the means of production, and 2) meet the consumption needs of individuals. The specific share of each individual in social consumption is determined by the *actual amount* of labor time that they perform in the community.

It is important to pay close attention to Marx’s wording. Although he speaks of a “parallel” with commodity production in so far as “the share of each individual producer in the means of subsistence is determined by his labor time,” he is not suggesting that the new society is governed by *socially necessary* labor time. As noted earlier, there is a vast difference between *actual* labor time and *socially necessary* labor time. Under capitalism, actual labor time does not create value; instead, the social *average* of *necessary* labor time creates value. That he does not envision value production as operating in a post-capitalist society is indicated by the following sentence: “The social relations of the individual producers, both towards their labor and the products of their labor, are here transparent in their simplicity, in production as well as in distribution.”⁵² Social relations based on necessary labor time are anything but transparent since they are established behind the backs

48 Ibid., 171.

49 Ibid., 172.

50 Ibid.

51 Ibid.

52 Ibid.

of the producers by an average that operates outside of their control. If social relations in a new society are “transparent in their simplicity,” it can only mean that the product is distributed not on the basis of socially necessary labor time but rather on the actual amount of time that the individual engages in to produce it. Such a principle is completely alien to value production.

The distinction between actual labor time and socially necessary labor time is of cardinal importance, since conflating the two leads to the erroneous conclusion that Marx posits value production as continuing to operate after capitalism. Georg Lukács fell into this erroneous conclusion in his *Ontology of Social Being* and *The Process of Democratization*. He argued,

For Marx, labor exploitation can exist under socialism if labor time is expropriated from the laborer, since ‘the share of every producer to the means of production is determined by his labor time’ [...]. For Marx, the law of value is not dependent upon commodity production [...] according to Marx these classical categories are applicable to any mode of production.⁵³

Lukács misreads Marx’s phrase “for the sake of a parallel with the production of commodities” as suggesting not just a parallel but an *identity* between commodity production and forms that prevail after capitalism. He posits value production as a transhistorical feature of human existence by failing to distinguish between actual labor time and socially necessary labor time. No wonder that Lukács ended his philosophical career by calling for the democratization of *existing* “socialist” societies rather than the creation of a totally new kind of socialism that transcends the horizon of value production.

So how is value production to be overcome? The answer centers on the issue of *time*. With the creation of a free association of individuals who consciously plan out the production and distribution of the social product, labor ceases to be subject to the dictatorship of time as an external, abstract, and impermeable force governing them irrespective of their will and needs. Once time becomes the space for the individual’s deliberation and development, social relations become “transparent,” since they are no longer governed by an abstract average that operates behind their backs. “Society” no longer appears as a person apart but rather as the sum total of the free and conscious activity of individuals. Labor now becomes directly social, on the basis of freedom. Once the dictatorship of abstract time is abolished in the actual

⁵³ Georg Lukács, *The Process of Democratization*, trans. Susanne Bernhardt (Albany: SUNY Press, 1991), 120-21.

process of production, it becomes possible to distribute the social product on the basis of the actual amount of time that the producers contribute to society. Hence, the time chits that Marx earlier castigated when proposed for a society governed by value production can now become utilized by a totally different kind of society that has surmounted its horizon.

This important, albeit brief, discussion of the new society in *Capital* is further spelled out in Marx's *Critique of the Gotha Program* – his most explicit exposition of a future, non-capitalist society. He directly delves into the future in writing,

Within the collective society based on common ownership of the means of production, the producers do not exchange their products; just as little does the labor employed on the product appear here *as the value* of these products, as a material quality possessed by them, since now, in contrast to capitalist society, individual labor no longer exists in an *indirect* fashion but *directly* as a component part of the total labor.⁵⁴

It is critical to recognize that Marx is *not* describing a higher phase of socialism or communism, in which “from each according to their ability, from each according to their needs” prevails. He is describing the *lower* phase of socialism or communism, “just as it emerges from capitalist society, which is in every respect, economically, morally and intellectually, still stamped with the birthmarks of the old society from whose womb it emerges.”⁵⁵ And yet even here, at this *defective* stage of a new society, *there is no value production*. Indeed, he even says that as of this *initial* phase “the producers do not exchange their products.”

This is because individual labor “no longer exists in an indirect fashion but directly as a component part of the total labor.” In capitalism, individual labor exists *indirectly* as a part of the sum of total labor, since the only labor that counts is that which corresponds to the average amount of time socially necessary to create a product. This situation prevails so long as actual labor time is subsumed by socially necessary labor time. With the *initial* phase of socialism or communism, on the other hand, the disregard of actual labor time in favor of socially necessary labor time is abolished. The exertion of concrete acts of labor in producing use values, performed by freely associated individuals, becomes the one and only expression of living labor. No longer does a force operate behind the backs of the producers – socially necessary

54 Marx, *Critique of the Gotha Program*, 85.

55 Ibid., 85.

labor time – that renders their individual activity useless or unproductive if it fails to meet an abstract standard. The dominance of time as an abstract standard is shattered through the formation of *freely* associated production relations, in which the producers organize the manner, form, and content of their activity. The *replacement of the dictatorship of abstract time with time as the space for human development serves as the basis for a new kind of labor – directly social labor*. With this momentous transformation the split between abstract and concrete labor is healed. With the elimination of the dual character of labor, the substance of value – abstract labor – drops out of existence. As a result, value production itself ceases to exist. Therefore, the “labor employed on the products” no longer appears in the form of “the value of these products.”

With the abolition of the conditions of value production, the form of appearance value – exchange value – likewise ceases to exist. Value *must* take on a form of appearance distinct from itself, as exchange value; *but exchange value can only be the appearance of something if there is something to appear*. Yet with the abolition of abstract or alienated labor, the conditions for the possibility of value – and hence of exchange value as well – cease to exist. Labor now becomes directly social on a free basis, instead of indirectly social, as in capitalism.

However, if value and exchange value cease to exist, how is the mutual and universal exchangeability of products of labor possible? *The answer is that they can't be mutually exchangeable*. This is why Marx writes that even in the initial phase of a socialist or communist society “the producers do not exchange their products.” Instead, there is an “exchange” of mutually agreed upon *activities* – exactly the point that he earlier made in discussing the new society in the *Grundrisse* and *Capital*.

However, if this lower phase of socialism or communism is “still stamped with the birthmarks of the old society from whose womb it emerges,” how are producers to be remunerated? Since, for Marx, a radical break occurs between capitalism and even the most initial phase of socialism or communism, it is crucial that the defining characteristics of capitalism be eliminated from the outset. And a defining characteristic of capitalism is wage labor. He makes it clear that there is no place for it in the initial phase of a new society by spelling out an alternative form of remuneration: each individual *gives to society* “his individual quantum of labor,” which is measured in “the sum of hours of work.” The individual then *receives* back from society a corresponding amount of means of subsistence. Remuneration is based on an “equal standard” – the *actual amount* of labor time performed by the freely associated individuals.

Marx is *not* saying that the worker's labor is remunerated on the basis of a social *average* of labor time. Here, labor time simply refers to the amount of actual hours of work performed by the individual. This is completely different from capitalism, which is based on *socially necessary* labor time. As Marx puts it, "The same *amount* of labor which he has given to society in one form he receives back in another."⁵⁶ This also would include kinds of work that is not valued under capitalism, such as women's domestic labor, childrearing, and pre-school education.

Most important of all, Marx is *not* suggesting that remuneration in this lower phase of socialism or communism is based on the level of productive output. It is instead based on "the natural measure of labor"⁵⁷ – *time*, the actual number of hours performed by the individual. The difference between labor and labor time is a critical analytical distinction, and conflating the two readily leads to misconstruing Marx's position. He is not suggesting that the operative principle of the lower phase of socialism or communism is "from each according to their ability, to each according to their work." *No such formulation appears either in the Critique of the Gotha Program or in any of Marx's work.* Yet it became the widespread interpretation of Marx in the Stalinist regimes of the twentieth century. As János Kornai writes,

Under classical socialism the principle of socialist distribution stated in every textbook is, 'To each according to his work.' But the question remains of how performance can be measured and what the income proportionate with the performance should be. To an extent the principle 'distribution according to work' applies under capitalism as well, at least in the case of earned income. There performance is measured and rewards are set mainly (but not exclusively) by an anonymous, decentralized process: the labor market, on which the relative wages emerge. Whereas in a classical socialist economy the question of what income is due for what quantity and type of work is decided arbitrarily by persons appointed to do so.⁵⁸

56 Ibid., 86. My emphasis.

57 Engels used this phrase in his *Anti-Dühring* in explaining why distribution according to actual time labor in a new society does not imply value production. See Frederick Engels, *Anti-Dühring*, in *Marx-Engels Collected Works*, Vol. 25 (New York: International Publishers, 1987), 288. The book was written shortly after Marx composed the *Critique of the Gotha Program* and Marx was familiar with its content.

58 János Kornai, *The Socialist System: The Political Economy of Communism* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 324.

Kornai is correct that “distribution according to work” became the justification by which the centralized command economies in the USSR, Eastern Europe and China imposed draconian social control upon the workforce. Far from representing a form of the “new” society, it became an administrative formula for forcing the workers to produce under degrading conditions for the sake of “catching up with the West.” He is also correct that “distribution according to work” is not at odds with the operative principle of *capitalism*. Kornai fails to notice, however, that Marx was fully aware of this, *which is why no such formulation or conception enters his own discussion of a post-capitalist society*. Marx is not concerned with the form by which the worker is compelled to provide greater and greater amounts of output for the controlling agents of society. He is not concerned with whether the mechanism that compels the workers to produce more than they consume is accomplished through the arbitrary vehicle of the market or through the equally arbitrary whims of government officials. Both forms “reward” laborers for their productive output; they are made to produce more and more within a given unit of time in accordance with the average amount of time that it takes to produce the product on the world market. In this sense, both forms rest upon the existence of wage labor, which is inseparable from the despotic plan of capital.

In direct contrast, Marx’s concept of socialism or communism is based on the abolition of wage labor, capital and value production. The workers are not “paid” according to whether or not their *labor* conforms to some invariable standard over which they have no control. Distribution according to labor is entirely consistent with value production, whereas distribution according to *actual* labor time reflects or expresses a fundamental break from value production altogether.

In Place of a Conclusion

We can see that even in discussing the most initial phase of a new society, Marx envisions a far more radical and fundamental social transformation than has been envisaged by both his followers and critics. Communism for Marx couldn’t be further from an “idealized image of capitalism.” So why is it that so many fail to see this? It has much to do with a failure to grasp the depth of Marx’s critique of capitalism. He did not object to capitalism simply because of the existence of private property and the market (both of which existed long before capitalism). Nor did he object to capitalism simply because it was “an-

archic” and lacked a centralized plan (many *despotic* societies were also planned). He objected to capitalism because it is a *perverse* society in which human relations take on the form of relations between things. And human relations take on the form of relations between things because of the dominance of value production – the subjection of living individuals to abstract forms of domination of their own making.

Marx reached for a totally *new* kind of society, one that would *annul* the prevailing concept of time in capitalist society.⁵⁹ But this critical determinant becomes totally obscured if one fails to grasp the great divide between *actual* labor time – expressed in time as the space for human development – and *socially necessary* labor time, which suppresses human development. Once these two radically opposed concepts of time are conflated, Marx’s revolutionary vision of freedom and liberation readily becomes corrupted into a counter-revolutionary tyranny.

Yes, ideas *do* matter. “Ideas ‘think,’ not sequentially, but *consequential*ly, related to other Ideas that emerge out of *historic* ground, and do not care where all this might lead to, including transformation into opposite.”⁶⁰

I have singled out only a few examples of how Marx addresses the alternative to capitalism. There is much, much more about this in his writings than I have discussed here – or even in *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*. This does not suggest that Marx has the “answer” all worked out. We are the ones who have to work it out, on the basis of the realities of *our* time. But we can’t build the roof without the foundation – which is supplied by the creative Mind of Marx.

February 28, 2014

59 The parallels with Hegel’s discussion of “the annulment of time” in the chapter on “Absolute Knowledge” in the *Phenomenology of Spirit* are hardly accidental. This will be the subject of a forthcoming study on my part.

60 Raya Dunayevskaya, “The Power of Abstraction,” in *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx*, ed. by Peter Hudis and Kevin B. Anderson (Lanham: Lexington Books, 2002), 310.

He objected to capitalism because it is a *perverse* society in which human relations take on the form of relations between things. And human relations take on the form of relations between things because of the dominance of value production – the subjection of living individuals to abstract forms of domination of their own making.

PETER HUDIS – Professor of Philosophy at Oakton Community College in Illinois, USA. He has written widely on Hegelian philosophy, Marxist theory, and contemporary politics. His most recent book is *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. He is general editor of *The Complete Works of Rosa Luxemburg*, a forthcoming 14-volume project; two volumes have appeared so far. He is a member of the International Marxist-Humanist Organization.

PETER HUDIS – Profesor filozofii na Oakton Community College w Illinois. Pisał przede wszystkim o filozofii heglowskiej, marksizmie i polityce współczesnej. Wydał ostatnio w prestiżowej serii Historical Materialism wydawnictwa Brill książkę pt. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Redaguje angielskie wydanie 14 tomów dzieł wszystkich Róży Luksemburg. Jest członkiem International Marxist-Humanist Organization.

Address data:

Peter Hudis
Oakton Community College Room 2701
1600 East Golf
Road Des Plaines, IL 60016
e-mail: phudis@oakton.edu

Citation:

P. Hudis, Yes, There Is An Alternative – And It Can Be Found in Marx, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/02.Hudis.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Autor: Peter Hudis

Tytuł: Tak, jest alternatywa i można ją znaleźć u Marksa

Abstrakt: Choć istnieje kilka istotniejszych pytań niż to, czy możliwa jest realna alternatywa dla kapitalizmu, radykalna teoria społeczna unikała podjęcia tej kwestii wprost – mimo tego, że teoretyczne i praktyczne koszty stwierdzenia „nie ma alternatywy dla kapitalizmu” są powszechnie znane. Esej ten dowodzi, że przeszkoda w określeniu realnej alternatywy musi mieć początek w rewizji marksowskiej krytyki kapitalizmu, jak również jego oceny ówczesnych komunistycznych i socjalistycznych tendencji. Z marksowską krytyką logiki kapitału i niemożnością uchycenia jej przez radykalnych myślicieli jego czasów związana jest określona wizja społeczeństwa postkapitalistycznego, którą współczesne ruchy społeczne lekceważą na własne ryzyko. Spoglądając ponownie na dzieła Marksa przez pryzmat tego, jak

mogą one nam pomóc w wyobrażeniu sobie życia po kapitalizmie, będziemy być może w stanie dostrzec gruntowne znaczenie, jakie mają współcześnie jego prace.

Słowa kluczowe: Marks, ekonomia polityczna, czas pracy, wartość produkcyjna, post-kapitalizm

PAUL MCLAUGHLIN

Rethinking the Alternative to Capitalism

This essay is a polemic with Peter Hudis's paper *Yes, There Is An Alternative – And It Can Be Found in Marx* in the context of his broader conception (*Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* (Brill 2013)). The author analyses the mentioned proposition and its ability to answer to the following questions – the “classical” one (Did Marx develop an alternative to capitalism?) and the “contemporary” one (Did Marx develop an alternative to capitalism, which matters for us?). According to the author orders constituted by both of these questions are disturbingly melted in Hudis work.

Keywords: alternative to capitalism, Marx, Hudis, communism

On the face of it, Peter Hudis asks a very straightforward question in his recent book and the related article in this volume: Does Marx present an account of the alternative to capitalism? (Answering in the affirmative, the question follows: What is it?)¹ However, this question is arguably conflated with another – to my mind, quite distinct – question: Does Marx present an account of the alternative to capitalism *that speaks to us*? (Again answering in the affirmative, the question follows: In what way?)² This conflation of what we might call the Classical Question and the Contemporary Question is suggested by the following passage:

[...] is it conceivable that Marx could remain the philosopher of the era without being able to teach us anything about what should replace capitalism? Is it really plausible that the foremost critic of capital had nothing to say to the effort to envision its transcendence?³

We need to assume a number of things here: (1) that Marx was (or is) *the* philosopher of some era; (2) that the era in question can be defined in terms of capitalism; (3) that this era includes our time as well as Marx's; (4) that this era (or capitalism) is a suitable subject for philosophical inquiry; and (5) that Marx was in the business of philosophizing about this subject (*throughout* his intellectual career). Assumptions (2) and (3) are *relatively* uncontroversial. Assumptions (1), (4), and (5) are highly controversial. Nevertheless, I accept these assumptions for present purposes (with certain reservations about assumption (5) that will become apparent in what follows). I also claim, in response to Hudis, that (a) it is quite plausible that Marx (understood as Philosopher of the Era) had nothing – or, at least, nothing of significance – to say about the transcendence of capitalism and (b) it is perfectly conceivable that Marx has nothing – or, at least, nothing of significance – to teach us about the

1 Hudis states that he intends „to survey Marx's work with one aim: to see what implicit or explicit indications it contains about a future, non-alienating society.” See Peter Hudis, *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* (Leiden: Brill, 2012), 5.

2 The conflation is evident when, at the close of his introductory chapter, Hudis reframes his project in terms of an attempt „to discern whether [Marx] has a distinctive concept of a new society *that addresses the realities of the twenty-first century.*” See *Ibid.*, 35.

3 „Yes, There Is An Alternative – And It Can Be Found in Marx”, 7. Arguably, the very title of this article reflects the conflation in question. See Peter Hudis, “Yes, There Is An Alternative – And It Can Be Found in Marx”, *Praktyka Teoretyczna* 9 (2014): XXX.

alternative to capitalism. At any rate, many – if not the majority – of scholars have found these things plausible and conceivable. One might reasonably argue, for instance, that Marx was simply a critic – albeit “the foremost critic” – of capitalism, who offered a (more or less) scientific diagnosis of the contradictions of capitalism (or even a moral critique of its ills), but had nothing of significance to say about its alternatives to us or even to his contemporaries.

Hudis presents some arguments in his book (though not his article) for the “implausibility” of Marx not having anything to say about the transcendence of capitalism. These arguments are rather difficult to disentangle, but three may be identified.⁴ The first argument concerns the inevitable normative content of descriptive claims (in this case, about the future). Hudis writes: “That (Marx) said relatively *little* about the future (...) has been wrongly interpreted to mean that he said *nothing* about the future.” Granted, if Marx said a little about the future, he did not say nothing about it (though saying a little does not necessarily equate to saying anything of significance). But, worse than this, “it has been wrongly interpreted to mean that one *ought* not to say anything about the future – presumably because normative considerations and ‘oughts’ are out of place for ‘socialists’ and ‘historical materialists’.” This particular line of interpretation is, however, “self-refuting” because every descriptive claim contains normative content; in fact, “Normative considerations are as inescapable as language itself, precisely because what *ought* to be is inscribed within what *is*.” This argument is difficult to sustain. Are we to maintain that, say, the descriptive claims of a meteorologist about the future (strictly speaking, predictive claims like – it might be argued – those of Marx) necessarily have normative content? What of the following proposition: “Owing to our analysis of today’s (largely wet) climatic conditions, we declare that tomorrow’s conditions will be very different (not-wet)?”

The second argument for the implausibility of Marx not having anything to say about the transcendence of capitalism, which is seemingly run together in the text with the first, concerns the inevitable futuristic dimension of criticism of the present. Hudis writes: “Much as (Marx) may have wanted to avoid speaking about the future, he often found it necessary to do so *precisely because the elements of the future are contained within the very structure of the present* that he subjected to such careful and painstaking critical examination.” However, even if this is so – necessarily so – it does not follow (as we have already indicated)

4 Hudis, *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*, 211–212.

that the futuristic dimension in Marx's work is of a normative or prescriptive type. We might regard Marx like the reluctant meteorologist who is forced to make limited descriptive or predictive claims about the future: claims to the effect that, if the present is unsustainably x, y, and z (a critical judgement about the present), the future – an alternative future worthy of the name – will be not-x, y, and z (a predictive judgement about the future). It is difficult, in any event, to see why this must be so: why a critical judgement (in the relevant “scientific” sense that may be taken to apply to Marx) about the present necessarily commits one to saying anything (even of a descriptive nature) about the future. The reluctant meteorologist might pluck up some courage and refuse to make even limited descriptive or predictive claims about the future – when all he really wants to do is to make sense of present conditions (interestingly unstable conditions, for example). In any case, even if Marx was in the business of philosophizing about capitalism, and his criticism of the capitalist present was of a normative variety (though it need not be so, as I will argue below), it is difficult to see why this should entail a futuristic dimension to his work. If the moral philosopher says that features x, y, and z of capitalism are wrong, he or she is hardly required as a matter of necessity to say anything – or anything of significance – about an alternative world in which, in principle, features x, y, and z are absent; beyond saying, at most, that such a world would be desirable (to that extent).

The third argument for the implausibility of Marx not having anything to say about the transcendence of capitalism concerns the inevitable normative dimension of criticism of the present. Hudis writes: “Marx definitely understood his role as delineating the ‘law of motion’ of capitalism towards its collapse, but the very fact that he analysed it with this aim in mind suggests that he approached his subject matter with the conception of the necessity for its transcendence.” This is fine: Marx predicted the “collapse” of capitalism; he thought this collapse had to happen (for specific reasons). But Hudis continues:

If he did not have a specific kind of *future* in mind, why would he have adopted the specific argumentative approach found in his greatest theoretical work, *Capital*, which centres upon tracing out the processes towards *dissolution* of a given social phenomenon? Marx's entire vantage point hinges on not just *having*, but also being *committed* to, a specific vision of the future.

It is not clear why a judgement – one that may in itself be descriptive or predictive – of “collapse” or “dissolution”, or a delineation or

tracing of an anticipated process towards the same, necessarily requires a “vision” – let alone a normative or prescriptive vision – of “a *specific* kind of future”. I predicted the collapse of the Irish economy – for fairly unsophisticated reasons, in comparison with Marx – without (I think it is fair to say) having any vision of the alternative to that economy, let alone one to which I was committed or that I prescribed to others.

Overall, Hudis seems to believe that Marx *had* to talk about the future (from the second argument) and *had* to do so in normative terms (from the first and third arguments). His general case for the necessity of all of this is, I think, unconvincing. But this does not mean that Marx did not have anything to say about the transcendence of capitalism *as a matter of fact*. Whether he did so is a matter that the Classical Question addresses, not one that can be resolved *a priori*.

In any case, to return to the issue of Classical and Contemporary questions, even if Marx did have something of significance to say about the transcendence of capitalism (as a matter of fact), it does not follow that he has something of significance to *teach us* about the alternative to capitalism. (We assume here that transcendence-talk and alternative-talk amount to the same thing; that, say, the former is not process-talk while the latter is outcome-talk.) The reason for this is very simple. Even if we live in the same era as Marx, it does not follow that the perceived alternatives to capitalism are (or ought to be) fixed within this era. The fact is that we know more (or at least are in a position to know more) about the capitalist era and its possible alternatives than Marx. It is highly doubtful that Marx himself would now view capitalism and its possible alternatives in the same light. Marx was highly sensitive to historical developments, including those that were not – and perhaps could not have been – anticipated.

Of course, Hudis is not blind to this issue. At the conclusion of his article, he writes:

This does not suggest that Marx has the “answer” all worked out. We are the ones who have to work it out, on the basis of the realities of *our* time. But we can’t build the roof without the foundation—which is supplied by the creative Mind of Marx.⁵

Therefore, we need to adapt Marx’s (alleged) view of the alternative to capitalism to our circumstances; but we do not need to radically

5 Hudis, “Yes, There Is An Alternative”, XX.

revise it. In principle, this is a defensible position. But it is a *dual* position: a position about Marx's (alleged) "foundations" *and* the manner in which we might make use of them or build on them. These two aspects should be carefully distinguished, such that Marx is not presented as if he were speaking *directly* to us. And one way to distinguish these aspects is to distinguish carefully (more carefully than Hudis does, I feel) between the associated questions. The Classical Question, "Does Marx present an account of the alternative to capitalism?", is not the same as the Contemporary Question, "Does Marx present an account of the alternative to capitalism *that speaks to us?*" Of course, it makes no sense to attempt to answer the second question unless the answer to the first question is affirmative. For that reason, it is not surprising that Hudis has more to say about the history of ideas than contemporary politics. Nevertheless, it is clear that contemporary politics motivate his historical investigation. His interest in the Contemporary Question motivates his pursuit of the Classical Question,⁶ such that – in this context – we might term the former the Motivating Question and the latter the Substantive Question. Again, these questions are non-identical and cannot be answered simultaneously. I shall look briefly at the Motivating Question before turning to the Substantive Question in an attempt to clarify it.

What motivates Hudis's project is the need for an account of the alternative to capitalism in a period of increased "anti-capitalist sentiment and agitation" brought about by "the realization that 'actually existing capitalism' has little to offer humanity except decades of economic austerity, declining living standards, and massive environmental destruction."⁷ As yet, no adequate alternative has been proposed. Consequently, we are drawn back to the greatest theorist of capitalism,

6 Continuing on from the passage quoted in footnote 1, Hudis writes: „Why, one might ask, begin here at all? The reason is that Marx is not simply one of a number of important thinkers but the founder of a distinctive approach to the understanding of capitalism that retains its historical relevance so long as capitalism remains in existence [...]. His work delineates the parameter of possibility for the study of capital – as well as of the alternative to it.” (Hudis, *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, 5–6.) Any interest in capitalism and its alternative today (the Contemporary Question) necessarily leads to the consideration of Marx (the Classical Question).

7 Hudis, "Yes, There Is An Alternative", XX.... Hudis opens his book with a similar contextual statement concerning „the phenomenon of globalisation”, „the emergence of a global-justice movement”, and „the worldwide financial and economic crisis that began in 2008”. See Hudis, *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, 1.

Marx: *surely* he has something to teach us, the best part of a century and a half later! Hence, the Contemporary or Motivating Question. Hudis acknowledges that many scholars deny (perhaps absurdly, given the three arguments discussed above) that Marx had anything of significance to say about the alternative to capitalism (from which we might learn). Above all, they point to an anti-speculative or “anti-utopian” strain in Marx’s writings: a stated resistance to “inventing ‘blueprints about the future.’”⁸ However, with the increased availability of his writings in a post-communist context, there is, Hudis claims, an opportunity to reappraise Marx’s understanding (if such he had) of the alternative to capitalism. In other words, we are now presented with an opportunity to revisit the Classical Question.

Having arrived at Hudis’s basic *problem* (the Classical Question) and discussed his *motivation* for dealing with it (the Contemporary Question), we should consider his *method*. As the previous comment about the increased availability of Marx’s writings indicates, Hudis’s method is broadly textual. That is to say, Hudis does not attempt, for example, to identify a “concept of the alternative to capitalism” in Marx’s political activity, as the explicit or implicit objective of that activity. He might have done so, perhaps quite fruitfully. Instead, he seeks to re-examine the full body of Marx’s published and unpublished writings in order to identify this concept. There are obvious difficulties with this approach, however.⁹ For one thing, “Marx never wrote a book devoted to the alternative, and he was extremely wary about indulging in speculation about the future.” Nevertheless, Hudis argues, “numerous comments and suggestions are found throughout his works about the transcendence of value-production and the contours of a postcapitalist future.” The second difficulty is that these mere comments and suggestions do not (typically) amount to explicit claims about the alternative to capitalism. Hudis contends, however, that Marx’s writings do “speak implicitly or indirectly to the matter in important ways”; specifically, his explicit critique of capitalism “rests upon an implicit understanding on his part of what human existence would consist of” in its absence. The third difficulty, closely related to the second, is that Marx’s writings on capitalism seem entirely critical, so that positive claims concerning the alternative to capitalism are not *immediately* apparent. However, an appreciation of Marx’s relationship to Hegel requires a subtler reading of his critique: an attempt to apprehend the positive content that it

8 Ibid., 3.

9 See Ibid., 4–5, where the following quotes in this paragraph can be found.

The Classical Question, „Does Marx present an account of the alternative to capitalism?“, is not the same as the Contemporary Question, „Does Marx present an account of the alternative to capitalism that speaks to us?“

necessarily yields. Hudis’s textual approach can be characterized more precisely, therefore, as a process of dialectical reconstruction and comprehension of diffuse remarks from Marx’s entire body of work.¹⁰

So, to turn to matters Substantive, how does Hudis answer the Classical Question? To put it bluntly, I am not sure that he really does answer it. Or, at any rate, I am not sure that he answers it by his own standards. There are two reasons for this. First, all that Hudis reveals about Marx’s alternative to capitalism is *negative*. “Marx’s concept of socialism or communism is, his article tells us, ‘based on the *abolition* of wage labour, capital and value production.’ The alternative to capitalism represents a “*break* from value production altogether.” Marx therefore “reached for a totally new kind of society, one that would *annul* the prevailing concept of time in a capitalist society.”¹¹ In the Conclusion to his book, he claims to have shown that “a coherent and vital concept of a new society is contained in the works of Marx.” He then summarizes this concept – or the findings of the four chronologically arranged chapters in which he investigates it – in terms of: “strong *opposition* to any formation or situation in which individuals become dominated by social relations and products of their own making”; “*criticism* of the inversion of subject and predicate, which is evident from his early writings on the state and civil society [and] carries over into his *critique* of the economic formations of capitalism, in which the self-development of individuals becomes thwarted by the products of their productive activity”; “*criticism* (of) the domination of things over individuals, of dead labour over living labour, of the object over the subject”; and “(*opposition* to) capitalist commodity-production (and) also the system of value production upon which it is based”. Hudis closes his summary paragraph on Marx’s ‘coherent and vital concept’ of the alternative to capitalism in the following fashion:

Marx’s *critique* of capital is part of a complex argument directed *against* all social phenomena that take on a life of their own and dictate the behaviour and actions of the social agents that are responsible for creating them.¹²

Thus, it appears that the alternative consists in the critique. The answer to the Classical Question – Does Marx present an account of the al-

10 He is therefore bound to acknowledge at the end of his book that “This is not to say that Marx provides anything in the way of a detailed answer as to what is a viable alternative to capitalism.” What he does provide are “crucial conceptual markers and suggestions” and (conflating Classical and Contemporary issues once again) these “can help a new generation chart its way towards the future”. *Ibid.*, 215.

11 Hudis, “Yes, There Is An Alternative”, XXX.

12 Hudis, *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*, 207.

ternative to capitalism? – is a resounding yes. The answer here to the follow-up question – What is it? – is criticism of capitalism for being x, y, and z (say, based on wage labor, capital and value production). In other words, the answer is confused, the answer to a different question entirely: What did Marx contribute to the study of capitalism? This is the question that Hudis actually answers – and answers in a very interesting and instructive manner. I do not intend to take issue with his answer here, but simply wish to clarify the kind of inquiry in which I think he is actually engaged. Granted, a project entitled *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* sounds a lot sexier than *Marx's Critique of Capitalism*, but that cannot be helped.

One might object that this interpretation of Hudis is unduly harsh. Perhaps we should offer a more charitable interpretation – even a more “dialectical” interpretation – of his answer to the Classical Question. Perhaps what Hudis is really saying – or saying that Marx is saying – is something like the following: capitalism is unsustainably or immorally x, y, and z (again, based on wage labour, capital and value production); therefore, a meaningful alternative to capitalism – either from the scientific or moral point of view – will be not-x, y, and z. It may be possible to flesh this idea out a little, stating (at the very least) what not-x, y, and z necessarily involve (for example, the *absence* of certain practices, relations, and institutions). However, this is probably the true extent of Marx’s “coherent and vital concept of a new society” on such an interpretation. This may be the only sense in which we can say that “Marx’s critique of political economy *illuminates* the positive content of a post-capitalist, non-alienated society.”¹³ For what it is worth, I am sympathetic to this kind of interpretation of Marx, as well as the implied approach to social theory. However, Hudis himself appears to want more than this from Marx and social theory. (Hence my suggestion that he does not answer the Classical Question *by his own standards*.) In his article, he criticizes the “neo-Platonist” approach to the issue of the alternative to capitalism, an approach according to which “it can only (be) defined negatively, in terms of what it is not, since any effort to conceptualize positive content is beyond the reach of mere mortals.” Hudis insists that it is not beyond our ability “to spell out more specifically the content of a possible post-capitalist society”, and I think he is correct about this.¹⁴ However, this does not tell us whether we *ought* to spell out such things or, more to the point, whether *Marx* was inclined to do so.

13 Hudis, “Yes, There Is An Alternative”, XXX.

14 Ibid., XXX.

The second reason why I believe Hudis does not actually answer the Classical Question is that – in his moralized reading of Marx’s social theory – he confuses ethics and politics, or seems to believe that his quest for a socio-political alternative is satisfied by the identification of an ethical outlook. The latter, it appears, necessarily yields the former. Having outlined Marx’s “coherent and vital concept of a new society” in the negative manner discussed above, Hudis continues:

Marx’s philosophical approach, both to the critique of capitalism and to the delineation of its alternative, is rooted in a particular conception of *freedom*. Free development, for Marx, is not possible if human activity and its products take on the form of an autonomous power and proscribe the parameters in which individuals can express their natural and acquired talents and abilities.¹⁵

Hudis reiterates that Marx’s ethic of freedom underpins his critique of capitalism for being x, y, and z. He adds (after a leap in reasoning) that Marx’s “conception of a postcapitalist society is *therefore* radically different from what has characterised most approaches to ‘socialism’ and ‘communism’” and that this conception is “*therefore* both expansive and visionary, in that it *excludes* any social formation that takes on an autonomous power at the expense of its creators.”¹⁶ Hence, on the basis of a particular ethic, Marx develops a critique – that is, a moral rather than a scientific critique, according to Hudis – of capitalism for being x, y, and z, and an alternative to capitalism framed in negative terms, that is, in terms of the *exclusion* of x, y, and z. (We may note that Hudis makes much of the fact that this *negative* alternative is envisioned as occurring *in stages*.¹⁷ Thus, the *complete exclusion* of x, y, and z will be *non-immediate*, according to Marx.) Marx’s negative alternative may be defensible and adequate for certain theoretical or practical purposes (though Hudis appears to deny this), but it is hardly “expansive and visionary.” That a negative socio-political vision is based on a positive ethic does not render the alternative itself “positive.” Nor does supplementing the positive ethic of freedom with additional ethical principles, such as an imprecisely formulated principle of distributive justice, namely, the principle of distribution according to need that can be found in Marx’s “most sustained, detailed, and explicit discussion of a postcapitalist society”, his *Critique of the Gotha Programme*.¹⁸ Put

15 Hudis, *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*, 207–208.

16 *Ibid.*, 208–209.

17 See *Ibid.*, 190 and Hudis, “Yes, There Is An Alternative”, XXX.

18 Hudis, *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*, 187.

simply, even if one (which is positively characterized) underpins the other (which is negatively characterized), *an ethic is not a politic*, nor does it entail such a thing.

I speculate that Hudis's failure to answer the Classical Question (by his own standards) may result from his omission to clarify this question at the outset. The attempt to answer the Classical Question, which was motivated by an interest in the Contemporary Question, should have been preceded by an attempt to answer the Clarificatory Question: What would it *mean* for Marx (or anybody else) to present an account of the "alternative" to capitalism (or any other social order)? This is the question that I will take up in the remainder of this article.

Without answering the Clarificatory Question, Hudis fails to establish success conditions for an answer to his question (i.e., the Classical Question). Therefore, it is unclear what would allow him to answer the question in the affirmative: a mere mention of a future society; a detailed account of a future society; or something else entirely. What constitutes an "alternative", at least in the context of (critical and revolutionary) social theory? In this context, we know that it is some kind of society or social order. Hudis flip-flops between the notion that Marx proposed an "expansive" and indeed "coherent" conception of an alternative social order and the notion that "he said relatively *little* about the future", that he does not provide "anything in the way of a detailed answer as to what is a viable alternative to capitalism."¹⁹ Regardless of the level of detail, we might wonder initially whether Hudis conceives of an "alternative" in normative and moral terms or in descriptive and predictive terms. It becomes apparent that the answer – a controversial answer in the case of Marx – is the former. An "alternative" is apparently a good social order, or at least one that (if imperfect) is meaningfully better than the present social order. It is one that does not exist in the present, but might (or perhaps must) do so in the future. Thus, we are concerned with the idea of *future social progress*: of future change for the better in the socio-political domain. At issue is the standard of betterment: the measure of such social progress. This is to be understood as a social vision or, more precisely, a social ideal – *not*, it should be emphasized, a moral ideal or conception of the good, which would be the standard of moral progress. Hudis arguably mistakes Marx's (supposed) moral ideal of freedom for a substantive social vision. The former may underpin the latter, but it is not the same thing.

19 Ibid., 209, 207, 211, 215.

We may now reformulate the Classical Question as follows: Does Marx have a social vision? Does he “envision” a desirable future social order?²⁰ If the answer is affirmative, the question follows: What is it, or how detailed is it? Incidentally, the singularity of the relevant social vision – the singularity of the standard of betterment – is indicated by continual references to “*the* alternative to capitalism”. Whether this means that Marx is seen to operate with a single standard (for theoretical purposes, say) or that there *is* only a single standard (a single direction in which future social progress can occur, at least according to Marx) is unstated.

Hudis’s investigation of Marx’s concept of the alternative to capitalism therefore points to two dimensions of his thought: a futuristic dimension; and a normative dimension. Hudis argues, as we saw above, that these are inevitable dimensions of a critical theory of the social present. We deny this. However, they *are* inevitable dimensions of a theory of future social progress: of *future* change *for the better* in the socio-political domain. Taking these dimensions in isolation, and examining the futuristic dimension first, we can distinguish three relevant issues: the *descriptive*, the *prescriptive*, and the *pragmatic* issues. The descriptive issue concerns the *predictability* of a given socio-political future. The prescriptive issue concerns the *desirability* of a given socio-political future. And the pragmatic issue concerns the *possibility* of a given socio-political future. The futuristic dimension in Marx’s thought arguably covers all three of these issues. Marx might be seen – as theorist of history, politics, and revolution – to predict a postcapitalist future that is both possible and desirable. In this case, there would be a certain tension between the descriptive and pragmatic claims. Why, one might ask, worry about the possibility of that which is predicted to come about anyway? Why supplement philosophy of history with revolutionary theory? However, we need not worry about this problem here, since Hudis concentrates exclusively on the prescriptive issue: on the desirability of a given (postcapitalist) future. This brings us to the normative dimension of Marx’s thought. What is the measure of that which is desirable, according to Marx? What is his social vision?

Generalizing somewhat about the normative dimension, one might ask three questions. The first, *logical* question is: *Must* a social theorist have a social vision? The second, *moral* question is: *Should* a social theorist have a social vision? And the third, *historical* question is:

20 This would appear to be an appropriate verb, since Hudis uses it eleven times in his article.

Does a particular social theorist (in this case, Marx) have a social vision? Hudis appears to believe that the answer to the logical question is affirmative. I think otherwise, but acknowledge that a theorist of future social progress must have a social vision. Whether Marx actually is such a theorist is debatable. The answer to the moral question is similarly debatable. One might have independent reasons for believing that a social theorist should have a social vision, but, once again, this is not required by the very nature of social theory. The answer to the third question is precisely what is at issue. The third question is the reformulated version of the Classical Question. But the Clarificatory Question has still not been answered, beyond our replacement of “alternative” with “social vision” or “envisioned desirable future social order”.

What, then, would it *mean* to have a “social vision”? Perhaps we have been too quick to identify it with “envisioned desirable future social order.” After all, a social vision may be constituted by a social non-ideal as well as a social ideal. One might envision an apocalyptic or otherwise undesirable future social order. Thus, we can divide social visions (non-existent future social orders or *utopias*²¹) into desirable and undesirable categories. The former – social ideals or *eutopias* – may be aesthetic, absolute, or regulative.²² An aesthetic social ideal, in my sense, is presented as a wholly non-practical ideal: one which serves a purpose other than urging certain prospective social practice, but which nevertheless constitutes something desirable in itself. Examples may be found in science fiction and other literary forms.

An absolute social ideal, in my sense, is presented as a wholly realizable social ideal: one that captures – *in toto* – a possible (or even necessary) desirable future social order. We may be said to achieve *true* social progress when we realize this ideal fully. Absolute social ideals can be negative, positive, or combined. A negative absolute social ideal is one consisting in the negation of x, y, and z (that is, undesirable characteristics of a social order). With such an ideal, true social progress occurs when x, y, and z are completely negated. A positive absolute social ideal

21 On the distinction – employed in the text below – between utopias, eutopias, and dystopias, see “Introduction”, in *The Utopia Reader*, ed. Gregory Claeys and Lyman Tower Sargent, (New York: New York University Press, 1999), 1-5.

22 For a discussion of the distinction between regulative and (what I am calling) absolute social ideals, see Dorothy Emmet, “The Perfect Society: Utopia or Regulative Ideal?” in *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals* (New York: St Martin’s Press, 1994), 47–60. Emmet refers to absolute social ideals as “utopias” (in a pejorative sense of the term, as opposed to my own neutral sense of “utopia” as any kind of social vision).

is one consisting in the realization of a, b, and c (that is, desirable characteristics of a social order). With such an ideal, true progress occurs when a, b, and c are completely realized. A combined absolute social ideal is one consisting in *both* the negation of x, y, and z *and* the realization of a, b, and c. With such an ideal, true progress occurs when both x, y, and z are completely negated and a, b, and c are completely realized.

A regulative social ideal, in my sense, is presented as (what is in all probability) an unrealizable social ideal that nevertheless serves to guide prospective social practice. We may be said to achieve social progress to the degree that social reality approximates to this ideal (without entirely corresponding to it). Regulative social ideals can be negative, positive, or combined. A negative regulative social ideal is one consisting in the (unrealizable) absence of x, y, and z. With such an ideal, social progress occurs to the degree that x, y, and z are reduced and ultimately minimized (not negated). A positive regulative social ideal is one consisting in the (unrealizable) presence of a, b, and c. With such an ideal, social progress occurs to the degree that a, b, and c are increased and ultimately maximized (not realized). A combined regulative social ideal is one consisting in *both* the (unrealizable) absence of x, y, and z *and* the (unrealizable) presence of a, b, and c. With such an ideal, social progress occurs to the degree that both x, y, and z are reduced and ultimately minimized and a, b, and c are increased and ultimately maximized.

Undesirable social visions (of non-existent future social orders or utopias) can be termed social non-ideals or *dystopias* and may also be aesthetic, absolute, and regulative. An aesthetic social non-ideal, in my sense, is presented as a wholly non-practical social non-ideal: one which serves a purpose other than cautioning against certain prospective social action, but which nevertheless constitutes something undesirable in itself. Again, examples may be found in science fiction and other literary forms.

An absolute social non-ideal, in my sense, is presented as a wholly realizable non-ideal: one that captures – *in toto* – a possible (or even necessary) undesirable future social order. We may be said to achieve *true* social regress (or change for the worse in the socio-political domain) when we realize this non-ideal fully. Absolute social non-ideals can be negative, positive, and combined. A negative absolute social non-ideal is one consisting in the negation of a, b, and c (that is, once again, desirable characteristics of a social order). With such a non-ideal, true social regress occurs when a, b, and c are completely negated. A positive absolute social non-ideal is one consisting in the realization of x, y, and

Undesirable social visions (of non-existent future social orders or utopias) can be termed social non-ideals or *dystopias* and may also be aesthetic, absolute, and regulative. An aesthetic social non-ideal, in my sense, is presented as a wholly non-practical social non-ideal: one which serves a purpose other than cautioning against certain prospective social action, but which nevertheless constitutes something undesirable in itself

z (that is, once again, undesirable characteristics of a social order). With such a non-ideal, true social regress occurs when x, y, and z are completely realized. A combined absolute social non-ideal is one consisting in *both* the negation of a, b, and c *and* the realization of x, y, and z. With such a non-ideal, true social regress occurs when both a, b, and c are completely negated and x, y, and z are completely realized.

A regulative social non-ideal, in my sense, is presented as (what is in all probability) an unrealizable social non-ideal that nevertheless serves to caution against prospective social practice. We may be said to achieve social regress to the degree that social reality approximates to this non-ideal (without entirely corresponding to it). Regulative social non-ideals can be negative, positive, and combined. A negative regulative social non-ideal is one consisting in the (unrealizable) absence of a, b, and c. With such a non-ideal, social regress occurs to the degree that a, b, and c are reduced and ultimately minimized (not negated). A positive regulative social non-ideal is one consisting in the (unrealizable) presence of x, y, and z. With such a non-ideal, social regress occurs to the degree that x, y, and z are increased and ultimately maximized (not realized). A combined regulative social non-ideal is one consisting in *both* the (unrealizable) absence of a, b, and c *and* the (unrealizable) presence of x, y, and z. With such a non-ideal, social regress occurs to the degree that both a, b, and c are reduced and ultimately minimized and x, y, and z are increased and ultimately maximized.

The typology of social visions outlined above does not include detailed and non-detailed social visions of every type. It might do so, of course, but this distinction is a matter of some confusion in Hudis's account of Marx's social vision. It seems that, whatever type of social vision Marx (supposedly) offers, it is both detailed *and* non-detailed. However, the weight of evidence presented by Hudis supports a social vision of the non-detailed type (if any). It also supports – quite overwhelmingly – a social vision of the desirable type (again, if any). In other words, Marx (supposedly) offers a non-detailed social ideal. But of which type: aesthetic, absolute, or regulative? Given that his (supposed) social ideal is practical (indeed, revolutionary), it is clearly not aesthetic. Is it absolute or regulative, then? And is it negative, positive, or combined?

These are difficult questions, and Hudis provides no clear answers. This is not surprising, since he never raises the Clarificatory Question. But it appears that, whether Marx's (alleged) social ideal is absolute or regulative, Hudis denies that it is negative: it does not consist in the mere (realizable or unrealizable) absence of x, y, and z. This despite the fact that much of what he says about Marx's (alleged) social ideal

is consistent with this formulation, as we saw above. Indeed, much of what he says about the stages of desirable future social development (or social progress) is consistent with the view that Marx offered a shorter-term negative regulative social ideal and a longer-term negative absolute social ideal. Why two stages, one might ask? Because, in general, “the process of creating a society is a long and laborious one,” and a society can never “emerge *sui generis*, without (in the first, imperfect stage) bearing the birthmarks of the society from which it emerges”; subsequently, developing “on its own foundations” in the second stage, the new society can seemingly be completely realized.²³ In the shorter-term, in “the *lower* phase of socialism or communism” after its emergence from capitalism – in this, as yet, non-perfected or “*defective* stage” – there is, for example, “no value production [and] ‘the producers do not exchange their products’”; but this only approximates (in terms of the absence of undesirable characteristics of capitalism) to communism-proper, which is unrealizable at this stage. In the longer-term, in “a higher phase of socialism or communism”, “‘from each according to their ability, (to) each according to their needs’ prevails”; thus, communism-proper (here confusingly identified with a positive *ethical* principle rather than a negative *social* ideal) is ultimately realizable.²⁴

Even if we reinterpret the two ideals in the two stages of social progress in a consistently regulative fashion, instead of interpreting the second ideal as absolute, it is difficult to conceive of them in a positive or even combined fashion. Thus, we may conclude that Hudis manages – at best – to find a negative regulative (if not absolute) social ideal in the works of Marx, but not the positive or at least combined regulative (if not absolute) social ideal that he apparently seeks. Whatever success we can attribute to Hudis in this regard is therefore a qualified success: success by a standard other than Hudis’s own. However, this standard is obscure. I believe that Hudis should have answered the Clarificatory Question at the outset.

Notwithstanding my criticism of aspects of Hudis’s recent work in this article, I should say that I am appreciative of and even sympathetic towards this work in a number of quite fundamental respects. With regard to his treatment of the Classical Question (his problem), I appreciate his sustained engagement with Marx, the ambition of his project, and his bravery in setting forth an unconventional and provocative position on the constructive side of Marx’s thought. With regard to his

23 Hudis, *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*, 193.

24 Hudis, “Yes, There Is An Alternative”, XXX.

treatment of the Contemporary Question (his motivation), I sympathize with his basic diagnosis of socio-economic and indeed ecological crisis, as well as his rejection of state-socialist strategies in the following passage:

[...] there is no mystery about the proper transitional form for creating a new society. That question was answered long ago. The struggles of the past 100 years have made it abundantly clear that decentralized, spontaneous forms of non-statist organizations are best suited for making an exit from the old society.²⁵

I also sympathize with his view that criticism and agitation are ultimately insufficient for achieving fundamental social change. Some vision of an “alternative” social order – to my mind, *however negative* – is necessary, too. Whether Marx – for all his critical acumen and latent humanism – is going to provide this social vision for us, even in its fundamentals, I very much doubt. For one thing, it remains doubtful (in spite of Hudis’s work) that he provided – or wanted to provide – such a vision for his contemporaries. For another thing, it is even more doubtful that he could provide – or would have wanted to provide – a social vision for his descendants. But these are two separate claims, developed in response to two separate questions, Classical and Contemporary. Both of these questions are important, but they need to be handled with due care.

I also sympathize with his view that criticism and agitation are ultimately insufficient for achieving fundamental social change. Some vision of an ‘alternative’ social order – to my mind, *however negative* – is necessary, too. Whether Marx – for all his critical acumen and latent humanism – is going to provide this social vision for us, even in its fundamentals, I very much doubt

25 Ibid., XXX.

PAUL MCLAUGHLIN – Doctor of Philosophy in Department of Political and Social Philosophy, he research theoretical basics of anarchism. He is an author of „Radicalism. A Philosophical Study” (2012) and „Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism” (2002).

PAUL MCLAUGHLIN – pracownik naukowy Zakładu Filozofii Społecznej i Politycznej Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu, badacz teoretycznych podstaw anarchizmu, doktor nauk humanistycznych. Jest autorem takich książek jak „Radicalism. A Philosophical Study” (2012) oraz „Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism” (2002).

Address data:

Paul McLaughlin
Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej UAM
Ul. Szamarzewskiego 89,
60-568 Poznań
e-mail: paul.mcl@amu.edu.pl

Citation:

P. McLaughlin, Rethinking the Alternative to Capitalism, „Praktyka Teoretyczna” 3(9)/2013, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/03.McLaughlin.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Autor: Paul McLaughlin

Tytuł: Przemysłiwując alternatywę dla kapitalizmu.

Abstrakt: Polemika z artykułem Petera Hudisa, „Yes, There Is An Alternative – And It Can Be Found in Marx” w kontekście jego całej koncepcji zawartej w książce *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* (Brill 2013). Autor analizuje propozycję Hudisa w odniesieniu do jej zdolności do udzielanie odpowiedzi na dwa pytania, które określa z jednej strony mianem „klasycznego” (Czy Marks przedstawia wizję alternatywy dla kapitalizmu?), z drugiej zaś „współczesnego” (Czy Marks przedstawia wizję alternatywy dla kapitalizmu, która do nas przemawia?). Według autora te dwa porządki w pracy Hudisa ulegają niepokojącemu przemieszaniu. Słowa kluczowe: alternatywa dla kapitalizmu, Marks, Hudis, komunizm.

KRYSTIAN SZADKOWSKI

Postoperaistyczne lektury Marksowskiego *Fragmentu o maszynach* w świetle krytyki

Tekst podejmuje niezbędną na polskim gruncie kontekstową i krytyczną lekturę Marksowskiego *Fragmentu o maszynach* z Zarysu krytyki ekonomii politycznej. Kluczowym wątkiem jest teza o ciągłej aktualności, pomimo pozornego kryzysu, intuicji teoretycznych przedstawicieli marksizmu postoperaistycznego. Dla jej podparcia zreferowane zostały kluczowe założenia trzech typów lektury „Fragmentu”: politycznej, filozoficznej i historyczno-ekonomicznej. Odczytania te zostały skonfrontowane z trzema głównymi liniami krytyki, odpowiednio: filologiczną, ekonomiczno-polityczną oraz „polityczną”. W ramach tej konfrontacji część zarzutów została odparta i zrewaluowana.

Słowa kluczowe: postoperaizm, Marks, Negri, Virno, Vercellone, krytyka ekonomii politycznej

Maszyny to takie dziwne istoty, które wysysają surowce, trawią je w swoich wnętrznościach, a potem wypływają produkt końcowy. Zautomatyzowane procesy obróbki tak upraszczają pracę, że ludzie w procesie produkcji tracą decydujące znaczenie. Raczej służą maszynom. My jako ludzie utraciliśmy należną nam wartość i staliśmy się jedynie przedłużeniem ramienia maszyny, dodatkami, służącymi. Często miałem odczucie, że maszyna jest panem i władcą, a ja niewolnikiem, który musi czesać jej włosy.

Yang, student i pracownik produkcyjny fabryki Foxconn¹

Wprowadzenie

Powyższa wypowiedź szeregowego pracownika jednej z fabryk firmy Foxconn, chińskiego giganta produkcji sprzętu elektronicznego, współpracującej z Apple czy Microsoftem, ujawnia nam prawdę o rzeczywistości pracy we współczesnym globalnym kapitalizmie. Bez produkcji przemysłowej, bez rzeczywistego tworzenia namacalnych towarów, rozwój jakiegokolwiek sektora produkcji niematerialnej jest niemożliwy². Odbywa się ona najczęściej w warunkach skrajnego zdominowania procesu produkcyjnego przez automatyczny system maszyn, który sprawia, że bezpośrednia ludzka praca staje się jego mało istotnym, sprowadzonym do nadzoru fragmentem. Autonomiczna praca twórcza w rozproszonych po całym globie centrach kapitalizmu okupiona jest potem i łzami robotników fabrycznych. Panujące na obrzeżach systemu warunki pracy w zakładach przemysłowych przypominają wyzysk rodem z dziewiętnastowiecznej rewolucji przemysłowej w Europie. Wielu teoretyków i teoretyczek twierdzi wobec tego, że nie należy poświęcać

1 *Niewolnicy Apple'a: Wyzysk i opór w chińskich fabrykach Foxconn*, red. P. Ngai i in., tłum. M. Walulik, Poznań 2013, s. 136.

2 W niniejszym tekście posługuję się naprzemiennie pojęciami produkcji niematerialnej i biopolitycznej uznając, że pierwsza zawiera się w drugiej. Podążam tym samym za Antonio Negrim i Michaelem Hardtem, którzy w *Rzeczy-pospolitej* piszą, że: „Jest to praca, której wytworami są afekty, relacje społeczne, wiedza, obrazy, informacja, kody, formy życia i podmiotowości” (s. 232, 383), która jest „w coraz większym stopniu autonomiczna wobec kapitalistycznej kontroli, odkąd jej schemat kooperacji nie jest dłużej zapewniany z zewnątrz przez kapitał” (s. 382). Wartość wytwarzana przez pracę biopolityczna jest „niemierzalna lub raczej stale przekracza miary jakichkolwiek schematów pomiaru” (s. 383). Jej „produktywność [...] wymaga autonomii” (s. 404). Jest twórcza, a „twórczość ta jest wyrazem dobra wspólnego” (s. 431). W coraz większym stopniu przybiera cechy działania bezpośrednio politycznego (s. 473). Zob. A. Negri, M. Hardt, *Rzecz-pospolita: Poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Kraków 2012.

uwagi rosnącej autonomii „garstki” pracowników w najbardziej rozwiniętych sektorach produkcji niematerialnej, skoro pozostałe miliony poddane są dziś najbardziej nagim formom wyzysku i kapitalistycznego panowania nad procesem reprodukcji. Tego typu zarzuty wysuwane są często jako argumenty rozstrzygające w dyskusjach nad tezami o hegemonicznej roli pracy i produkcji biopolitycznej czy formułowanymi na ich gruncie pomysłami na alternatywę dla kapitalizmu.

Skrajny poziom alienacji i zdominowania pracowników to jednak tylko jedna ze stron rzeczywistości kapitalistycznej produkcji, którą przybliży nam wypowiedź Yanga. Chińska „globalna superfabryka”, jaką stanowią sieci Foxconna, w miarę zwiększania swojej produkcji rozszerza również masę kapitału trwałego w postaci maszyn i fabryk. Na zamówienie największych globalnych graczy wytwarza ponad połowę produkowanej dziś na świecie elektroniki³, zatrudniając 1,23 mln pracowników, co czyni ją dziesiątym co do wielkości światowym pracodawcą⁴ oraz największym producentem tego typu sprzętu. Jednak marża operacyjna⁵, którą osiąga Foxconn, maleje z roku na rok (przy zwiększaniu całkowitych przychodów), gdy w tym samym okresie jego największy zleceniodawca, Apple, notuje coraz wyższe zyski⁶. Postrzegana całościowo, relacja łącząca te firmy wskazuje na niewielką opłacalność produkcji materialnych towarów oraz ogromną przewagę w wydobywaniu wartości dodatkowej z pracy, jaką nad produkcją przemysłową

3 *Niewolnicy Apple'a*, s. 17.

4 Zob. R. Alexander, *Which is the world's biggest employer?*, <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-17429786>.

5 Sformułowanie, którego użyto w książce, nie wywodzi się z terminologii marksistowskiej. Marża operacyjna to stosunek zysku operacyjnego do przychodów ogółem podawany w procentach. Można ją do pewnego stopnia uważać za współczesny odpowiednik Marksowskiej, dziewiętnastowiecznej stopy zysku, w rzeczywistości ekonomicznej, w której dużo istotniejszy wpływ na wyliczenie opłacalności produkcji posiadają skomplikowane mechanizmy finansowe i podatkowe.

6 W okresie podsumowanym w książce w Tabeli 4 (*Niewolnicy Apple'a*, s. 20) marża operacyjna Foxconna spada z 3,7% w pierwszym kwartale 2007 roku do 0,9% w pierwszym kwartale 2012 roku, przy przychodach ogółem w 2011 roku 114,72 miliardów dolarów i zyskiem operacyjnym 2,75 miliarda dolarów. Zob. Hon Hai Precision Industry, <http://investing.businessweek.com/research/stocks/financials/financials.asp?ticker=2317:TT&dataset=incomeStatement&period=A¤cy=US%20Dollar>. W porównaniu Apple, jeden z licznych zleceniodawców Foxconna, zwiększał swoją marżę operacyjną z 18,7% w pierwszym kwartale 2007 roku do 39,3% w pierwszym kwartale 2012 roku, przy przychodach ogółem w 2013 roku 170,91 miliardów dolarów i zyskiem operacyjnym 48,9 miliardów dolarów.

ma kapitał ulokowany w produkcji niematerialnej. Nie sposób jednak pojąć ich wzajemnej relacji bez zrozumienia sposobów pomnażania i wytwarzania kapitału w warunkach produkcji biopolitycznej. Uważam, że pomocna w tym kontekście okazuje się perspektywa postoperaistyczna – przedmiot analizy i krytyki niniejszego tekstu.

Dla pełnego naświetlenia ambiwalencji związanych ze współczesnym globalnym podziałem pracy posłużę się Marksowskim *Fragmenciem o maszynach*, którego rozstrzygnięcia i założenia uznaję za źródłowe dla zrozumienia postoperaistycznych koncepcji kapitalizmu kognitywnego, produkcji biopolitycznej czy projektu dobra wspólnego. Jak pisał w 1990 roku⁷ Paolo Virno, dokonywana w atmosferze politycznego napięcia interpretacja tego tekstu (począwszy od lat sześćdziesiątych) przypominała wyrywanie z kontekstu fragmentów Biblii. Jeśli przyjąć za Virnem, że „następujące po sobie interpretacje „Fragmentu” są historią kryzysów oraz nowych początków”⁸, a skondensowane w nim Marksowskie rozważania stają się w wielu momentach bronią zaczepną, arsenałem, do którego w czasach kryzysów powracały różne frakcje włoskich teoretyków, to w kontekście różnorodnych współczesnych krytyk tej strategii należy zadać sobie pytanie: czy obecnie nie mamy do czynienia raczej z kryzysem samej teorii postoperaistycznej, którego nie sposób już przekroczyć poprzez kolejne odwołanie się do Marksowskich passusów? Czy formułowane obecnie interpretacje oparte na *Fragmencie* wyczerpały już swój eksplanacyjny i polityczny potencjał? Postaram się pokazać, że z wielu powodów tak nie jest. Uznaję jednak, że należy zmierzyć się z ich krytykami, by ocenić, co z tych analiz można jeszcze zachować.

Niestety w polskim kontekście akademickim nie jest to zadanie łatwe. Marksowski *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, z którego pochodzi omawiany tu *Fragment*, został bowiem poddany jedynie śladowej dysku-

7 „Luogo Comune”, czasopismo istotne dla ożywienia postoperaizmu, rozpoczęło swoją pracę właśnie od gruntownej reinterpretacji *Fragmenciu o maszynach* wykonanej przez Virna w kontekście masowych protestów studenckich końca lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych, prowadzonych przeciwko postępującej prywatyzacji włoskich uniwersytetów i działalności ruchu Panter. Marksowska kategoria *intelektu powszechnego* stała się wówczas prawdziwie politycznym hasłem „odzwierciedlającym” protestującą, dobrze wyedukowaną młodzież.

8 P. Virno, *Edizione semicritica di un classico Frammento*, „Luogo Comune” 1990, no. 1, s. 9–13; cyt. za: R. Bellofiore, M. Tomba, *The “Fragment on Machines” and the Grundrisse: The Workerist Reading in Question*, tłum. S.R. Farris, P.D. Thomas, [w:] *Beyond Marx: Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century*, red. M. van der Linden, K.H. Roth, Leiden 2013.

Czy obecnie nie mamy do czynienia raczej z kryzysem samej teorii postoperaistycznej, którego nie sposób już przekroczyć poprzez kolejne odwołanie się do Marksowskich passusów? Czy formułowane obecnie interpretacje oparte na *Fragmencie* wyczerpały już swój eksplanacyjny i polityczny potencjał? Postaram się pokazać, że z wielu powodów tak nie jest. Uznaję jednak, że należy zmierzyć się z ich krytykami, by ocenić, co z tych analiz można jeszcze zachować

sji⁹. Publikacja jego tłumaczenia, mimo entuzjastycznych recenzji Adama Schaffa¹⁰, z niewiadomych przyczyn była wstrzymywana w wydawnictwie partyjnym „Książka i Wiedza”. Teksty będące podstawowym odniesieniem dla postoperaistycznej orientacji teoretycznej w polskim środowisku naukowym nie zostały gruntownie przedyskutowane, a części nawet nie przełożono na język polski¹¹. Nie dziwi zatem, że w toku polskiej recepcji koncepcji pracy i produkcji biopolitycznej (i całego korpusu prac Antonia Negriego i Michaela Hardta) czy teorii kapitalizmu kognitywnego rzadko podejmowano rzetelne marksistowskie analizy i krytyki. Upadek PRL i powiązana z nim marginalizacja akademickiego marksizmu w Polsce po 1989 roku odsunął *Grundrisse* w cień na prawie 25 lat. Również dlatego wysiłek rekonstrukcyjny i kontekstualizujący propozycje postoperaistów wydaje się niezbędnym warunkiem poważnej dyskusji polskiego środowiska na ten temat¹². Opierając się

9 Związką historię publikacji fragmentów *Zarysu* w Polsce przedstawił w swoim tekście Holger Politt, były prezes polskiego oddziału niemieckiej Fundacji im. Róży Luksemburg, zob. tegoż, *Poland*, [w:] *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*, red. M. Musto, London 2008, s. 267–268. Nawet po publikacji polskiego tłumaczenia *Zarysu* podstawowymi punktami odniesienia były jednak teksty opublikowane w latach czterdziestych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku, mianowicie metodologiczne *Wprowadzenie z roku 1857* oraz *Formy poprzedzające produkcję kapitalistyczną*.

10 Schaff pisał już w 1977 roku, „że *Grundrisse* ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia *Kapitału*”, A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999, s. 37.

11 Do 2013 roku brak było w polskiej literaturze fundamentalnego tekstu *Rezultatów bezpośredniego procesu produkcji*, szkicu nieopublikowanego rozdziału *Kapitału*. Zob. K. Marks, *Kapitał 1.1: Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, tłum. M. Ratajczak, Warszawa 2013. Na swój przekład wciąż czekają Marksowskie rękopisy ekonomiczne z lat 1861–1863, nie mówiąc już o blisko stu zeszytach opracowanych wypisów i notatek z lektur, które mają się złożyć na blisko czterdzieści tomów nowej edycji dzieł wszystkich Marksa i Engelsa tzw. MEGA². Wśród nich chyba najważniejsze to zeszyty dotyczące kryzysu z lat 1857–1858, w których Marks równoległe do swojej pracy nad *Grundrisse* i pisania artykułów do „The New York Daily Tribune” opracowywał materiał empiryczny dotyczący kryzysu finansowego, czy zeszyty etnologiczne, w których na podstawie prac etnologicznych m.in. Lewisa H. Morgana zajmował się problematyką wspólnot pierwotnych. Zob. M. Kratke, *Marx's 'books of crisis' of 1857–8*, [w:] *Karl Marx's Grundrisse*, s. 167–175; oraz K. Marks, *Ethnological Notebooks*, red. L. Krader, Assen 1974.

12 Choć przyznać należy, że dla niektórych dziennikarzy (nie akademików) dyskusja ta została zakończona zanim się jeszcze zaczęła. W kontekście polskim sztandarowym przykładem niemerytorycznej krytyki postoperaistów są teksty Przemysława Wielgosza, redaktora naczelnego „Le Monde Diplomatique. Edycja Polska”, zob. P. Wielgosz, *Prorocy światowej lewicy*, „Przekrój” 2012, nr 40, s. 8–12. Zob. również kompetentną i naukową odpowiedź na te zarzuty: M. Janik, *Bronię*

przede wszystkim na przeglądzie literatury przedmiotu, chciałbym dokonać właśnie takiego przybliżenia.

Zacznę zatem od krótkiego omówienia technicznych i historycznych warunków wyodrębnienia *Fragmentu* z pism Marksa. W części drugiej zajmę się przede wszystkim krytycznym odczytaniem samego tekstu, kładąc nacisk na przyjętą w nim perspektywę klasy robotniczej w analizie problemów ekonomicznych (m.in. kwestii kryzysu kapitalizmu) oraz wyodrębnienie pięć głównych węzłów problemowych, wokół których porusza się Marks: a) transpozycję sił pracy w siły kapitału w toku przejścia od formalnej do realnej subsumcji pracy pod kapitał; b) wytwórczą funkcję wiedzy i nauki na etapie realnej subsumcji; c) dwa modele kryzysu kapitalizmu obecne w *Zarysie* oraz częściowo we *Fragmentcie*; d) antagonizm zachodzący między siłami funkcjonującymi podług dwóch odmiennych logik (logika wyczerpania; logika przyjemności); e) pokapitalistyczny sposób produkcji. W części trzeciej przejdę do analizy trzech postoperaistycznych odczytań *Fragmentu*, mianowicie: a) politycznego (Negri); b) filozoficznego (Virno); oraz historyczno-ekonomicznego (Vercellone) w celu ukazania źródeł całościowej propozycji włoskich teoretyków dotyczącej współczesnej postaci kognitywnego kapitalizmu. W części czwartej krytycznie zrekapituuję, odnosząc się jednocześnie do mocnych i słabych stron, trzy podstawowe linie zarzutów pod adresem postoperaistycznych odczytań, płynących z wnętrza tradycji marksistowskiej. Przenalizuję krytyki z perspektywy: a) filologii marksistowskiej (Heinrich), b) ekonomiczno-politycznej (Bellofiore i Tomba, Smith, Caffentzis) oraz c) „politycznej” (Caffentzis). W części piątej podsumuję rozważania zawarte w tym tekście.

Problematyka Fragmentu o maszynach

W 1964 roku w „Quaderni Rossi”, marksistowskim czasopiśmie wydawanym przez grupę skupioną wokół Raniero Panzieriego, ukazało się jedno z pierwszych włoskich tłumaczeń fragmentów Marksowskiego *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*¹³, znane od tamtej pory, zgodnie z nadanym mu przez redakcję tytułem, jako *Fragment o maszynach*. Prezentowane w nim rozważania stanowią alternatywę wobec twierdzeń dotyczących kwestii kapitalistycznego rozwoju, wypowia-

Rzeczpospolitej (Hardta i Negriego), „Przekrój” 2012, nr 41, s. 30–32.

13 Zob. K. Marks, *Frammento sulle macchine*, tłum. R. Solmi, „Quaderni Rossi” 1964, nr 4, s. 289–299.

danych w wielu innych miejscach przez autora *Kapitału*. Ten krótki wyimek stał się punktem wyjścia dla licznych, często daleko idących interpretacji, w których przodowali i do dziś przodują przedstawiciele włoskiego marksizmu.

Aby jednak uporządkować wątki składające się na *Fragment o maszynach*, określmy najpierw jego granice. Do ich zmapowania nie przyda nam się tutaj niestety pierwotny kształt notatników Marksa, *Fragment* bowiem został zakreślony dość arbitralnie i w każdej ze swoich wersji lokuje się na przecięciu VI i VII zeszytu, składając się na podrozdziały tzw. rozdziału o kapitale. Jeśli za punkt wyjścia wzięlibyśmy opublikowany w „Quaderni Rossi” pierwotny wzór, wówczas mielibyśmy do czynienia z wersją krótką, obejmującą końcówkę 43 i 44 strony VI zeszytu oraz pierwsze dwie i fragment trzeciej strony zeszytu VII, którą podsumowuje bardzo ważny akapit o wiedzy stającej się w toku rozwoju kapitału bezpośrednią siłą wytwórczą oraz o intelekcie powszechnym¹⁴. Redakcja „Quaderni Rossi” nie nadała *Fragmentowi* żadnych podrozdziałów. Jeśli przyjrzymy się dalszej praktyce interpretacyjnej operaistów i postoperaistów, a za klasyczny przykład niech posłuży w tym miejscu część seminarium, które na zaproszenie Louisa Althussera w 1978 roku przeprowadził Negri¹⁵, to zobaczymy, że w orbicie zainteresowania znajdują się również akapity aż do piątej strony Marksowskiego zeszytu VII włącznie¹⁶. W dalszej części będę odnosił się do tej „rozszerzonej” wersji.

Samo wyodrębnienie *Fragmentu o maszynach* z korpusu Marksowskich zeszytów z lat 1857–1858 nie było działaniem niewinnym. Jest to bowiem tekst na tyle skondensowany i bogaty, jak również obfitujący w pojęcia występujące niekiedy tylko w tym jednym miejscu, że każda próba jego uporządkowania jest od razu obciążona interpretacyjnie. W pięciu podrozdziałach spróbuję ująć główne węzły problemowe składające się na *Fragment o maszynach*, wychodząc z założenia, że jego wyjątkowość bierze się z rzadkiego u Marksa i niemal nieobecnego w *Kapitale* przyjęcia perspektywy robotniczej w analizie ekonomicznej oraz zwrócenia uwagi na zaostrzenie się antagonizmu klasowego wraz z postępem zaawansowanej produkcji kapitalistycznej¹⁷.

14 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. J. Wyrozemski, Warszawa 1986, s. 564–574.

15 Zob. A. Negri, *Marx beyond Marx: Lessons on Grundrisse*, tłum. H. Cleaver i in., New York 1991, s. 139–148.

16 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 564–579.

17 Tego rodzaju odczytanie bliskie jest nurtowi badaczy, którzy z doświadczenia lektury *Zarysu krytyki ekonomii politycznej* uczynili punkt wyjścia dla pro-

Samo wyodrębnienie *Fragmentu o maszynach* z korpusu Marksowskich zeszytów z lat 1857–1858 nie było działaniem niewinnym. Jest to bowiem tekst na tyle skondensowany i bogaty, jak również obfitujący w pojęcia występujące niekiedy tylko w tym jednym miejscu, że każda próba jego uporządkowania jest od razu obciążona interpretacyjnie

a) rozwój kapitału trwałego a pogłębiający się wraz z przejściem od formalnej do realnej subsumcji poziom alienacji pracowników. *Transpozycja sił pracy w siły kapitału, czyli mistyfikacja*

Początkowe partie dotyczą procesu metamorfozy, jakiej ulega zarówno środek pracy, jak i stosunek zawiązywany przez robotnika najemnego ze środkiem pracy w procesie produkcji, czyli, mówiąc szerzej, historycznego przejścia od formalnej do realnej subsumcji pracy (i środka pracy) pod kapitał¹⁸. Środek pracy przekształcony zostaje w kapitał trwały, czyli w jego najbardziej adekwatną z punktu widzenia kapitału formę – w pierw pod postacią maszyny, a następnie ich automatycznego systemu. Przekształceniu podlega w związku z tym sama relacja zachodząca między robotnikiem a środkiem pracy – odwróceniu ulegają dotychczasowe, właściwe jeszcze etapowi produkcji manufakturowej, role. To maszyny zaczynają wyznaczać rytm i regulować czynności robotnika, a nie na odwrót. Traci on wirtuozijną zdolność do posługiwania się środkiem pracy jak organem swojego własnego ciała, samemu przekształcając się w „świadomy członek”¹⁹ automatu²⁰.

W tym momencie to automatyczny system maszyn, a nie praca, integruje proces produkcji. W im większym stopniu kapitał trwały zaprzęgnięty jest do procesu produkcji, tym mniejsze znaczenie w całym procesie posiada bezpośrednia praca i pojedynczy robotnik, w przeciwieństwie do aplikacji nauki i technologii²¹. Marksowi daleko jednak

jektów alternatywnego marksizmu przeciwstawionego ortodoksyjnym fundamentalistycznym odczytaniom budowanym na wąskiej bazie *Kapitału*. Czy będzie to postoperaistyczna lektura „Marksa poza Marksem” Antonia Negriego, walka z „jednostronnym marksizmem” przy jednoczesnym rozwijaniu ekonomii politycznej klasy robotniczej Michaela A. Lebowitza, czy też próba „powrotu do Marksa” i rozwinięcia nowej „teorii krytyki społecznej” jako „krytyki pracy” Moisha Postone’a. Zob. A. Negri, *Marx beyond Marx*; M. A. Lebowitz, *Beyond Capital: Political Economy of the Working Class*, London 2003; M. Postone, *Time, Labor and Social Domination*, New York 1993.

18 Pojęcia te Marks wprowadza, co prawda, dopiero na początku lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku i formalizuje w *Rezultatach bezpośredniego procesu produkcji*, niemniej intuicje odpowiadające ich rozumieniu wprowadza już w *Grundrisse*; wzorem licznych badaczy – nie tylko postoperaistycznych – decydują się na ich użycie w kontekście *Fragmentu o maszynach*. Zob. K. Marks, *Economic Manuscripts of 1861–63*, tłum. B. Fowkes, [w:] MECW, t. 34, Moscow 1994, s. 93–121; oraz K. Marks, *Kapitał 1.1.*, s. 88–111.

19 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 566.

20 Zob. H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York 1998 (wyd. oryg. 1974).

21 „Tendencją kapitału jest zatem nadanie produkcji charakteru naukowego

do technofobii. Zaznacza wyraźnie, że samo istnienie maszyn, nawet w ich automatycznym systemie, nie jest równoznaczne z ich istnieniem jako kapitału trwałego. Kapitał jako społeczny stosunek produkcji nie jest według niego najodpowiedniejszym stosunkiem produkcji dla stosowania maszyn²².

Jednocześnie równoległe z rozwojem kapitału trwałego i kapitalistycznej dominacji nad żywą pracą zachodzi proces transpozycji sił pracy w siły kapitału, w którym wszystkie społeczne moce wytwórcze jawią się jako właściwości kapitału²³. Dotyczy to zarówno kapitału trwałego (gdzie kombinacja sił społecznych, w tym nauki, dostaje się w obręb procesu produkcji, a biegłość robotników zostaje przeniesiona z bezpośredniej pracy na maszynę²⁴), jak również obrotowego (gdzie mistyfikacji podlega wymiana prac, wymiana między różnymi gałęziami pracy, ich zazębianie się i tworzenie systemu współlistnienia pracy produkcyjnej²⁵). W rozwiniętym społeczeństwie kapitalistycznym zarówno proces wytwarzania wartości, jak i reprodukcja siły roboczej (odbywająca się z pozoru wyłącznie dzięki płacy) jawią się jako zasługi kapitału.

b) właściwe etapowi realnej subsumcji zastosowanie nauki – wiedza staje się bezpośrednią siłą wytwórczą

Podobnie rzecz ma się z wytworami ludzkiego umysłu. Wiedza i nauka w systemie maszyn przeciwstawiają się robotnikowi jako „obca potęga”²⁶, a rozwijany na ich bazie proces produkcji nie jest już dłużej do objęcia w ramach pojedynczej świadomości. „Kapitał wchłonął nagromadzenie wiedzy i biegłości, powszechnych sił wytwórczych mózgu społecznego”²⁷, a w konsekwencji praca bezpośrednia znalazła się w podrzędnym stosunku względem „powszechnej pracy naukowej” [*die allgemeine wissenschaftliche Arbeit*]²⁸. Wiele miejsca we *Fragmencie* poświęcono roli wiedzy

i zepchnięcie pracy bezpośredniej jedynie do momentu tego procesu.” – K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 568.

22 Tego typu intuicje dotyczące nieneutralności technologii i systemu maszyn rozwijał, jeszcze w oparciu o *Kapitał*, Raniero Panzieri. Zob. R. Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, „Quaderni Rossi” 1961, no. 1, s. 53–72. Zob. również K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 476–477.

23 K. Marks, *Kapitał 1.1.*, s. 129.

24 Tegoż, *Zarys krytyki*, s. 582.

25 Tamże.

26 Tamże, s. 566.

27 Tamże, s. 567.

28 Tamże, s. 568.

i nauki w rozwoju kapitału trwałego. Marks w swojej analizie wykracza poza charakterystyczne dla epoki rewolucji przemysłowej pojmowanie stosunku kapitału do wiedzy i osiągnięć nauki, czy szerzej wszystkich „przyrodzonych sił pracy społecznej”²⁹, kiedy to kapitał korzystał z istniejących osiągnięć, traktując je niczym „dar natury”³⁰. W wizjonerskim geście podsumowuje etap rewolucji naukowo-technologicznej w przemyśle³¹ i wykracza daleko poza nią, konstruując wizję, w której rozwój gospodarki kapitalistycznej oprze się przede wszystkim na rozwoju wiedzy i nauki.

Kapitał według Marksa nie tylko wychodzi od historycznie istniejącego stanu nauki, czy ogólniej stanu społecznych sił wytwórczych, lecz również przyspiesza sam proces ich rozwoju³². Wiedza staje się w tym procesie „bezpośrednią siłą wytwórczą”³³, a „wynalazczość staje się odrębnym zajęciem”³⁴. Cechą dystynktywną analizowanej przez Marksa fazy realnej subsumcji pracy pod kapitał jest wprzęgnięcie sił nauki i technologii w proces produkcji i przetworzenie jego warunków zgodnie z potrzebami kapitału³⁵, a „stosowanie w bezpośredniej produkcji zdobyczy nauki staje się jej charakterystycznym i nieuchronnym nastawieniem”³⁶. Chociaż tak rozumiany rozwój nauki jest w dużej mierze podporządkowany potrzebom kapitału, to według Marksa nie da się już dłużej rozdzielać ogólnego społecznego rozwoju od rozwoju samego kapitału, ponieważ to właśnie kapitał stał się instancją reprezentującą „skoncentrowaną wspólność” [*die konzentrierte Gemeinsamkeit*]³⁷, zapośredniczającą to, co ogólnie ludzkie, czy też innymi słowy to, co społeczne/wspólne.

Oparcie rozwoju na aplikacji wiedzy i nauki może jednak prowadzić kapitał na skraj przepaści. Rozwijając system maszyn w sposób niezamierzony, dąży on do skrócenia do minimum czasu pracy niezbędnej, czyli tej, w ramach której robotnik reprodukuje jedynie wy-

29 Tak jak kooperacja i podział pracy. Zob. K. Marks, *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej. Księga I: Proces wytwarzania kapitału*, tłum. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela* [MED], t. 23, Warszawa 1968, s. 415

30 Zob. tamże, s. 415: „Kapitalistę w ogóle wiedza »nic« nie kosztuje, co wcale mu nie przeszkadza wyzyskiwać ją. Kapitał przywłaszcza sobie »cudzą« wiedzę tak samo jak cudzą pracę”.

31 Zob. H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, s. 107–163.

32 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 568.

33 Tamże, s. 574.

34 Tamże, s. 572.

35 K. Marks, *Kapitał 1.1.*, s. 93–94.

36 Tegoż, *Zarys krytyki*, s. 572.

37 Tamże, s. 568.

datkowany przez kapitalistę kapitał zmienny. Im bardziej rozwinięte są siły produkcyjne kapitału, im bardziej zautomatyzowany jest proces produkcji, tym więcej pojedynczy kapitalista jest w stanie wytworzyć produktów, a następnie wprowadzić w sferę cyrkulacji i zrealizować wartość w nich wartość dodatkową. Jednakże motywacja stojąca za tym procesem po stronie kapitału to zwiększenie ilości czasu poświęcanego na pracę dodatkową, pracę pomnażającą jego wartość, a więc wytwarzającą wartość dodatkową. Niemniej sam proces skracania pracy niezbędnej do minimum, jak twierdzi Marks, jest korzystny dla wyzwoleńcy pracy i stanowi jego niezbędny warunek³⁸.

Prawdopodobnie to właśnie opisana powyżej bezradność wobec procesu zawłaszczania i mistyfikowania stosunków społecznych, w której pojedynczy robotnik znajduje się w odniesieniu do kapitału, pchnęła Marksa do porzucenia całościowego, sześciotomowego projektu *Krytyki ekonomii politycznej*³⁹ i skupienia się na pracy nad *Kapitałem*. Uważał bowiem, że „organizacja rozwiniętego kapitalistycznego procesu pro-

38 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 570.

39 Kwestia kontrowersyjnej relacji między tymi projektami, jak również prymatu jednego nad drugim, posiada swoją długą historię. Pierwsze dojrzałe dzieło dotyczące *Grundrisse*, autorstwa Romana Rosdolskiego, traktuje Marksowskie zapiski z lat 1857–1858 jako jeden ze szkiców *Kapitału*. Zob. R. Rosdolsky, *The Making of Marx's 'Capital'*, tłum. P. Bruges, London 1977, s. 55–56. Jeśli chodzi o bardziej współczesne stanowiska, to warto przywołać ujęcie Enrique Dussela, który podziela pogląd Rosdolskiego, że *Grundrisse* jest jednym z czterech szkiców *Kapitału*, jak również przeciwny pogląd jednego z redaktorów MEGA², Michaela Heinricha, twierzącego, że Marks definitywnie porzucił sześciotomowy projekt *Krytyki ekonomii politycznej* w okolicy roku 1863, a w związku z tym perspektywa teoretyczna *Kapitału* powinna mieć prymat w rozważaniu wszelkich wątków z *Grundrisse*, choć spoglądać na nie powinniśmy jak na dwa oddzielne projekty. Zob. E. Dussel, *The Four Drafts of Capital: Toward a New Interpretation of the Dialectical Thought of Marx*, „Rethinking Marxism” 2001, no. 1, s. 10–26; M. Heinrich, *The 'Fragment on Machines': A Marxian Misconception in the Grundrisse and its Overcoming in Capital*, [w:] *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, red. R. Bellofiore, G. Starosta, P.D. Thomas, Leiden 2013, s. 203. Podsumowanie i schematyczne opracowanie wszystkich szkicowych planów Marksowskiej *Krytyki ekonomii politycznej* znaleźć można w: R. Fineschi, *The Four Levels of Abstraction of Marx's Concept of 'Capital'. Or, Can We Consider the Grundrisse the Most Advanced Version of Marx's Theory of Capital?*, [w:] *In Marx's Laboratory*, s. 94–98. Skłaniam się do stanowiska Lebowitza zakładającego, że nawet jeśli przyjąć, iż Marks zarzucił swój 6-tomowy projekt, to wątki, które zdążył naszkicować, są na tyle teoretycznie i politycznie inspirujące i płodne, a dodatkowo w swoich pismach tak często się do nich odwołuje jako do niezbędnego punktu odniesienia, że nawet jeśli ich nie napisał – sami musimy je rozwinąć. Zob. M.A. Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 50.

dukcji łamie wszelki opór; [...] ślepy przymus stosunków ekonomicznych utrwała panowanie kapitalisty nad robotnikiem”⁴⁰; w związku z tym należy przede wszystkim skupić wysiłki na naukowym rozbiciu pozorów, w jakim kapitał zatapia całość życia społecznego. Jak pisał Michael A. Lebowitz, „*Kapitał* był próbą Marksa, by uczynić proletariata świadomym warunków własnego wyzwolenia”⁴¹. Bez zdemistyfikowania fałszerstwa, jakiego dopuszcza się w procesie swojego rozwoju kapitał, nie może być mowy o żadnym ruchu wykraczającym poza jego panowanie⁴². *Kapitał* był bowiem nie tylko momentem w rozumieniu kapitalizmu jako organicznej całości, ale również momentem w rewolucyjnej walce robotników, starających się wykroczyć poza jego władzę. W *Grundrisse* natomiast mamy wciąż jeszcze do czynienia z podwójnością Marksowskiej perspektywy, jak również z silnymi i wyraźnymi próbami zakreslenia zarówno ekonomii politycznej klasy robotniczej, jak i pozytywnego ujęcia alternatywny dla kapitalizmu.

c) model kryzysu kapitalizmu z Fragmentu o maszynach a model kryzysu zgodny z tezą o zniżkowej tendencji stopy zysku. Kryzys prawa wartości opartej na pracy

Ta podwójność przejawia się między innymi w Marksowskiej teorii kryzysu kapitalizmu z *Grundrisse*. Wskazuje się na fakt, że rozwinął on tutaj równoległe dwie analizy tendencji, które ostatecznie miałyby wprowadzić kapitalizm w stan rzeczywistego kryzysu. Pierwszą z nich jest (pojawiająca się następnie w trzecim tomie *Kapitału*) zniżkowa tendencja stopy zysku⁴³. Druga natomiast, stanowiąca o wyjątkowości rozważań z *Zarysu*, wyprowadzana jest przez Marksa ze sprzeczności zachodzącej między podstawą produkcji burżuazyjnej oraz stosowaną w jej ramach miarą wartości, a samym jej rozwojem. W pierwszym przypadku, pozostając przy tekście *Zarysu*, Marksowska argumentacja dotycząca zniżkowej stopy zysku brzmiałaby następująco: ze względu na ograniczenia

40 K. Marks, *Kapitał, Księga I*, s. 876.

41 M.A. Lebowitz, *The Silences of Capital*, [w:] tegoż, *Following Marx: Method, Critique and Crisis*, Leiden 2009, s. 315.

42 Choć teza Lebowitza może wydawać się niektórym kontrowersyjna, dysponujemy materiałem listowym, w którym Marks *explicite* ją potwierdza. Zob. choćby, *Marks do Kugelmanna, 23 sierpnia 1866 r.*: „Uważam, że dla klasy robotniczej o wiele ważniejsze jest to, czego dokonam przez tę pracę, niż wszystko, co mógłbym osobiście zdziałać na jakimkolwiek kongresie”. Podobnych przykładów jest znacznie więcej.

43 K. Marks, *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej. Księga III: Proces produkcji kapitalistycznej jako całość*, tłum. E. Lipiński, J. Maliniak, [w:] MED, t. 25, cz. 1, Warszawa 1984, s. 318–404.

W *Grundrisse* natomiast mamy wciąż jeszcze do czynienia z podwójnością Marksowskiej perspektywy, jak również z silnymi i wyraźnymi próbami zakreslenia zarówno ekonomii politycznej klasy robotniczej, jak i pozytywnego ujęcia alternatywny dla kapitalizmu

długości dnia roboczego (maksymalnie 24 godziny) istnieją granice w narzucaniu pracy dodatkowej dostarczanej przez robotnika. Marks pisze, że nawet jeśli robotnicy żyliby tylko powietrzem i pracowali nieustannie w ciągu doby, to i tak istniałoby ograniczenie długości czasu pracy dodatkowej⁴⁴. Twierdzi on, co więcej, że względne wzrosty wydobywania wartości dodatkowej z pracy pojedynczego robotnika są zawsze mniejsze niż względny wzrost sił wytwórczych. Wraz ze wzrostem ilości wykonywanej pracy dodatkowej w ramach danego dnia roboczego, dalsze wzrosty ilości pracy dodatkowej dla pojedynczego robotnika wynikające ze wzrostu wydajności i tak się zmniejszają⁴⁵. Sam ogólny wzrost sił wytwórczych wprzęganych przez kapitał do produkcji doprowadza do sytuacji, w której coraz mniejsza liczba pracowników w procesie produkcji uruchamia coraz większą ilość kapitału trwałego⁴⁶. To z kolei oznacza, że wraz z rozwojem produkcji opartej na masowym użyciu kapitału trwałego, zmniejsza się liczba pracowników zatrudnionych przy bezpośrednim procesie produkcji, których kapitał może wykorzystywać do wytwarzania wartości dodatkowej, tym samym jego stopa zysku spada⁴⁷. Kapitał będzie przeciwdziałał tej tendencji, nieustannie próbując podporządkować (wpierw formalnie, później zazwyczaj, choć nie zawsze, realnie) nowe sektory, w których produkcja wymaga dużej liczby zaangażowanych pracowników, a siły wytwórcze kapitału nie są jeszcze tak rozwinięte⁴⁸.

Wrócimy do tego problemu, rozważając krytyki postoperaistyczne odczytania *Fragmentu*. Pierwsza część *Fragmentu* to zatem w dużej mierze zarysowanie warunków, w których rozwija się i zaostża fundamentalna sprzeczność zachodząca między rozszerzaniem produkcji a zdolnością kapitału do pomnażania wartości dodatkowej⁴⁹. Obecny

44 Tamże, s. 375.

45 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 247–248.

46 Tamże, s. 250.

47 Marks ujmuje to następująco: “Im przeto mniejsza jest część kapitału wymieniana na pracę żywa, tym mniejsza jest stopa zysku. Im więc większy jest w procesie produkcji udział kapitału, jako kapitału, w porównaniu z bezpośrednią pracą, im więc bardziej spada względna wartość dodatkowa – wartościotwórcza siła kapitału – tym bardziej ‘spada stopa zysku’.” K. Marks, *Zarys...* s. 608.

48 Tamże, s. 611.

49 K. Marks, *Kapitał... Księga. III*, s. 373–379. „Prawdziwym ograniczeniem [Schränke] produkcji kapitalistycznej jest *sam kapitał*, jest fakt, że kapitał i samopomnażanie jego wartości stanowią punkt wyjścia i punkt końcowy, motyw i cel produkcji, że produkcja jest jedynie produkcją dla dobra *kapitału*, a nie odwrotnie, że środki produkcji są jedynie środkami ciągłego rozszerzania procesu życiowego dla dobra *społeczeństwa* producentów” (tłum. zmienione). Zarówno w *Kapitale*, jak

jest tu element, który Marks będzie utrzymywał później w *Kapitale* – kapitał jest ograniczeniem [*Schranke*] dla własnego rozwoju i to on pracuje cały czas nad swoim zniesieniem⁵⁰. Posiada zdolność do rozrostu oraz do narzucania barier [*Schranke*] temu wzrostowi, a następnie, często, choć nie zawsze, przewyżczenia ich. Jednak na poziomie drugiej części *Fragmentu* takie wyjaśnienie wydaje się Marksowi niewystarczające. Próbuje zatem uchwycić pewien moment w tym dialektycznym ruchu, w którym klasa robotnicza może dokonać zerwania i tym samym położyć kres kapitałowi. Żeby jednak lepiej zrozumieć specyfikę modelu kryzysu naszkicowanego we *Fragmentcie*, musielibyśmy wpieryw uchwycić rozróżnienie heglowskiej proveniencji, na którego istotność szczególną uwagę zwraca Lebowitz⁵¹. W *Nauce logiki* Hegel, rozważając pojęcia skończoności i nieskończoności jako aspektów istnienia, posługuje się parą *granica* [*Grenze*]/*ograniczenie* [*Schranke*]. Granica wyznacza to, co skończone, określa je i stanowi wpisany w nie kres⁵². Ograniczenie natomiast to coś, co może być zanegowane i zniesione⁵³. W ten sposób możemy powiedzieć, że rozwój kapitału rozważany w odniesieniu do jego ograniczeń i przekraczania ich traktowany jest przez Marksa jako proces nieskończony. Żeby coś mogło być skończone, jedno z jego ograniczeń musi stanowić jego granicę. Taką granicą dla kapitału, twierdzi Lebowitz, jest u Marksa klasa robotnicza⁵⁴.

i w *Zarysie* tłumaczenie Hegłowskiej pary pojęciowej, którą świadomie posługuje się Marks (*Grenze* i *Schranke*) jest niekonsekwentne i niezgodne z polskim tłumaczeniem *Nauki logiki*, gdzie słusznie oddawane jest jako odpowiednio: *granica* i *ograniczenie*.

50 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 609: „Sam kapitał więc pracuje nad zniszczeniem siebie jako formy opanowującej produkcję”.

51 Zob. M.A. Lebowitz, *Beyond Capital*, s. 12–15.

52 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 2011: „Coś jako samo w sobie przeciwstawia się swemu bytowi dla innego. [...] negatywny byt dla innego, granicę owego czegoś, granicę będącą immanentnym określeniem samego czegoś, które w konsekwencji jest czymś skończonym” (s. 139), „Coś ma pewną jakość i jest w niej nie tylko czymś określonym, ale także znajduje w nim granicę. Jego jakość jest jego granicą. [...] rozwinięcie tej negacji ukazuje, że bytem w sobie tego czegoś jest przeciwieństwo jego istnienia i jego negacji jako immanentnej mu granicy [...]. Negacja taka stanowi jego skończoność” (s. 158).

53 Tamże, „Coś ma o tyle jakieś ograniczenie, o ile w jego określeniu zawarta jest negacja, a określenie jest zarazem zniesieniem ograniczenia” (s. 164). „[J]eśli coś zostało określone jako ograniczenie, to już tym samym się je przekroczyło. Określoność bowiem, granica jest jako ograniczenie określona tylko w przeciwieństwie do swego »innego« w ogóle, w przeciwieństwie do tego, co jest »nieograniczonością«” (s. 165).

54 Niektórzy z pewnością chcieliby przeciwstawić tej interpretacji słowa samego Marksa z *Zarysu*: „kapitał, reprezentujący ogólną formę bogactwa – pie-

Jak długo mówimy zatem o ograniczeniach dla kapitału, mamy na myśli proces nieskończony, którego rozwój i kolejne etapy mogą trwać wiecznie, choć niekiedy będą przybierać postać światowych kryzysów. W takim sensie prawo spadkowej stopy zysku jest jedynie ograniczeniem dla nieskończonego procesu rozwoju kapitału, które za każdym razem jakoś udaje się mu przekraczać za pomocą tzw. przyczyn przeciwdziałających. Jednak, jak twierdzi Marks we *Fragmencie*, równoległe zachodzą procesy, które mogą – lecz nie muszą z koniecznością prawa – dać asumpt do wyłonienia się alternatywnej rzeczywistości produkcji i wzmocnienia pozycji klasy robotniczej, a tym samym ustanowienia granicy dla rozwoju kapitału. Marks zmienia perspektywę i kontynuuje rozważania właśnie z punktu widzenia klasy robotniczej, a nie kapitału.

Wskazuje zatem na sprzeczność, która (w toku rozwoju produkcji przemysłowej bazującej na kapitale trwałym) zachodzi między mimowolną redukcją czasu pracy niezbędnej do minimum i zastępowania jej złożoną pracą społeczną, a stałym i świadomym narzucaniem prawa wartości i czasu pracy bezpośredniej jako miary. Na mocy tej fundamentalnej sprzeczności wartość staje się w coraz mniejszym stopniu adekwatną miarą społecznego czy „rzeczywistego bogactwa” [*das wirkliche Reichthum*]⁵⁵. Dochodzimy w tym miejscu do najbardziej kontrowersyjnego elementu Marksowskiego wywodu, czyli podważenia, w toku rozwoju produkcji bazującej na przywłaszczaniu społecznych sił wytwórczych przez kapitał, obowiązywania bezpośredniego czasu pracy jako miary społecznego bogactwa i wartości jako jego formy. Realizacja potencjału wytwarzanego mimowolnie przez kapitał musi zakładać zniesienie wartości. Marks nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości:

Z chwilą, gdy praca w bezpośredniej postaci przestaje być wielkim źródłem bogactwa, czas pracy przestaje i musi przestać stanowić jego miarę, a zatem i wartość wymienna [przestaje być miarą] wartości użytkowej⁵⁶.

Szkicuje zatem wizję organizacji społeczno-gospodarczej, która mogła by się pojawić po tym zniesieniu. Jego podstawą byłby rozwój „spo-

Jak długo mówimy zatem o ograniczeniach dla kapitału, mamy na myśli proces nieskończony, którego rozwój i kolejne etapy mogą trwać wiecznie, choć niekiedy będą przybierać postać światowych kryzysów

niądź – jest pozbawionym ograniczeń [*schrackenlose*] i bezmiernym impulsem pchającym do przekraczania własnych barier [*Schranke*]. Wszelka granica [*Grenze*] stanowi i musi stanowić dlań ograniczenie [*Schranke*]” – K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 246, jednakże tak właśnie sprawa wygląda według Marksa z perspektywy kapitału.

55 Tamże, s. 572.

56 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 573.

łecznego indywiduum⁵⁷, umożliwiony dzięki skróceniu czasu pracy niezbędnej oraz społecznej dystrybucji czasu wolnego. W tym czasie ludzie mogą oddawać się praktyce artystycznej czy pracy naukowej i edukacji⁵⁸, czyli temu wszystkiemu, co prowadzić by miało do dalszego wzrostu społecznych sił wytwórczych. W tych to właśnie warunkach rozwój ogółu społecznych sił wytwórczych i stosunków społecznych, jako podstawa rzeczywistego bogactwa, stałby się celem samym w sobie, inaczej niż ma to miejsce w produkcji kapitalistycznej, w której jest tylko środkiem do podtrzymywania procesu samopomnażania i akumulacji.

Spółeczeństwo komunistyczne i alternatywny sposób produkcji nie wyłonią się jednak automatycznie, na skutek krachu czy w rezultacie linearnego, ewolucyjnego rozwoju historycznej postaci kapitalizmu. Sam wzrost znaczenia wiedzy naukowej i technologii oraz jej zaaplikowanie do procesu produkcji nie wystarczą. Szkieletowany przez Marksa horyzont alternatywy jest raczej „możliwością” obecną w każdej chwili, pojawiającą się na gruncie tej rozszerzającej się sprzeczności społecznej⁵⁹. Chociaż kierunek kapitalistycznego rozwoju stwarza możliwość nowej, emancypacyjnej struktury społecznej, jej ogólna realizacja jest niemożliwa w ramach kapitalizmu.

c) kapitalizm (logika wyczerpania – czas pracy dodatkowej) a komunizm (logika przyjemności – społeczny czas rozporządzalny). Maszyna kapitałem trwałym vs człowiek kapitałem trwałym. Rozwój słownika służącego opisowi komunistycznej przyszłości – intelekt powszechny

We *Fragmencie* mamy do czynienia z opisem starcia dwóch przeciwstawnych sił i tendencji czy, jak powiada Amy Wendling, dwóch logik⁶⁰. Z jednej strony logiki wyczerpania, napędzającej kapitał do jak największego rozszerzania czasu pracy dodatkowej; z drugiej zaś logiki przyjemności, pchającej robotniczy podmiot rewolucyjny do zawłaszczania „własnej ogólnej siły wytwórczej, poznania przyrody oraz opa-

57 Tamże, s. 575.

58 Tamże, s. 573.

59 Przejście do porządku pokapitalistycznego, w efekcie rewolucyjnych wystąpień klasy robotniczej, myślane powinno być zawsze zgodnie z czasowością kairotyczną, a nie opartą na idei postępu czasowością chronologiczną. Intuicję dotyczące dwóch historycznych porządków czasowych (jednego właściwego kapitałowi, drugiego klasie robotniczej) rozwijane później przez Benjamina, Agambena czy Negriego, znajdziemy już na poziomie Marksowskiego *Fragmentu o maszynach*.

60 A.E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, Basingstoke 2009, s. 108.

nowywnania jej dzięki swemu istnieniu jako organu społecznego⁶¹ możliwych w czasie nie-pracy, czasie rozporządzalnym. Odpowiadają temu dwie strategie rozwijania kapitału trwałego: ta przyjmująca za punkt odniesienia automatyczny system maszyn oraz ta czyniąca z człowieka samego, w jego uspołecznionej formie, właściwy kapitał trwały⁶². To ostatnie sformułowanie Marksa można odczytywać z pewnością dwojako. Z jednej strony, w kluczu antycypacji teorii kapitału ludzkiego⁶³, z drugiej zaś w kategoriach emancypacji. Pojęcie człowieka jako miejsca inwestycji analogicznej do inwestycji w kapitał trwały Marks zaczerpnął od Roberta Owena, przedstawiającego robotników swoich fabryk jako żywe maszyny, które (inaczej niż w typowych ówczesnie miejscach produkcji przemysłowej) są zadbane i przedstawiają sobą właściwe miejsce dla lokowania bogactwa. Uczynienie człowieka kapitałem trwałym nowego procesu produkcji służy Marksowi do tego, by podkreślić, że to człowiek w całości jego stosunków społecznych ma stać się celem, a nie środkiem produkcji. Właśnie tutaj pojawia się zagadkowy termin *general intellect* (intelekt powszechny), stanowiący o *novum* sytuacji, do której prowadzi ogólny rozwój produkcji kapitalistycznej opartej na kapitale trwałym. Marks nadaje mu cechy zarówno przedmiotowe, jak i podmiotowe (to „on” na najwyższym stadium rozwoju kapitalizmu obejmuje kontrolę i przetwarza „warunki społecznego procesu życiowego”⁶⁴). Rozwój w oparciu o intelekt powszechny bazowałby na koniecznym rozszerzaniu czasu nie-pracy, pozwalającym na rozwój „społecznego indywiduum”.

d) ograniczenie horyzontu komunistycznego przez nawrót do metafizyki produktywistycznej

Warto jednak wyraźnie zaznaczyć, że pod koniec *Fragmentu* następuje u Marksa pewna rzadko uwzględniana przez interpretatorów zmiana kursu. Wendling twierdzi, że powraca on tutaj do „produktywistycznej metafizyki”⁶⁵, którą zdawał się przekraczać w swoich wcześniejszych rozważaniach. Sprzeciwiając się utopizmowi Charles’a Fouriera, Marks wyraźnie zaznacza, że choć czas wolny nie może pozostawać w abs-

61 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 573.

62 Tamże, s. 578.

63 Za twórcę koncepcji kapitału ludzkiego uznawany jest G.S. Becker, zob. tegoż, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Chicago 1993.

64 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 574.

65 Zob. A.E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, s. 120.

trakcyjnym przeciwieństwie do bezpośredniego czasu produkcji (jak w wypadku burżuazyjnej ekonomii), to praca nie może przekształcić się również w zabawę czy swobodną ludzką aktywność. Choć na skutek zdiagnozowanego kryzysu opozycje między pracą a nie-pracą, aktywnością wytwórczą a rozwojem społecznego indywiduum zaczynają się zacierać, to jednak również w ustroju wyłonionym na zgłiszczach kapitału istnieje określona forma produkcji⁶⁶ i przekształcony przez dokonywany w czasie wolnym samorozwój człowiek musi „wkroczyć w jej bezpośredni proces”. Zniesienie antagonizmu między czasem wolnym a czasem produkcji wyprowadza tym samym aktywność wytwórczą na wyższy, pozwalający łączyć naukę i pracę, poziom. Tak rozumiana produkcja posiada również swoją miarę, reprezentowaną przez rosnącą ilość robotniczych potrzeb. Miara ta będzie wyrażana we względnej relacji ilości pracy niezbędnej do stopniowo zanikającej pracy dodatkowej, która (inaczej niż w kapitalizmie) będzie dominować nad produkcją i wyznaczać jej kierunek⁶⁷. *Fragment o maszynach* nie kończy się zatem wizją całkowicie wolnego rozwoju gatunku ludzkiego w ramach społeczeństwa nadmiaru czasu wolnego, gdzie to odmowa pracy stanowi komunistyczny sposób produkcji, ale robotniczą kontrolą nad środkami produkcji, podporządkowanymi być może stopniowemu wyzwolaniu człowieka od pracy – lecz nie całkowitemu jej zniesieniu. To maszyny, ale również nauka, są środkami produkcji, w związku z tym jedynym sposobem zapewnienia warunków dla negacji gospodarki kapitalistycznej, wyłaniającej się z niej i opierającej się na tym, że „indywidua w stosunkach wzajemnych, reprodukują, i stwarzają od nowa te stosunki”⁶⁸, jest dostęp do środków produkcji i kontrola nad nimi.

66 Tego typu sytuację opisuje kilkakrotnie Marks w swoich późniejszych szkicach ekonomicznych, np. rozważając zagadnienie pracy produkcyjnej i nieprodukcyjnej. Również w komunizmie mielibyśmy do czynienia z pracą (prawdziwie) produkcyjną, jej warunkiem byłoby jednak usunięcie kapitału jako pośrednika między robotnikiem a wytwarzaną przez niego nadwyżką. „Przypuśćmy jednak, że kapitał w ogóle nie istnieje, lecz że robotnik sam przywłaszcza sobie pracę dodatkową, czyli nadwyżkę wartości, które wyprodukował, ponad wartości, które spożył. Tylko wtedy można o tej pracy powiedzieć, że jest naprawdę produkcyjną, tzn. że tworzy nowe wartości”. Zob. K. Marks, *Teorie wartości dodatkowej*, t. 1, MED, t. 26, cz. 1, s. 146.

67 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 578.

68 Tamże, s. 579. Jak pisze Marks bowiem „ostatecznym rezultatem społecznego procesu produkcji jest zawsze samo społeczeństwo, to znaczy, sam człowiek w jego więzi społecznej”.

Rola Fragmentu w teorii postoperaistów – Negri, Virno, Vercellone

Ze względu na oddalone o niemal sto lat wydanie, Marksowski *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, nigdy nieprzewidziany do publikacji, miał bardzo późną recepcję. Moskiewska edycja z lat 1939–1941 przeszła niemal niezauważona. Dopiero gdy w 1953 roku wschodnioniemieckie wydawnictwo Dietz-Verlag opublikowało drugie wydanie, odbiór na Zachodzie Europy rozpoczął się na dobre. We Włoszech intensywna dyskusja wokół *Zarysu* zbiegła się z formowaniem i rozwojem operaizmu. Już we wspomnianym powyżej numerze „Quaderni Rossi” Panzieri wplótł odniesienia do *Grundrisse* i *Fragmentu* w swój tekst dotyczący relacji między wartością dodatkową a kapitalistycznym planowaniem⁶⁹. Rok wcześniej rozstał się ze swoimi towarzyszami: historykiem ruchu robotniczego Mariem Trontim i stawiającym swoje pierwsze poważne kroki w dziedzinie marksizmu Tonim Negrim. Ten rozłam miał zarówno polityczne, jak i teoretyczne podłoże, co widać w proponowanych przez obie strony lekturach *Fragmentu*. W *Plusvalore e pianificazione* Panzieri występuje z przestrożą przed zbyt entuzjastyczną interpretacją przedstawionego we *Fragmentie* przejścia od kapitalizmu do komunizmu. Według niego, w Marksowskim ujęciu kapitalizm jest zdolny do generowania i wprowadzania nowych przystosowawczych reguł i praw działania, które na kolejnych stadiach jego rozwoju pozwalają na dalsze trwanie w oparciu o podstawę, którą stanowi prawo wartości. Nie należy zatem zbyt pochopnie lekceważyć jego zdolności adaptacyjnych, bowiem w dynamicznym modelu rozwoju kapitalizmu zarysowywanym przez Marksa, „jedyną stałą jest tendencja zwiększającej się dominacji kapitału nad siłą roboczą”⁷⁰ i obowiązuje ona również w jego najwyższym stadium, gdy zgodnie z duchem zaproponowanej przez Trontiego w 1962 roku tezy o fabryce społecznej⁷¹, „wraz z upowszechnionym planowaniem kapitał rozszerza podstawową zmistyfikowaną formę prawa wartości z fabryki na całe społeczeństwo”⁷². Z tą diagnozą wyraźnie nie zgadzał się Negri, który już w 1971 roku proklamował rozpoznanie kryzysu prawa wartości jako punkt wyjścia działalności rewolucyjnego proletariatu⁷³.

69 R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione: Appunti di lettura del Capitale*, „Quaderni Rossi” 1964, no. 4, s. 257–288.

70 Tamże, s. 281

71 M. Tronti, *Fabryka a społeczeństwo*, tłum. S. Królak, <http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-fabryka-i-spoeczenstwo/>.

72 R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione*, s. 282.

73 A. Negri, *Crisis of the Planner-State: Communism and Revolutionary Or-*

Zebrane w tej części propozycje odczytania *Fragmentu o maszynach* podążają za wyznaczoną przez rozłamowców z „Quaderni Rossi”, prześiąkniętą teoretycznym i politycznym optymizmem linią interpretacyjną *Zarysu*. Łączy je przede wszystkim przekonanie o trafności Marksowskich spostrzeżeń, jak również skłonność do marginalizowania znaczenia tezy o niskiej tendencji stopy zysku. We wszystkich mamy również do czynienia z uznaniem ważności tezy głoszącej, że wraz z kapitalistycznym rozwojem bazującym w coraz większym stopniu na aplikacji wiedzy i technologii w procesie produkcji, dochodzi do podkopywania rzeczywistej podstawy funkcjonowania czasu pracy bezpośredniej odniesionej do społecznie niezbędnego czasu pracy jako miary wartości. Analizując najbardziej charakterystyczne rysy propozycji teoretycznych postoperaistów, możemy wyróżnić trzy (w pewnej mierze przecinające się) typy odczytań *Fragmentu*: polityczną (Negri), filozoficzną (Virno) oraz historyczno-ekonomiczną (Vercellone). Powiązanie typów lektury z konkretnymi nazwiskami postoperaistycznych teoretyków może wydawać się zabiegiem kontrowersyjnym. Służy jednak wskazaniu na teksty, w których typ idealny danego rodzaju lektury pojawia się w postaci możliwie najczystszej. Tak jak zaznaczyłem powyżej, elementy składowe każdego z odczytań znajdziemy w pracach wszystkich tych trzech postaci.

a) Negri – lektura polityczna

Timothy Murphy w monografii poświęconej filozofii Negriego wskazuje, że gruntowną lekturę Marksa zaczyna on stosunkowo późno⁷⁴. Jak wyznał w jednym z wywiadów⁷⁵, dopiero po zetknięciu ze środowiskiem skupionym wokół Panzieriego i „Quaderni Rossi” zrozumiał konieczność zapoznania się z całym dziełem autora *Kapitału*. Istotne odniesienia do *Fragmentu* pojawiają się w jego pismach już na poziomie *Crisi dello Stato-piano: Comunismo e organizzazione rivoluzionaria*⁷⁶, jednak zwięzłej wykładni wyznaczającej dalszy horyzont teoretyczny, jednocześnie będącej najczęstszym punktem odwołania krytyków, Negri udzielił przede wszystkim w swoich wykładach poświęconych *Grundrisse*⁷⁷. To właś-

ganization, tłum. E. Emery, [w:] tegoż, *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, London 2005, s. 1–50.

74 T. Murphy, *Antonio Negri*, London 2013, s. 66.

75 Zob. C. Cesarino, A. Negri, *In Prize of the Common*, London 2010, s. 47.

76 A. Negri, *Crisis of the Planner-State*, s. 1–50.

77 Dokładniej w wykładzie siódmym poświęconym teorii płacy i jej rozwojowi, zob. A. Negri, *Marx beyond Marx*, s. 127–150.

nie ten tekst uczynię podstawowym odniesieniem dla rozwinięcia idei politycznej lektury *Fragmentu*.

Negri sprzeciwia się traktowaniu *Zarysu* jako niedokończonego projektu czy po prostu niezrozumiałego zbioru notatek. Problemy z jego recepcją miałyby się brać ze szkicowej formy, niemniej sama logika rozumowania stosowana przez Marksa jest jasna, a *Zarys* należałoby określić mianem pierwszej politycznej syntezy myśli Marksowskiej, której ramy wyznacza konflikt ukonstytuowany przez antagonizm zachodzący między kolektywnym robotnikiem a kolektywnym kapitalistą, przejawiający się w formie kryzysu⁷⁸. W pierwszej części *Zarysu* mamy do czynienia z definicją prawa wartości w formie wartości dodatkowej, w drugiej zaś z teorią wyzysku (prawo wartości dodatkowej), w ramach której prawo wartości ulega rozszerzeniu na mechanizmy społecznej reprodukcji i cyrkulacji kapitału, a zatem zostaje przełożone na prawo kryzysu oraz walki klasowej toczącej się w imię komunizmu⁷⁹. Zawarta w pierwszej części *Zarysu* teoria wartości dodatkowej wprowadza do teorii ekonomicznej fakt wyzysku⁸⁰, teoria cyrkulacji zaś, jak twierdzi Negri, wprowadza perspektywę walki klasowej⁸¹. W tak rozumianej całości *Fragment o maszynach* stanowi „szczyt teoretycznego napięcia”, jak również „moment logicznej konkluzji”⁸². Mamy tutaj do czynienia z pełnym wyłożeniem logiki separacji klasy robotniczej jako podmiotu zdolnego do wykroczenia poza obręb kapitału, czyli procesu tworzenia warunków dla robotniczego samorozwoju. Logika separacji stanowi podstawę dla rozumienia tej pozadialektycznej relacji, zachodzącej między klasą robotniczą a kapitałem, ujmowanej przez Trontiego jako jednoczesne bycie wewnątrz i przeciwko kapitałowi. Negri twierdzi, że *Zarys* posiada swój szczytowy punkt i moment we *Fragmentie o maszynach*, a logiczny rytm Marksowskiego argumentu znajduje w nim swoją pełnię⁸³.

Negri twierdzi, że *Zarys* posiada swój szczytowy punkt i moment we *Fragmentie o maszynach*, a logiczny rytm Marksowskiego argumentu znajduje w nim swoją pełnię

78 Tamże, s. 4.

79 Tamże.

80 O fundamentalnym postępie, jaki dla Marksowskiej teorii wartości stanowi *Zarys krytyki ekonomii politycznej* i sformułowana w nim po raz pierwszy teoria wartości dodatkowej zob. E. Dussel, *The Discovery of the Category of Surplus Value*, [w:] *Karl Marx's Grundrisse*, s. 67–78.

81 A. Negri, *Marx beyond Marx*, s. 133.

82 Tamże, s. 131.

83 Tamże, s. 128. Tego typu stwierdzenia właśnie pozwalają na postawienie Negriemu zarzutu redukcji całości dzieła Marksa do kilku stron *Zarysu*. Zob. lekturę „kryterium” ważności korpusu pism Marksa, jakie w oparciu o *Fragment* zaproponowali Hardt i Negri, G. Caffentzis, *Immeasurable Value?: An Essay on Marx's Legacy*, „The Commoner” 2005, no. 10, s. 87–114.

Nim przejdziemy bezpośrednio do zaproponowanej przez Negriego lektury, niezbędne jest jedno wyjaśnienie. Podobnie jak kilkanaście lat później Lebowitz, również Negri dostrzegł główne źródło ambiwalencji teorii marksistowskich w unikaniu konfrontacji z problematyką składającą się na nienapisaną przez Marksa księgę poświęconą pracy najemnej i bezpośrednio z nią związaną teorią płacy roboczej, która pierwotnie miała wejść w skład sześciotomowej *Krytyki ekonomii politycznej*. Kluczowa dla zrozumienia procesu wytwarzania wartości dodatkowej kategoria pracy niezbędnej, to znaczy takiej, w trakcie której robotnik wytwarza środki pozwalające na zreprodukowanie jego własnej zdolności do pracy, przekłada się na wysokość płacy i zawsze jest warunkowana przez stosunki społeczne. Jej ilość w danym momencie wyznacza zawsze zbiór określonych historycznie potrzeb robotniczych, których nie można sprowadzić wyłącznie do potrzeb związanych z prostą biologiczną reprodukcją. Marks w pierwszym tomie *Kapitału*, dla spójności swoich rozważań przyjmuje, że na danym historycznym etapie rozwoju kapitalizmu zestaw potrzeb robotniczych można uznać za stały⁸⁴. Negri uznaje jednak, że nie można poprzestać wyłącznie na przyjęciu tego założenia i trzeba rzecz przeanalizować również z drugiej strony, tak jak pierwotnie przyjmował Marks. Inaczej niż Roman Rosdolski uważający, że ściśle oddzielenie kategorii kapitału i pracy najemnej mogło zostać przez Marksa podjęte tylko do pewnego punktu⁸⁵, później natomiast musiało zostać porzucone na rzecz perspektywy kapitału i uwzględnione na tyle, na ile było to konieczne w rozdziale o płacach oraz o dniu roboczym w pierwszym tomie *Kapitału*, Negri twierdzi, że wszystkie elementy księgi o pracy najemnej muszą zostać przedstawione jako podporządkowane nie prawom kapitału, ale prawom walki klasowej⁸⁶. Właściwym tematem księgi o pracy najemnej jest według niego bowiem samo przejście „od płacy do podmiotu, od stosunku kapitału do walki klasowej”⁸⁷. Negri uznaje, że płaca w kapitalistycznej rzeczywistości społeczno-gospodarczej jest zmienną niezależną⁸⁸ tak długo, jak długo ilość, jakość i wartość pracy niezbędnej muszą pozostawać dla kapitału stałym wymiarem⁸⁹, jej wprowadzenie do analizy wymaga natomiast odchylenia zestawu Marksowskich kategorii, ponieważ rządzi się ona prawami warunkowanymi przez wyniki walk klasowych.

84 K. Marks, *Kapitał, Księga I*, s. 182: „Jednakże w określonym kraju i w określonym okresie przeciętny zakres niezbędnych środków utrzymania jest stały”.

85 R. Rosdolsky, *The Making of Marx's Capital*, s. 62.

86 A. Negri, *Marx beyond Marx*, s. 130.

87 Tamże, s. 134.

88 Tamże.

89 Tamże, s. 132.

Negriego interesuje przede wszystkim to, w jaki sposób robotnik-podmiot rozwija siebie i swoje potrzeby na podstawie uwarunkowanej przez proces samorozwoju robotniczego i niezależnej względem logiki procesu pomnażania wartości. Im bardziej rozszerza się diagnozowane we *Fragmencie* kapitalistyczne społecznienie, tym bardziej pogłębia się jego antagonistyczny charakter, natomiast jego granicą jest i z konieczności być musi stworzenie warunków dla rozwinięcia się antagonicznego podmiotu i zniesienie kapitalistycznego sposobu produkcji. W swej lekturze *Fragmentu* Negri analizuje kapitalistyczny rozwój i towarzyszące mu podporządkowanie całości społecznych sił wytwórczych za pomocą przywoływanych już powyżej kategorii subsumcji. O ile przedstawiana przez niego dialektyka żywej pracy i podporządkowania jej automatycznemu systemowi maszyn nie budzi większych zastrzeżeń, o tyle już czytanie dwuelementowego procesu zafalszowywania stosunków społecznych (transpozycja sił pracy w siły kapitału trwałego i obrotowego) jako realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał i przekształcenie tej relacji w stosunek produkcji jest nierzadko uznawane za dyskusyjne. Negri twierdzi bowiem, że tego rodzaju subsumcja „stała się wytwarzaniem tego społeczeństwa”⁹⁰, produkcja zatem przyjęła charakter biopolityczny, to znaczy, że kapitalistyczny plan⁹¹ i dominacja nad sferą reprodukcji przyjęły charakter wytwórczy⁹².

Wskutek tego, antagonizm między pracą a kapitałem przemieszczony zostaje na „wyższy poziom”, gdzie najistotniejsze znaczenie ma zdolność kapitału do subsumowania społeczeństwa, przekształcenia, w celu zniesienia społecznej nieracjonalności, stosunku między pracą nie-

90 Tamże, s. 142 : „Przywłaszczenie społeczeństwa przez kapitał jest totalne”.

91 Negri radykalizuje tu tezę Panzieriego, jakoby kapitał był zdolny nie tylko do planowania i organizowania produkcji, ale w momencie stania się dominującym sposobem produkcji, również planowania rozwoju społecznego. Koncepcja Panzieriego skierowana była pierwotnie przeciwko praktyce politycznej i gospodarczej krajów realnego socjalizmu. W oparciu o teorię *planu kapitału* Panzieri twierdził, że niemożliwe jest zaprowadzenie komunizmu wyłącznie przez zmianę stosunków podziału (stosunków własności w odniesieniu do np. środków produkcji). Niezbędna jest całkowita zmiana samego sposobu produkcji (zainteresowanie Panzieriego *Fragmentem* brało się m.in. właśnie stąd, że Marks rozważał tam alternatywny sposób produkcji), ponieważ to właśnie sfera produkcji warunkuje stosunki podziału. Innymi słowy twierdził, że w takim systemie stosunki wyzysku nie znikną – należy znaleźć kompletnie inną podstawę organizacji samej produkcji. W ujęciu Negriego mamy nie tylko zachowanie twierdzenia, że kapitał jest zdolny do planowania całości życia społecznego, ale że samo to planowanie przyjmuje charakter produkcyjny. Zob. R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione*.

92 A. Del Re, *Produkcja/Reprodukcja*, [w:] Marks: *Nowe perspektywy*, red. LUM, tłum. S. Królak, Warszawa 2014, s. 239–256.

zbędną a pracą dodatkową w relację między dwoma kompletnie przeciwstawnymi podmiotowościami do stopnia, w którym mogą one się wzajemnie zniszczyć⁹³. Z punktu widzenia kapitału jest to jednak rzecz zupełnie niemożliwa, gdyż jego pomyślne funkcjonowanie (akumulacja i pomnażanie wartości) uzależnione jest od wyzysku żywej pracy. Jest to natomiast moment możliwości dla podmiotu robotniczego. Kapitał obniża względnie czas pracy niezbędnej, by czas rozporządzalny mógł przekształcić w czas pracy dodatkowej. Robotnicy natomiast zajmują się ponownym przyswajaniem społecznego bogactwa i samorozwojem, na którym w coraz większym stopniu bazuje sama produkcja bogactwa.

Powyższy konflikt wyraża się najpełniej w wyczytywanym przez Negriego we *Fragmencie* kryzysie prawa wartości⁹⁴, rozumianym w wąskim (wręcz redukcjonistycznym) sensie jako możliwość określania wartości towarów przez społecznie niezbędny czas pracy. Stosowanie czasu jako miary wartości w rzeczywistości, w której całość produkcji opiera się na wykorzystaniu przywłaszczonych przez kapitał społecznych sił wytwórczych, w tym nauki, wydaje się Negriemu czystą formą dominacji pozbawioną ekonomicznego uzasadnienia i podstawy. Prawo wartości w opisanych przez Marksa warunkach zredukowane jest do czysto formalnego stosunku. Nie oznacza to jednak, że przestaje być skuteczne jako narzędzie kapitalistycznej dominacji i egzekwowania pracy. Jak pisze Negri⁹⁵:

forma prawa wartości jest [...] skuteczna i wciąż posiada znaczenie, jednak są one dane wyłącznie poprzez jej irracjonalność, wiążą się z kresem progresywnej i racjonalizującej funkcji wyzysku. Forma ta jest jego pustą, nędzną podstawą. Jest czystą i prostą postacią rządzenia, czystą i prostą polityką⁹⁶.

W momencie zaniku możliwości pomiaru produkcji bogactwa przez czas pracy, modyfikacji ulega sama forma wyzysku⁹⁷, a w związku z tym również i opór, który się jej przeciwstawia i próbuje ją przekroczyć. Według współautora *Imperium*, narzucaniu irracjonalnej miary robot-

93 A. Negri, *Marx beyond Marx*, s. 144.

94 Zob. A. Negri, *Kryzys prawa wartości opartej na pracy*, [w:] *Marks: Nowe perspektywy*, s. 147–159; oraz K. Szadkowski, *Marksizm w cieniu kryzysu prawa wartości*, [w:] *Marks: Nowe perspektywy*, s. 327–346.

95 Diagnoza ta będzie mu towarzyszyć, aż do najbardziej współczesnych prac pisanych wspólnie z Michaeliem Hardtem. Zob. M. Hardt, A. Negri, *Rzeczpospolita*, s. 429–432.

96 A. Negri, *Marx beyond Marx*, s. 148.

97 Tamże, s. 147.

nicy przeciwstawić muszą swój autonomiczny samorozwój oraz odmowę pracy. Alternatywna rzeczywistość gospodarcza, która miałaby się z tej walki wyłonić, nie będzie prostą inwersją kapitalistycznego panowania nad procesem produkcji. Ma być podporządkowaniem rozwoju społecznego i gospodarczego nieustannie rozwijanym potrzebom „społecznego indywidualum”, odwróceniem relacji między zdominowaną w kapitalizmie pracą niezbędną a pracą dodatkową jako jego priorytetem⁹⁸.

To właśnie z podjętej przez Negriego lektury *Fragmentu* możemy wywieść najistotniejsze elementy jego późniejszych teorii pracy i produkcji biopolitycznej opartej na dobru wspólnym oraz horyzontu wyzwolenia wielości⁹⁹. Reprezentuje on bowiem moment jedności analiz ekonomicznych i politycznych Marksa – rozsądzenie podstawy kapitalistycznej, zindywidualizowanej produkcji i jej miary w postaci czasu pracy, jak również wyrosły na tej bazie model alternatywy. Swoje zakorzenienie znajdują tu takie pojęcia, jak realna subsumcja społeczeństwa pod kapitał, towarzyszący temu kryzys prawa wartości opartej na pracy i mimowolne stwarzanie przez kapitał warunków dla bazującego na samorozwoju klasy robotniczej wyzwolenia i exodusu z kapitału jako relacji społecznej. Twierdzę zatem, że lektura *Fragmentu* dokonana przez Negriego jest polityczna w rozumieniu zaproponowanym niegdyś przez Harry'ego Cleavera:

jest to interpretacja, która świadomie i jednostronnie tak podchodzi do znaczenia i odniesienia pojęć, żeby były bezpośrednio użyteczne dla prowadzenia walki klasy robotniczej. To ujęcie rezygnujące z wszelkiego abstrakcyjnego teoretyzowania na rzecz uchwycenia pojęć wyłącznie w konkretnej totalności walki, której dotyczą¹⁰⁰.

98 Tamże.

99 Warto odnotować (choć z braku miejsca wyłącznie na marginesie tych rozważań), że również Antonio Negri od lat dziewięćdziesiątych intensywnie zajmuje się obecnym we *Fragmentie* pojęciem intelektu powszechnego, odczytując je jako ogół wytwórców w całości ich stosunków – nadając mu charakter podmiotowy. W tekstach z okresu po publikacji *Imperium* wskazuje na fakt, że „intelekt powszechny nie jest jedynie wytworem walk przeciwko pracy najemnej, ale również reprezentacją antropologicznej tendencji przejawiającej się w odmowie pracy: pokrótce, jest wynikiem – zrewolucjonizowanej – zniżkowej tendencji kapitalistycznej stopy zysku”. Zob. A. Negri, *What to Make of 'What is to be done?' Today: The Body of General Intellect*, [w:] tegoż, *Reflections on Empire*, tłum. E. Emery, Cambridge 2008, s. 153.

100 H. Cleaver, *Polityczne czytanie kapitału*, tłum. I. Czyż, Poznań 2011, s. 51.

Tak rozumiana polityczność to uwzględnianie i rozwijanie perspektywy autonomii klasy robotniczej w jej możliwie najszerszej podstawie. Można by zatem śmiało stwierdzić, że cały projekt teoretyczny Negriego ma na celu zbudowanie takiego rodzaju teorii, która uzasadniałaby możliwie najszerszą autonomię tej ostatniej, dla czego stelaż dostarcza właśnie omawiany *Fragment*. Przyznać należy jednak za Cleaverem, Trontim czy Caffentzsem, że odczytanie to podporządkowane było pierwotnie walkom robotniczym toczącym się w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, stanowiąc ich narzędzie oraz polityczny i teoretyczny wyraz¹⁰¹. Pytanie, na ile można opierać się na nim współcześnie, wymaga osobnych rozważań. Należy jednak zaznaczyć, że wyartykułowana przez Negriego polityczna interpretacja *Fragmentu* wyznaczać będzie, w mniejszym lub większym stopniu, horyzont wszystkich pozostałych ujęć formułowanych przez przedstawicieli postoperaizmu.

b) *Virno – lektura filozoficzna*

Innym postoperaistycznym myślicielem sięgającym w swych pracach po *Fragment* jest Paolo Virno. Jego zdaniem w kontekście gospodarki postfordowskiej czy kapitalizmu kognitywnego, mamy wprawdzie do czynienia ze zrealizowaniem Marksowskiej prognozy, jednak w oderwaniu od wszelkich rewolucyjnych konsekwencji¹⁰². Rozwój produkcji opartej na wiedzy daje raczej początek nowym i stabilnym formom dominacji kapitału nad pracą na bazie przyswojenia najbardziej ludzkich aspektów życia społecznego: wiedzy, języka, afektów czy samej komunikacji. Oznacza to, że całość rzeczywistości przeżywanej i doświadczanej w czasie nie-pracy w postfordowskim kapitalizmie wkracza do sfery produkcji i zwiększa wartość użytkową siły roboczej. Osłą zainteresowania włoskiego filozofa jest przede wszystkim pojawiające się tylko we *Fragmentie* (jednokrotnie) pojęcie *general intellect*, czyli intelektu powszechnego, które miałoby powstać z zestawienia *volonté générale*, woli powszechnej Rousseau, oraz Arystotelejskiego *nous poietikos*, „aktywnego intelektu” omawianego przez Stagirytę w traktacie

101 Zob. S. Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002, s. 137.

102 P. Virno, *General Intellect*, tłum. A. Bové, „Historical Materialism” 2007, no. 3, s. 4. Co więcej, w *The Grammar of Multitude* Virno stwierdzi wręcz, że postfordyzm jest pełną realizacją Marksowskiego *Fragmentu o maszynach*. Ten element diagnozy współdzielił z nim współcześnie również Antonio Negri i Michael Hardt, pisząc w *Imperium*, że „to, co Marks uznawał za przyszłość jest dziś”, jak również przywoływany poniżej Carlo Vercellone.

Należy jednak zaznaczyć, że wyartykułowana przez Negriego polityczna interpretacja *Fragmentu* wyznaczać będzie, w mniejszym lub większym stopniu, horyzont wszystkich pozostałych ujęć formułowanych przez przedstawicieli postoperaizmu

O *duszy*¹⁰³. Pojęcie to stanowi odniesienie dla demokratycznego i intelektualnego podmiotu, którego zadaniem jest przetworzenie i objęcie demokratyczną kontrolą całości warunków życiowych.

Virno twierdzi, że w epoce produkcji postfordowskiej ujawnia się sam moment antropogenezy: podstawą produkcji staje się sama istota człowieka. Dyspozycja językowa, ogół najbardziej podstawowych zdolności komunikacyjnych i afektywnych mających świadczyć o odrębności człowieka jako gatunku, zostaje włączony w procesy wytwórcze¹⁰⁴. To spostrzeżenie wyczuła Virna na przemiany, jakie zachodzą w epoce postfordyzmu w relacji między pracą martwą (uprzedmiotowioną), a pracą żywą oraz ich wzajemnym stosunkiem do wiedzy. Twierdzi zatem, że należy dogłębnie skrytykować *Fragment*, ponieważ Marks zbyt wiele uwagi poświęca intelektowi powszechnemu, który pokrywa się z kapitałem trwałym, zaprzeczając sposobom, dzięki którym intelekt powszechny w sposób autonomiczny przejawia się w żywej pracy¹⁰⁵. Sam Virno lekceważy jednak dwoistość trapiącą pojęcie intelektu powszechnego. Marks z jednej strony wskazuje na jego integrację w kapitale trwałym¹⁰⁶, w automatycznym systemie maszyn, z drugiej zaś dobitnie podkreśla produktywność wszystkich podmiotowych dyspozycji związanych z aktywnością w sferach sztuki czy nauki¹⁰⁷. Dla Virna to stanowczo za mało. Dziś bowiem to żywa praca, a nie kapitał trwały, jest dyspozytariuszką intelektu powszechnego, przybierając formę masowej intelektualności, co odróżnia tę epokę jakościowo od wszystkich poprzednich.

W świetle założenia o wprzęgnięciu mechanizmów odpowiedzialnych za wyróżnianie człowieka jako gatunku w procesy kapitalistycznego pomnażania wartości Virno przyjmuje, że cała postfordowska siła robocza, nawet ta najbardziej niewykwalifikowana, jest intelektualną siłą roboczą, tworzącą „intelektualność mas”¹⁰⁸. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że działa komunikacyjnie, jest właścicielką języka i posługuje się nim w trakcie różnorodnych aktów wytwórczych, a to właśnie ten zestaw dyspozycji zostaje podporządkowany kapita-

103 Zob. P. Virno, *General Intellect*, s. 4

104 W swojej recenzji dwóch książek Virna Mikołaj Ratajczak określa ten moment jako „realną subsumcję dyspozycji językowej pod kapitał”. Zob. M. Ratajczak, *Polityczna filozofia języka: Paolo Virno*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/mikolaj-ratajczak-polityczna-filozofia-jezyka-paolo-virno/>

105 P. Virno, *General Intellect*, s. 6.

106 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 574.

107 Tamże, s. 573.

108 P. Virno, *The Grammar of the Multitude*, tłum. I. Bertoletti, J. Cascaito, A. Casson, Los Angeles 2004, s. 108.

łowi. To filozoficzne ujęcie ukazuje absurdalność niektórych zarzutów oskarżających teoretyków zajmujących się pracą w kapitalizmie kognitywnym o ignorowanie czy wręcz podsycanie nienawiści do przemysłowej klasy robotniczej¹⁰⁹. Jak widzimy, Virnowi można zarzucić raczej anachroniczny humanizm, właściwy większości filozofów języka, niż ignorowanie jakiegokolwiek (ludzkiej) grupy społecznej¹¹⁰. W tak szeroko zakrojonej wizji intelektualności nie ma miejsca na uprzedzenia względem pracowników fabrycznych. Zdaje się tu w ogóle zacierać rozróżnienie na pracę intelektualną i manualną, kosztem kompletnej marginalizacji tego, co cieleśne.

To nie jedyne fundamentalne rozróżnienie, które według Virna ulega rozkładowi wraz z postfordyzmem. W związku ze współczesną hegemonią intelektu powszechnego nie da się ustanowić również rozróżnienia między pracą a innymi ludzkimi aktywnościami.

Skoro praca przestaje tworzyć specjalną i oddzielną sferę *praxis*, z odrębnymi kryteriami i procedurami działającego w jej obrębie, całkowicie odmiennymi od kryteriów i procedur regulujących czas nie-pracy, nie istnieje jasny, dobrze zdefiniowany próg oddzielający czas pracy od czasu nie-pracy¹¹¹.

Na pierwszy rzut oka tego typu stwierdzenia mogą prowadzić do specyficznych wniosków i jeden z nich w przewrotnej formie Virno nawet przemycza, twierdząc, że można dziś powiedzieć, iż „bezrobocie jest niewynagrodzoną pracą, a praca jest wynagrodzonym bezrobociem”¹¹². Jednak po uważniejszym namyśle można przyznać, że w warunkach produkcji niematerialnej, „granica między pracą a nie-pracą może zostać wytyczona, kiedy postawimy granicę między wynagradzonym życiem a nie-wynagrodzonym życiem”¹¹³, a zatem, na co wskazywały już w latach siedemdziesiątych operaistyczne feministki skupione wokół grupy Wages for Housework, granica między nimi poddana jest decyzji politycznej¹¹⁴.

Zatarcie tego rozróżnienia ma dalsze konsekwencje. Virno, odnosząc się do sformułowanego we *Fragmencie* kryzysu prawa wartości,

109 Zob. R. Bellofiore, M. Tomba, *Wzlot operaizmu, upadek postoperaizmu*, tłum. Z.M. Kowalewski, „Le Monde Diplomatique. Edycja Polska” 2013, nr 10.

110 Podobnie kwestia miałaby się z oddalaniem zbliżonych zarzutów pod adresem Hardta i Negriego.

111 P. Virno, *The Grammar of the Multitude*, s. 104.

112 Tamże.

113 Tamże.

114 Z. Fairbairns, *Płace za pracę domową*, tłum. M. Starnawski, „Recykling Idei” 2012, nr 13, s. 135–138.

próbuję przystosować Marksowską teorię wartości dodatkowej do nowych realiów. Twierdzi bowiem, że choć „czas pracy jest jednostką miary »w użyciu«, to nie jest już dłużej »prawdziwą« jednostką miary”¹¹⁵, a obstawanie przy jego nienaruszonej obowiązywalności, jak chciałaby większość krytyków, przy samym jego kryzysie nie doprowadzi nas daleko. By wyjaśnić istotę uchwyconego przez Marksa problemu, związanego z rosnącą dysproporcją zachodzącą między czasem pracy bezpośredniej a ogólnym społecznym potencjałem sił wytwórczych zaprzęgniętych do procesu produkcji, Virno odwołuje się do rozróżnienia na czas pracy i czas produkcji wprowadzonego przez Marksa w drugim tomie *Kapitału*¹¹⁶. Posługuje się przy tym przykładem ze sfery produkcji rolniczej. Aby wyhodować zboże, potrzeba miesiąca pracy bezpośredniej, jednak sam wzrost dokonuje się po dużo dłuższym okresie. Temu pierwszemu stadium odpowiada „proces pracy”, drugiemu „proces produkcji”. Podobnie ma być z produkcją w kapitalizmie postfordowskim. Marks pisał przecież, że w stadium rozwoju kapitalizmu, w którym intelekt powszechny przejmuje kontrolę, to „proces przyrodniczy” [*Naturprozess*] opanowany prawami nauki staje się środkiem pracy, czy ogólniej, staje się procesem przemysłowym¹¹⁷. Można zatem powiedzieć, że w postfordyzmu czas produkcji, obejmujący głównie czas nie-pracy, przerywany jest czasem pracy¹¹⁸. Virno pisze:

Według Marksa, wartość dodatkowa bierze się z pracy dodatkowej, to znaczy z różnicy między pracą niezbędną [...] oraz całością dnia roboczego. W takim razie można by powiedzieć, że w epoce postfordyzmu wartość dodatkowa jest określana przede wszystkim przez lukę między czasem produkcji, który nie jest pojmowany jako czas pracy, a czasem pracy w prawdziwym znaczeniu tego pojęcia. Tym, co ma znaczenie, jest nie tylko dysproporcja, właściwa czasowi pracy, między pracą niezbędną a pracą dodatkową, ale również, a może nawet bardziej, dysproporcja między czasem produkcji (zawierającym nie-pracę, jej własną dystynktywną produktywność) oraz czasem pracy¹¹⁹.

W swoim filozoficznym odczytaniu Virno przesuwając zatem dyskusję na poziom ontologiczny, dając asumpt do myślenia postoperaistycznego projektu wyzwolenia od pracy na możliwie najszerszej podstawie,

115 P. Virno, *The Grammar of the Multitude*, s. 102.

116 K. Marks, *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej, Księga II: Proces cyrkulacji kapitału*, tłum. J. Maliniak, [w:] MED, t. 24, Warszawa 1977, s. 296–307.

117 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 573.

118 P. Virno, *The Grammar of Multitude*, s. 106.

119 Tamże, s. 106.

gdzie na skutek współczesnych transformacji gospodarki podmiotem wytwórczym, który okiełznał i wyzyskuje kapitał, stał się sam człowiek w swojej istocie gatunkowej¹²⁰. Jednak w tak szerokim ujęciu niknie zdolność do jakiegokolwiek rozróżnienia między żywym ludzkim istnieniem a żywą pracą, a tym samym trudno o formułowanie wyraźnych linii antagonizmu, ciężko również o wypracowywanie skutecznej taktyki walki klasowej. Problem z szerokim ujęciem kategorii pracy u Virna nie byłby jednak tak poważny, gdyby nie jego zorientowany lingwistycznie, anachroniczny i odcieleśniony humanizm, który w zestawieniu z posthumanistycznie przepracowanym postoperaistycznym marksizmem, umożliwiającym na bazie zbliżonych przesłanek pomyślenie szerszych koalicji między ludzkimi i nie-ludzkimi aktorami w walce z biokapitałem, okazuje się w istocie konserwatywny¹²¹. Tego typu potencjał budowania szerokiego frontu tego, co żywe, wydaje się zaprzeczony w odcieleśnionej koncepcji Virna.

c) Vercellone – lektura historyczno-ekonomiczna

Kolejnym istotnym czytelnikiem *Fragmentu* jest Carlo Vercellone, ekonomista z Uniwersytetu Paryskiego, który uważany jest za najbardziej rozpoznawalnego, obok Yanna Moulrier Boutanga¹²², teoretyka kapitalizmu kognitywnego. Określenie współczesnego hegemonicznego sposobu organizacji produkcji jako właśnie kapitalizmu kognitywnego a nie postfordyzmu pozwala mu odróżnić się od Virna, ale również od wszelkich interpretacji kładących istotny nacisk na relację między obecną fazą a etapem industrialnego kapitalizmu, którego główną przestrzenią była fabryka. Odsłania też istotną dla tego autora Marksowską próbę uchwycenia tendencji do rosnącej autonomizacji pracy i społecznych sił wytwórczych zaistniałej wraz z przejściem do fazy produkcji bazującej na intelekcie powszechnym, a realizującej się współcześnie. Kapitalizm kognitywny jest według niego „nowym historycznym systemem akumulacji”¹²³ oraz regulacji kapitalistycznej, w którym poznawcze i in-

120 Co ciekawe, w takim rozumieniu dobra wspólnego, które opanowuje współczesny kapitał, wtóruje postoperaistom Slavoj Žižek. Zob. tegoż, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, tłum. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2011.

121 Zob. A. Kowalczyk, *Mapping Non-human Resistance in the Age of Biocapital*, [w:] *The Rise of Critical Animal Studies – From the Margins to the Centre*, red. N. Tylor, R. Twine, London 2014.

122 Y. Moulrier-Boutang, *Le Capitalisme cognitif*, Paris 2007.

123 J.-M. Monnier, C. Vercellone, *Labour and Welfare State in the Transition to Cognitive Capitalism*, [w:] *Cognitive Capitalism and Its Reflections in South-Eastern Europe*, red. V. Cvijanović, A. Fumagalli, C. Vercellone, Frankfurt am Main 2010, s. 75.

Problem z szerokim ujęciem kategorii pracy u Virna nie byłby jednak tak poważny, gdyby nie jego zorientowany lingwistycznie, anachroniczny i odcieleśniony humanizm, który w zestawieniu z posthumanistycznie przepracowanym postoperaistycznym marksizmem, umożliwiającym na bazie zbliżonych przesłanek pomyślenie szerszych koalicji między ludzkimi i nie-ludzkimi aktorami w walce z biokapitałem, okazuje się w istocie konserwatywny

telektualne aspekty i wymiary pracy odgrywają coraz istotniejszą rolę, podkopując centralność kapitału trwałego oraz pracy materialnej. W rezultacie proces pomnażania wartości kapitału jest związany bezpośrednio z kontrolą nad wiedzą i nauką, oraz z transformacją wiedzy w fikcyjne towary (w sensie nadanym temu pojęciu przez Polanyi'ego)¹²⁴. Zmianie ulega również rola wiedzy w samej relacji między kapitałem a pracą. Vercellone za Marksem twierdzi, że w nowej fazie produkcji to wiedza wcielona w żywą pracę sprawuje hegemonię nad tą uprzedmiotowioną w kapitale trwałym oraz sposobach organizacji przedsiębiorstw, czyli nad wiedzą martwą. W związku z postępującą autonomizacją pracy intelektualnej mamy do czynienia z procesem dużo bardziej interesującym niż fetyszyzowana przez marksistów głównego nurtu „tendencja spadającej stopy zysku”, który już w swojej rozprawie doktorskiej Vercellone określił mianem spadkowej tendencji kontroli kapitału nad podziałem pracy¹²⁵.

W swoim najbardziej znanym w świecie anglosaskim tekście *From Formal Subsumption to General Intellect*¹²⁶ Vercellone kreśli historyczno-ekonomiczną wizję kolejnych etapów rozwoju społecznego podziału pracy. *Fragment o maszynach* służy mu do zaproponowania ramy dla nowej fazy w rozwoju społecznego podziału pracy. Ten „postsmithiański” podział zasadza się w dużej mierze na włączeniu intelektu powszechnego, podporządkowującego i przekształcającego życie społeczne, do procesu produkcji. Według Vercellonego, Marksowskie użycie

124 Tamże, s. 76. W ujęciu Polanyi'ego, fikcyjny towar posiada formę towarową, ale nie jest rzeczywiście wytwarzany na sprzedaż. Mianem tym określane są przez niego praca, ziemia i pieniądz. Są to elementy ludzkiej aktywności bądź świata natury, które na skutek rozwoju samoregulującego się rynku przekształcane są w fikcyjne towary. Zob. K. Polanyi, *Wielka transformacja: Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa 2010, s. 83–92. Wiedza i informacja mogą stać się takimi towarami dopiero przy odpowiednim zreorganizowaniu stosunków społecznych, stworzeniu w sztuczny sposób ich rzadkości i mechanizmów pozwalających na rozciągnięcie na nie stosunków własnościowych, to znaczy poprzez poddanie „fikcyjnemu utowarowieniu” czy grodzeniu. Więcej na ten temat zob. B. Jessop, *Knowledge as a Fictitious Commodity: Insights and Limits of a Polanyian Perspective*, [w:] *Reading Karl Polanyi for the Twenty-First Century: Market Economy as a Political Project*, red. A. Bugra, K. Agartan, Basings- toke 2007, s. 115–133.

125 C. Vercellone, *Accumulation primitive du capital, industrialisation et rapport salarial: une application au cas italien*, Thèse de doctorat, Université de Paris 8, Paris 1999.

126 C. Vercellone, *From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism*, tłum. P. Thomas, “Historical Materialism” 2007, nr 15, s. 13–36.

pojęć formalnej subsumcji, realnej subsumcji i intelektu powszechnego związane jest z szerszą próbą określenia zróżnicowanych, a jednak logicznie wynikających z siebie i następujących po sobie w porządku historycznym, mechanizmów podporządkowywania procesu pracy kapitałowi, jak również adekwatnych im form konfliktów i kryzysów¹²⁷. Niech jednak nie zmyli nas fakt, że w pierwszym tomie *Kapitału* Marks ogranicza się jedynie do momentu tryumfu realnego podporządkowania w wielkim przemyśle. Vercellone próbuje przede wszystkim wskazać, w jaki sposób jego własna interpretacja odcina się od tych, które próbują umieścić intelekt powszechny z powrotem w epoce realnej subsumcji. Jest to odczytanie wyraźnie polemiczne względem Negriego, dla którego etap realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał jest finalnym momentem rozwoju kapitalizmu.

Vercellone proponuje periodyzację historycznego rozwoju kapitalizmu w kategoriach długiego trwania i w jego ramach relacji między pracą a kapitałem, również w kontekście funkcji wiedzy, choć zaznacza, że wyróżnione przez niego fazy mogą się częściowo ze sobą pokrywać (jednak już nie regularnie współwystępować). Pierwszy wyróżniony okres rozciąga się od zarania kapitalizmu w jego bazującym na handlu wydaniu z początku szesnastego wieku oraz produkcji skoncentrowanej w manufakturze, aż do końca osiemnastego wieku i początków rewolucji przemysłowej¹²⁸. Zgodnie ze spostrzeżeniami Marksa, panuje wtedy formalne podporządkowanie pracy, a kapitał nieustannie musi się borykać z niesubordynacją wyszkolonych i biegłych w swej sztuce rzemieślników. Wiedza i umiejętności są tutaj wciąż w pełni zintegrowane z żywą pracą. Przeciwwagą dla silnej pozycji rzemieślników w miejscu produkcji było na tym etapie rozwinięcie przez kapitał finansowy mechanizmów akumulacji, giełdy i systemu bankowo-kredytowego.

Wraz z rewolucją przemysłową, aż do kryzysu fordyzmu pod koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku następuje odwrócenie relacji między czasem a pracą. Wcześniej to cykliczny rytm pracy wyznaczał ramy czasowe, teraz to czas stanowi miernik pracy¹²⁹. Pojawia się również obce wcześniejszej rzeczywistości ściśle rozróżnienie na czas pracy i czas nie-pracy. To właśnie w tym okresie dokonuje się koncentracja produkcji w systemie fabrycznym i ścisła polaryzacja wiedzy charakteryzująca podział pracy, a także radykalna dekwalfikacja pracowników fabrycznych. Interesujący Vercellonego kryzys fordyzmu następuje, gdy

127 Tamże, s. 19.

128 Tamże, s. 16.

129 Zob. M. Pospiszyl, *Nadmiar życia: Ontologie polityczne Negriego i Agambena*, „Politeja” 2014, nr 27 (w druku).

żywa praca odmawia bycia jedynie dodatkiem do maszyny produkcyjnej. Istotną rolę w tym procesie odegrały żądania dostępu do edukacji na wszystkich poziomach wysuwane przez klasę robotniczą. Toczący się równoległe do realnej subsumcji proces uspołecznienia edukacji posiadał całkowicie odmienne cele od jej dynamiki. Rozwój masowej edukacji to jeden z kluczowych warunków, pozwalający na zakumulowanie wiedzy przez robotników i wejście na ten sam etap, co techniczny i społeczny rozwój kapitału. Jak jednak zaznaczył Marks, zmniejszanie niezbędного czasu pracy wraz z rozwojem systemu maszyn raczej zmusza do walki o większą ilość czasu na inne aktywności, niż po prostu go udziela. Vercellone zaznacza, że relacja między przekształceniem czasu rozporządzalnego w czas wolny lub poświęcony na samo-rozwój jest wypadkową walki klasowej. Społeczna nieracjonalność ma do niej motywować, a robotnicy walczą o skrócenie czasu pracy nawet jeśli jest to np. skrócenie dnia pracy, ale skrócenie okresu, w którym się pracuje poprzez zinstytucjonalizowanie w społecznych normach pojęcia „społecznie niezbędnych lat kształcenia siły roboczej”¹³⁰.

Według Vercellonego trzecim stadium podporządkowania pracy kapitałowi i trzecim rodzajem ustanowienia podziału pracy jest właśnie kapitalizm kognitywny z właściwą mu hegemonią intelektu powszechnego. Rozpoczyna się on wraz z kryzysem fordyzmu i smithiańskiego podziału pracy. Jego fundamentem jest, analogicznie do analizowanej przez Virna „masowej intelektualności”, intelektualność rozproszona, wiedza wytwarzana za pomocą samej wiedzy. Hegemoniczna forma pracy przybiera charakter niematerialny i kognitywny. Niemniej stosunki pracy wyłonione wraz z kryzysem fordyzmu w rzeczywistości przedstawiają wiele analogii z konfiguracją relacji między kapita-

130 Oczywiście sam proces edukacji może być również postrzegany jako okres „pracy” bądź „przysposobiania do pracy”. Także sam kształt procesu edukacyjnego, jak i instytucji, w których się odbywa, jest zależny od społecznego i ekonomicznego stosunku sił między klasami. Zob. H. Cleaver, *Praca w szkole i walka przeciwko pracy w szkole*, tłum. Wila, „Przegląd Anarchistyczny” 2012, nr 13, s. 29–68. Choć w epoce realnej subsumcji edukacja (także uniwersytecka) była warunkiem wyzwolenia klasy robotniczej, należy zwrócić szczególną uwagę na to, że wraz z przejściem do kapitalizmu kognitywnego nastąpiło wyraźne zainteresowanie tą sferą ze strony kapitału. Od początku lat siedemdziesiątych obserwujemy zabiegi w celu podporządkowania sobie sfery edukacji i badań przez kapitał, zarówno formalnie poprzez postępującą prywatyzację i utowarowienie edukacji, jak również realnie, poprzez narzucanie konkurencyjnego systemu miar czy przez cyfryzację/automatyzację procesu dydaktycznego (MOOC). Jednak tego rodzaju rozumienie procesu subsumcji w odniesieniu do konkretnych sektorów, choć zgodne z literą tekstu Marksa, nie mieści się w optyce Vercellonego.

łem a pracą na historycznym etapie subsumcji formalnej¹³¹. Wiąże się to z powrotem dominacji kapitału handlowego i finansowych mechanizmów akumulacji nad kapitałem produkcyjnym ulokowanym w sektorze przemysłowym¹³². Istotne jest tu spostrzeżenie, że przemysłowa faza kapitalizmu i związana z nią realna subsumcja była jedynie przejściowym etapem w historii długiego trwania kapitalizmu¹³³. Vercellone wyraźnie odbiega tu od wykładni Marksowskiej, w której zarówno realna subsumcja, jak i wielki przemysł są postaciami właściwej kapitalizmowi formy podporządkowania i organizacji produkcji. Zgodnie ze swoją tezą o „tendencji malejącej kontroli kapitału nad podziałem pracy” twierdzi zatem, że w każdym okresie historycznym kapitał musi się zdecydować na ryzyko interweniowania i bezpośredniego zarządzania pracą lub nie. Dominacja pracy rzemieślniczej i dużego stopnia integracji wiedzy i umiejętności z żywą pracą przestrzegają kapitał przed interwencją. Podobna sytuacja miała miejsce po kryzysie fordyzmu. Vercellone przytacza w tym kontekście klasyczny Marksowski schemat. W kapitalizmie przemysłowym formuła akumulacji kapitału przybiera następującą postać: P (pieniądz) – T (towar) – P' (pomnożony pieniądz). Jednak bazująca na pracy robotników produkcja towarowa z perspektywy kapitału jest przerywnikiem na drodze do większej ilości pieniędzy. Kapitał najchętniej pozbyłby się tego elementu, gdyż organizacja produkcji przymusza go do wynajdywania rozmaitych sposobów kontrolowania i dominacji nad pracownikami. Towar pośredni jest zatem powiązany z ryzykiem. Proces akumulacji kapitału handlowego czy finansowego dąży do maksymalnego wykluczenia tego momentu z cyklu. W im większym stopniu organizacja produkcji zdaje się być oparta na produktywnej kooperacji autonomicznej od zarządzania przez kapitał, tak jak miało to miejsce na etapie produkcji manufakturowej czy obecnie w dobie produkcji niematerialnej, tym bardziej kapitał będzie preferował niebezpośrednie formy dominacji nad produkcją oraz przywłaszczania wartości dodatkowej realizowanych przy pomocy sfery monetarnej i obiegu finansowego¹³⁴. Z tej perspektywy globalny

131 C. Vercellone, *From Formal Subsumption to General Intellect*, s. 20.

132 Podobne intuicje podziela David Harvey w swoich wykładach dotyczących Marksowskiego *Kapitału*, zob. tegoż, *A Companion To Marx's Capital. Volume 2*, London 2013, s. 151.

133 C. Vercellone, *From Formal Subsumption to General Intellect*, s. 22.

134 Vercellone mówi w tym kontekście o przechodzeniu zysku w rentę: zob. C. Vercellone, *The Crisis of the Law of Value and the Becoming-Rent of Profit*, [w:] *Crisis in the Global Economy: Financial Markets, Social Struggles and the New Political Scenarios*, red. A. Fumagalli, S. Mezzadra, tłum. J.F. McGimsey, Los Angeles, s. 85–118.

kapitalizm finansowy może być widziany jako sposób uniknięcia trudności z kontrolą żywej pracy w samym procesie produkcji. Globalizacja finansowa natomiast to sposób, w jaki „kapitał próbuje uczynić swój cykl pomnażania wartości jeszcze bardziej autonomicznym od procesu pracy społecznej, którego nie podporządkowuje już dłużej w kategoriach realnych”¹³⁵.

Najpoważniejszym zarzutem, jaki można wysunąć pod adresem historyczno-ekonomicznego odczytania *Fragmentu* autorstwa Vercellonego, jest z pewnością zbyt linearność i stadialność w pojmowaniu przez niego rozwoju kapitalizmu, oraz jej wyraźny zachodocentryzm. Takie rozumienie ewolucji kapitalizmu byłoby nie tylko sprzeczne z podejściem samego Marksa¹³⁶, ale również z jego zróżnicowaną geograficznie historyczną realizacją¹³⁷. Podobne zarzuty formułują niektórzy postoperaiści, łącznie z Antoniem Negrin i Michaeliem Hardtem, zastrzegając, że problemy tego typu lektury wzięły się z nadmiernego przywiązania do analitycznej metody tendencji¹³⁸ wypracowanej jeszcze w latach siedemdziesiątych. Przejdziemy jednak do omówienia tego problemu w kontekście krytyk zawartych w kolejnej części tekstu.

Krytyki

Chciałbym teraz zająć się trzema głównymi liniami krytyki włoskich odczytań *Fragmentu o maszynach*. Na potrzeby niniejszego tekstu wyodrębniam ich następujące typy: a) filologia marksistowska (Heinrich, ale też częściowo Bellofiore i Tomba), b) ekonomiczno-polityczna (Bellofiore i Tomba, Smith, Caffentzis) oraz c) „polityczna” (Caffentzis). Należy jednak zaznaczyć, że we wszystkich pracach krytycznych dotyczących *Fragmentu* możemy znaleźć w mniejszym lub większym stopniu spłot tych wszystkich perspektyw. Wyjątkiem jest być może prze-

Najpoważniejszym zarzutem, jaki można wysunąć pod adresem historyczno-ekonomicznego odczytania *Fragmentu* autorstwa Vercellonego, jest z pewnością zbyt linearność i stadialność w pojmowaniu przez niego rozwoju kapitalizmu, oraz jej wyraźny zachodocentryzm

135 C. Vercellone, *From Formal Subsumption to General Intellect*, s. 23.

136 Zob. głównie jego teksty dotyczące problematyki wspólnoty ziemi w Rosji, ale również ostatni opublikowany za życia Marksa tekst posłowania do rosyjskiego wydania *Manifestu komunistycznego*.

137 D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy: Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, tłum. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011, s. 59–90. Chakrabarty kieruje swoją krytykę przede wszystkim pod adresem Marksowskiego zachodocentryzmu.

138 Chyba najlepszym przykładem postoperaisty, krytykującego od wewnątrz tego typu słabość własnej orientacji teoretycznej jest Sandro Mezzadra, który zwraca uwagę na konieczność myślenia subsumcji pracy przez kapitał w ich współwystępowaniu. Zob. S. Mezzadra, *Tak zwana „akumulacja pierwotna”*, [w:] *Marks: Nowe perspektywy*, s. 74.

nikanie stanowiska *stricte* „politycznego” do dwóch wcześniejszych linii krytyki.

a) *Filologia marksistowska*

Michael Heinrich, jeden z redaktorów projektu pełnego wydania pism Marksa i Engelsa – MEGA² – w obliczu bezkrytycznego, jak twierdzi, odczytania *Fragmentu* przede wszystkim przez Negriego¹³⁹, podjął się jego filologicznej lektury w świetle Marksowskich rozstrzygnięć z *Kapitału*. Według niego należy zwrócić uwagę z jednej strony na to, że mamy w nim do czynienia z niedojrzałą jeszcze wizją kryzysu, którą Marks rozwijał od początku lat pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku, z drugiej zaś należy uwzględnić ograniczenia kategorii i pojęć, którymi się podówczas posługiwał, a które zostały pozytywnie przezwyciężone w jego późniejszych dziełach¹⁴⁰. Często ignoruje się „przejściowy” charakter *Grundrisse* i nie zwraca uwagi na to, że 1857 rok był dopiero początkiem długiej podróży po meandrach ekonomii politycznej, w trakcie której Marks trafił w niejeden ślepy zaułek. *Zarys* jest zatem początkiem ciągle wznawianego wysiłku prezentacji kategorii i pojęć¹⁴¹. Podstawowym brakiem konceptualnego słownika w momencie jego pisania miałyby być nieobecność pary: praca konkretna/praca abstrakcyjna, które w *Kapitale* stanowią podstawowe rozróżnienie umożliwiające dalsze różnicowanie między wartością a wartością wymienną. Bellofiore i Tomba wskazują w kontekście *Fragmentu*, że ciężko jest utrzymywać, iż mamy tam do czynienia z tezą o kryzysie prawa wartości, jeśli Marks w rozdziale o pieniądzu odwołuje się do nienapisanych jeszcze fragmentów o wartości, oraz generalnie na fakt, że jego teoria wartości dodatkowej (sformułowana w latach 1857–1858) wyprzedza jego teorię wartości¹⁴².

139 M. Heinrich, *The 'Fragment on Machines': A Marxian Misconception in the Grundrisse and its Overcoming in Capital*, [w:] *In Marx's Laboratory*, s. 198, 200.

140 W rozdziale o wartości dodatkowej względnej z pierwszego tomu *Kapitału* według Heinricha możemy znaleźć autokrytykę Marksa w stosunku do założeń *Fragmentu*.

141 W liście do Engelsa z 31 maja 1858 roku Marks oddał chaotyczność *Zarysu*: „przeczytanie całego rękopisu zajmie mi prawie tydzień. Trudność polega bowiem na tym, że w rękopisie (który po wydrukowaniu stanowiłby gruby tom) wszystko jest pomieszane, jak groch z kapustą, przy czym wiele z tego przeznaczone jest dopiero do znacznie dalszych rozdziałów. Tak więc muszę sobie sporządzić indeks, w którym zeszyte i na której stronie jest pobieżnie wspomniane to draństwo, które najpierw będę brał do roboty” – *Marks do Engelsa, 31 maja 1858*, [w:] MED. t. 29, Warszawa 1972, s. 391.

142 Zob. R. Bellofiore, M. Tomba, *The "Fragment on Machines" and the*

Odnosnie samego *Fragmentu* Heinrich stwierdza, że w dziewiętnastym wieku spostrzeżenie, że w rozwoju przemysłu nauka zaczyna nieuchronnie odgrywać coraz istotniejszą rolę, a maleje rola robotnika, nie było wielkim osiągnięciem poznawczym. Osiągnięciem byłoby natomiast teoretyczne opracowanie przyczyn i skutków tego procesu¹⁴³. To w tym miejscu objawiają się braki w koncepcji Marksa z poziomu *Grundrisse*, gdzie bez teorii wartości dodatkowej względnej musi on z konieczności, według Heinricha, pozostać wyłącznie na poziomie empirycznych obserwacji, a nie wyjaśniania. Stąd właśnie obecne tam podważenie działania prawa wartości jest prostą konsekwencją obserwacji empirycznej, a nie pracy teorii. Marks ze swoich niekontrowersyjnych obserwacji wyprowadza dedukcję, której stadia są na sobie wzajemnie oparte, ale wydają się Heinrichowi kontrowersyjne. W błędnym rozumowaniu Marksa – od pierwszej do ostatniej obserwacji – kluczowe znaczenie ma według niego brak rozróżnienia na pracę konkretną, wytwarzającą wartość użytkową, oraz pracę abstrakcyjną, będącą substancją reprezentowaną przez wartość (wymenną)¹⁴⁴. Heinrich postanawia je dokładnie prześledzić i krytycznie przeanalizować.

Podstawowa przesłanka Marksowskiego rozumowania, a mianowicie obserwacja zaniku „bezpośredniej pracy” w procesie produkcji wraz z rozwojem automatycznego systemu maszyn, jest według niego nieuprawnioną ekstrapolacją obserwacji empirycznej¹⁴⁵. Bez sprawdzenia, czy rzeczywiście nie ma żadnej granicy dla zastosowania maszyn w produkcji, nie można wyprowadzać takiego wniosku. Maszyny, jak twierdzi Heinrich, stosowane są tylko wtedy, kiedy obniżają koszty wytworzenia produktu, czyli wtedy, kiedy koszt maszyny jest mniejszy niż oszczędzany koszt płacy¹⁴⁶. Spostrzeżenie Heinricha jest z pozoru słuszne, jednak przyjmuje on tutaj „statyczną” wizję kapitalistycznego rozwoju, myślaną właśnie w metodologicznych ramach zakreślonych przez Marksa w *Kapitał*, w którym, jak już zaznaczaliśmy powyżej, Marks przyjmował, że w danym historycznym okresie kapitalizmu można założyć, że koszty płac są stałe. Niemniej w rzeczywistym rozwoju poddane są zawsze logice i dynamice walki klasowej, a te Marks miał wyłożyć w kontekście ekonomicznym właśnie w nienapisanej księdze o pracy najemnej, z której logiką zgodne są prawdopodobnie jego rozważania zawarte we *Fragmentcie*.

Grundriss.

143 M. Heinrich, *The 'Fragment on Machines'*, s. 205.

144 Tamże, s. 206.

145 Tamże, s. 207.

146 Tamże, s. 208.

Kolejnym elementem Marksowskiego wnioskowania, który budzi wątpliwość Heinricha, jest to, że na powyższej podstawie twierdzi on, iż bezpośrednia praca nie jest już dłużej źródłem bogactwa. W to miejsce wchodzi nauka, technologia i ogólna wiedza społeczna, które stają się powszechną siłą wytwórczą. Słusznie zauważa, że samo funkcjonujące we *Fragmencie* rozróżnienie na „rzeczywiste bogactwo” [*das wirkliche Reichthum*] i „wartość” [*das Wert*] jest niejasne. Jeśli poprzez sformułowanie „materialne/rzeczywiste bogactwo” Marks miał na myśli ogólny zbiór wartości użytkowych, wówczas praca bezpośrednia nigdy nie była jedynym jego źródłem, rozszerzał się on bowiem zawsze również dzięki ogólnym siłom wytwórczym natury i społecznym siłom wytwórczym człowieka¹⁴⁷. Jeśli natomiast ma na myśli „społeczną formę bogactwa w społeczeństwach kapitalistycznych”¹⁴⁸, to wracamy wówczas do wartości oraz abstrakcyjnie ludzkiej pracy pozostającej jej substancją. Bardzo często zdarza się, że postoperaiści nie trzymają się ściśle tego rozróżnienia. Choć Marks wyraźnie mówi o kryzysie dotyczącym pracę bezpośrednią w roli źródła „bogactwa” a nie wartości, to najczęściej wyprowadza się z tego wniosek o kryzysie formy wartości. Wiele rozjaśnia jednak w tym kontekście rozwijana w ostatnim czasie przez Negriego i część postoperaistów teoria dobra wspólnego, rozumianego przez nich jako „wspólne bogactwo [*common wealth*] materialnego świata”, a z drugiej jako wszelkie „rezultaty społecznej produkcji, które są niezbędne dla społecznych interakcji oraz dalszej produkcji, takie, jak wiedza, języki, kody, informacja, afekty”¹⁴⁹. Nowa postać kapitalizmu, który wkracza, a następnie przekracza ramy realnej subsumcji, opiera się przede wszystkim na wywłaszczaniu dobra wspólnego, które wytwarzane jest społecznie (również przez społeczną relację z naturą), a którego miarą nie jest już czas pracy bezpośredniej. To właśnie tak rozumiane dobro wspólne jest „rzeczywistym bogactwem” czy reprezentowaną przez kapitał w fazie realnej subsumcji „skoncentrowaną wspólnością” [*die konzentrierte Gemeinsamkeit*], o których pisał Marks, i które należy oddzielić od wszelkich form wartości.

Autor *Kapitału* w swoim rozumowaniu idzie jeszcze dalej twierdząc, że jeśli praca w bezpośredniej postaci przestaje tworzyć bogactwo, to jej

147 Tamże, s. 208.

148 Tamże.

149 Zob. M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita*, s. 76. Zob. dużo bardziej szczegółową analizę problematyki dobra wspólnego jako podstawy produkcji w kapitalizmie kognitywnym pisaną z perspektywy postoperaistycznej: G. Roggero, *Pięć tez o dobru wspólnym*, tłum. P. Juskowiak, K. Szadkowski, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 4, s. 69–83.

czas nie jest już dłużej miarą jego wytwarzania. Według Heinricha poległ on jednak na poprzednim rozróżnieniu, w związku z tym czegokolwiek by dalej nie postulował, można jego propozycje oddalić dzięki prostemu odwołaniu do teorii wartości z *Kapitału*. W ten sposób miarą wartości towaru jest zawarta w nim ilość abstrakcyjnie ludzkiej pracy odniesiona do przeciętnych stosunków społecznych, a nie czas pracy konkretnej¹⁵⁰. Jeśli jednak przyjąć, że na opisywanym przez Marksa stadium rozwoju kapitalizmu wprzęgnięte do pomnażania wartości kapitału poprzez zawłaszczanie dobra wspólnego społeczne i naturalne siły wytwórcze są efektem wieloletnich kolektywnych wysiłków lub setek czy tysięcy lat pracy przyrody, jak wówczas określić tkwiącą w nich ilość pracy abstrakcyjnej? Czy nie jest to moment, w którym miara będzie nam dawać nieskończenie duże wielkości, przez co kompletnie opróżni się z sensu? Tego typu pytania to jednak już nie zadanie dla filologa.

Konkluzją Marksowskiego wnioszkowania miałyby być teza o upadku kapitalistycznej produkcji opartej na wartości wymiennej. Dla Heinricha, który zdążył już odrzucić wszystkie pozostałe szczeble Marksowskiej drabiny, kompletnie niejasne wydaje się to, w jaki sposób zanik zdolności do mierzenia ma prowadzić do upadku kapitalistycznej produkcji. Należy tu po raz kolejny wyraźnie zaznaczyć, że Marks wcale nie mówi o nieuchronności tego upadku, lecz o rosnącej nieracjonalności wyzysku opartego na narzucaniu pracy dodatkowej i pomiarze. Nie chodzi zatem o to, że gdy dobro wspólne staje się podstawą produkcji, gdy człowiek jako całość staje się przedmiotem kapitalistycznej dominacji i penetracji, kapitał jako fałszowanie stosunków społecznych ma upaść sam z siebie. Antagonizm przemieszcza się na inny poziom, poziom społeczny (jak chciałby Negri) i walka klas musi z konieczności odpowiadać i toczyć się na tym szerokim obszarze. W tym sensie wydaje się, że lektura Heinricha jest dość niedokładna, jeśli chodzi o samą treść *Fragmentu* i jego polityczne oraz teoretyczne stawki.

b) *Ekonomia polityczna*

Zaciekłymi krytykami propozycji postoperaistów są również włoski ekonomista Riccardo Bellofiore oraz filozof Massimiliano Tomba,

150 M. Heinrich, *The 'Fragment on Machines'*, s. 209. Z podobnych założeń wychodzi krytyka, którą przeprowadził Massimo De Angelis, twierdząc, że również w kontekście pracy niematerialnej mamy do czynienia z konstytuowaniem się miary w złożonym cyklu odniesień zapośredniczonych w wyznaczaniu społecznie niezbędnego czasu pracy przez rynek. Zob. tegoż, *Value(s), Measure(s) and Disciplinary Markets*, "The Commoner" 2005, no. 10, s. 66–86.

Marks wcale nie mówi o nieuchronności tego upadku, lecz o rosnącej nieracjonalności wyzysku opartego na narzucaniu pracy dodatkowej i pomiarze

przeciwstawiający propozycjom Negriego szeroki projekt odczytania *Grundrisse* w świetle *Kapitału*¹⁵¹. Twierdzą, że nie można pozwolić „piewcom pracy kognitywnej” na redukowanie spuścizny Marksa wyłącznie do *Zarysu*, a już z pewnością nie do kilkunastu stron *Fragmentu o maszynach*¹⁵². Irracjonalny operaizm Negriego¹⁵³ i jego uczniów, sprowadzający się do analizowania dynamiki kapitalizmu w kategoriach tendencji, biorącej pod uwagę jakościową, a nie ilościową dominację zjawisk, oraz poszukującej w abstrakcji strategicznego określenia konkretności¹⁵⁴, sprzeniewierzyć się miał nie tylko klasyce operaizmu reprezentowanej przez takie postaci jak Romano Alquati czy wspomniany już Panzieri, ale również ich bezpośrednim kontynuatorom w dziedzinie historiografii robotniczej, takim jak Sergio Bologna czy Ferruccio Gambino. Odczytanie Hardta i Negriego, mówiące o hegemonicznej pozycji pracy biopolitycznej, czy hipoteza przejścia w epokę kapitalizmu kognitywnego forsowana przez Vercellonego, wydają się tym autorom wielce problematyczne. Proponowany przez postoperaistów schemat interpretacyjny „nie widzi wzajemnego splecenia różnych form wydobywania wartości dodatkowej, nieredukowalnych do linearnej sekwencji czy sumy, która widzi je jako całkowicie odseparowane”¹⁵⁵. Trafiają przy tym rzeczywiście w sedno problemu postoperaistycznego odczytania *Fragmentu*, w ramach którego sposoby podporządkowywania pracy jawią się jak pełnoprawne epoki historyczne (Vercellone) czy wszechogarniające, globalne warunki produkcji (Negri). Nawet w momencie, w którym próbują przełamać swoje linearne pojmowanie subsumcji¹⁵⁶, natrafiają na kolejne napięcie, pozostając ślepyimi na to, w jaki sposób wzrost produkcji względnej wartości dodatkowej (tej opartej na stosowaniu nauki i technologii w produkcji – na skracaniu czasu pracy niezbędnej względem czasu pracy dodatkowej), poprzez toczoną w skali globalnej konkurencję między kapitałami, wytwarza wzrost produkcji bezwzględnej wartości dodatkowej

151 R. Bellofiore, *The Grundrisse after Capital, or How to Re-read Marx Backwards*, tłum. P.D. Thomas, [w:] *In Marx's Laboratory*, s. 17–42.

152 R. Bellofiore, M. Tomba, *Wzlot operaizmu, upadek postoperaizmu...*, s. 43.

153 Tamże, s. 44.

154 Negri wyczytuje tę teorię właśnie z Marksowskiego *Grundrisse* już na początku lat siedemdziesiątych. Pełne opracowanie znaleźć można w: A. Negri, *Marx beyond Marx*, s. 41–58.

155 R. Bellofiore, M. Tomba, *The “Fragment on Machines” and the Grundrisse. The Workerist Reading in Question*, [w:] , s. 12. Zob. również, R. Bellofiore, M. Tomba, *Wzlot operaizmu, upadek postoperaizmu*, s. 44.

156 Poprzez zadłużoną u Sandra Mezzadry koncepcję współczesnego współwystępowania dwóch form subsumcji, zob. M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita*, s. 339.

(tej opartej na wydłużaniu dnia roboczego i intensyfikacji pracy). Ten poziom analizy jest niezbędny do deklarowanego przez postoperaistów wyjścia poza topologiczną opozycję centrum/peryferia oraz stadialne rozumienie rozwoju kapitalizmu¹⁵⁷. Zwiększenie produkcji bazującej na masowym udziale kapitału trwałego wytwarza, z jednej strony, wykluczenie siły roboczej na Zachodzie i wprzęgnięcie mas ludzkich w prekarną i niskopłatną pracę, z drugiej strony zaś, transfery wartości dodatkowej z obszarów o niskich płacach, niskim udziale kapitału trwałego i wysokim bezwzględny wyzysku do kapitalistycznego centrum. Takie ujęcie problemu, zgodne z Marksowską teorią, zakłada, że nowe sektory produkcji tworzone są w celu przełamania spadającej stopy zysku i utrzymania produkcji względnej wartości dodatkowej¹⁵⁸. Warto zauważyć, że takie rozumienie sprawia, że w ramach jednego procesu można ująć zarówno dominację kapitału w sektorze szkolnictwa wyższego w krajach zachodnich, jak i rozprzestrzenianie się słabo zmechanizowanych szwalni w Bangladeszu, natomiast zupełnie wymykać mu się będzie produkcja elektroniki w fabrykach Foxconn, w której praca wykonywana na peryferiach podporządkowana jest realnie¹⁵⁹ w wielkim automatycznym systemie maszyn, podczas gdy w dominującym nad odbywającą się tam produkcją centrum Apple'a, zgodnie z linią interpretacyjną Vercellonego, podporządkowanie ma raczej formalny charakter¹⁶⁰.

Również Tony Smith, autor fundamentalnej pracy *The Logic of Marx's Capital*¹⁶¹, podjął się krytyki propozycji postoperaistycznych, skupiając się na lekturze pojęcia intelektu powszechnego u Virna i Vercellonego. Jego rekonstrukcja argumentacji z Marksowskiego *Fragmentu*, w odróżnieniu od lektury Heinricha, nie jest redukcjonistyczna. Podkreśla istotny wymiar antagonizmu narastającego wraz z rozrostem mocy wytwórczych społeczeństwa i równoległym utrzymywaniem się kapitału u władzy, sprawowanej przez narzucanie pracy dodatkowej oraz czasu pracy jako jej miary. Smith wskazuje na uproszczenie, jakiego dopusz-

157 Zob. M. Tomba, *Zróżnicowania wartości dodatkowej we współczesnych formach wyzysku*, tłum. W. Marzec, [w:] *Wieczna radość: Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. M. Kozłowski, A. Kurant, J. Sowa, K. Szadkowski, K. Szreder, Warszawa 2011, s. 119–128.

158 M. Tomba, *Marx's Temporalities*, Leiden 2013, s. 76–81.

159 Choć posiada również istotne znamiona podporządkowania hybrydycznego – wymuszania pracy pod wpływem pozaekonomicznej przemocy. Zob. M. Tomba, *Zróżnicowania wartości dodatkowej we współczesnych formach wyzysku*, s. 123.

160 Zob. *Niewolnicy Apple'a*.

161 T. Smith, *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms*, New York 1990.

czają się Virno i Vercellone (a z nimi również i Negri), wychodząc z założenia, że wartość towaru określana jest przez homogeniczne jednostki prostego bezpośredniego czasu pracy zawartego w towarze. Twierdzi, że jeśli rzeczywiście teoria wartości głosiłaby tak uproszczoną wizję, nie miałyby żadnego zastosowania, nie tylko w epoce dominacji intelektu powszechnego, ale również w żadnej poprzedniej fazie historycznej¹⁶². Wprzęgnięcie społecznych sił wytwórczych miało miejsce na różną skalę na wcześniejszych etapach produkcji. Produkcja kapitalistyczna od zawsze bowiem była uzależniona od przyswajanych przez kapitał bezpłatnie „darów natury”. Marks był tego w pełni świadom, jednak rozwijał teorię wartości, ponieważ jej celem nie było nigdy uchwycenie miary „rzeczywistego bogactwa”¹⁶³. Tutaj jednak należy odnotować, że obiektem krytyki postoperaistów nie jest Marksowska teoria wartości *per se*, lecz raczej strategia kapitału, by określać i wyceniać pracę podług jednostek czasu, które szacują okresy jej bezpośredniego wydatkowania.

Smith formułuje dwa ogólne zarzuty pod adresem Virna i Vercello- nego. Po pierwsze, nie doceniają oni roli intelektu powszechnego w poprzednich epokach produkcji, zwłaszcza zaś na etapie przejścia od rewolucji przemysłowej do fordyzmu. Nawet jeśli dominująca wówczas ideologia oraz zbiór praktyk materialnych uniemożliwiały danie temu pełnego wyrazu, to mieliśmy do czynienia z intelektem powszechnym włączanym do produkcji pod postacią niewypowiedzianej, konkretnej wiedzy, której nośnikiem była żywa praca¹⁶⁴. Żywa praca i jej kreatywne moce według Marksa nie posiadają ahistorycznej formy, zawsze wchodzi w jakąś konkretną historyczną realizację, którą kapitał usiłuje przywłaszczyć i zafalszować. W związku z tym należy uznać, że intelekt powszechny zawsze był centralny dla kolektywnych mocy społecznej pracy, które przejawiały się w kapitale w obecnej formie¹⁶⁵. Po drugie, choć słusznie wskazują na jego rosnące znaczenie jako siły wytwórczej, to przeceniają jego rolę we współczesnej postaci kapitalizmu, w której w dalszym ciągu miliony pracowników poddane są najbardziej nagim postaciom wyzysku, a w których to technologie

162 Tegoż, *The 'General Intellect' in the Grundrisse and Beyond*, [w:] *In Marx's Laboratory*, s. 220.

163 Tamże, s. 222.

164 A jak pisze Marks w kontekście formowania się automatycznego systemu maszyn w *Kapitale*: „doskonalenie koncepcji teoretycznej musi oczywiście odbywać się nadal przez nagromadzenie [Akumulation] doświadczeń praktycznych na wielką skalę” – K. Marks, *Kapitał, Księga I*, s. 448.

165 T. Smith, *The 'General Intellect'*, s. 227.

informatyczne służyć jako narzędzia bezpośredniej dominacji i kontroli¹⁶⁶. Co ciekawe jednak, Smith docenia polityczny potencjał rozważań Virna i Vercellonego, zaznaczając nawet, że wobec wkładu, jaki teksty te oraz sama koncepcja intelektu powszechnego miały w walkę o „niekapitalistyczny porządek społeczny i demokratyczną samoorganizację”, wszelkie zastrzeżenia natury filologicznej posiadają jedynie drugorzędne znaczenie¹⁶⁷.

George Caffentzis próbuje z kolei zakwestionować odczytanie postoperaistów wskazując, że w *Grundrisse* mamy do czynienia nie tyle z dwiema różnymi perspektywami na sprzeczność trapiącą kapitalizm, ile raczej ze sprzecznością logiczną w samym tekście Marksa¹⁶⁸. Pojawia się tu wątek, z którym konfrontacji unikali wszyscy przedstawieni powyżej postoperaści – kwestia tendencji spadającej stopy zysku przeciwstawiona temu, co Caffentzis określa mianem tendencji do „rosnącej niemierzalności bogactwa i czasu pracy”¹⁶⁹, na której bazuje teoria kryzysu prawa wartości opartej na pracy Negriego. O wzajemnej sprzeczności tych dwóch tendencji/praw świadczyć miałoby porzucenie tej ostatniej przez Marksa w *Kapitale*. Dla Caffentzisa zatem tendencja do rosnącej niemierzalności jest logicznie sprzeczna z tendencją spadającej stopy zysku. „Jeśli czas pracy nie może być miarą wartości towarów, siły roboczej i kapitału, – pisze dalej – wówczas spadająca stopa zysku traci swoją legitymizację i wiarygodność”¹⁷⁰. Dlaczego więc Marks miałby poświęcać tyle czasu na opracowywanie teorii wartości zawartej w tomach *Kapitału*? W tym miejscu Caffentzis lekceważy podwójność Marksowskiej perspektywy przyjmowanej w projekcie *Krytyki ekonomii politycznej*. Należy zaznaczyć, że logiczna sprzeczność tych dwóch tendencji bierze się przede wszystkim z tego, że rozwijane są podług dwóch odrębnych systemów logicznych. Jak wspominałem, Marks w pewnym momencie przechodzi we *Fragmencie* z porządku właściwego rozważaniom zniżkowej tendencji stopy zysku do porządku opartego na perspektywie klasy robotniczej. Zniżkowa stopa zysku przedstawia upadek systemu produkcji z wewnętrznej perspektywy kapitału. Tendencja do niemierzalności i rosnąca w związku z tym społeczna nieracjonalność motywująca polityczne powstanie przeciwko niej to perspektywa antagonizmu i klasy robotniczej. *Fragment* to za-

166 Tamże, s. 222.

167 Tamże, s. 231.

168 G. Caffentzis, *From the Grundrisse to Capital and Beyond: Then and Now*, [w:] *In Marx's Laboratory*, s. 266.

169 Tamże, s. 268.

170 Tamże, s. 269.

tem historia zniszczenia kapitału z perspektywy pracy, jej rozwoju, możliwości i potrzeb. Caffentzis przywołuje do pomocy jednak samego Marksa, który już w *Grundrisse* miałby twierdzić na temat prawa niżkowej tendencji stopy zysku, że:

Jest to pod każdym względem najważniejsze prawo współczesnej ekonomii politycznej i najważniejsze dla zrozumienia najtrudniejszych stosunków. Z historycznego punktu widzenia jest to prawo najważniejsze. Jest to prawo, którego mimo jego prostoty, nikt dotąd nie pojął, a tym bardziej nikt świadomie nie sformułował¹⁷¹.

Caffentzis chyba jednak i w tym momencie. Należy się z pewnością zgodzić (również i z Marksem), że prawo niżkowej tendencji stopy zysku było najważniejszym prawem współczesnej mu ekonomii politycznej, niemniej Marks w *Kapitale* zaferował krytykę ekonomii politycznej, a nie zajmował się niesprzecznym rozwijaniem jej praw. Co więcej, jeszcze na poziomie *Grundrisse* planował dać podstawy ekonomii politycznej klasy robotniczej, której najważniejszą częścią miałaby być księga o pracy najemnej. Caffentzis dokonuje również pomieszania poziomów analizy, wskazując na fakt, że w *Kapitale* nie zmienia się nic w kwestii tego, że czas pracy pozostaje miarą produkcji towarowej¹⁷². Również na poziomie *Fragmentu* i jego postoperaistycznych odczytań nikt nie podważyłby tego stwierdzenia¹⁷³. Czas pracy utrzymywany jest jako miara produkcji towarowej, jednak przyjęta w *Kapitale* perspektywa nakazuje Marksowi trzymanie się tego rozpoznania i doprowadzenie go do ostatecznych konsekwencji. Przyznać należy jednak Caffentziowski rację, gdy mówi, że kapitał potrafi znaleźć zdrowy (dla siebie) balans między rozwijaniem się (jako całość) bazując na strategii włączania pracy kognitywnej i nauki oraz intensyfikacji wyzysku żywej pracy¹⁷⁴. Tego typu rozpoznanie ginie niekiedy w optymizmie perspektyw postoperaistycznych.

c) krytyka z perspektywy „politycznej”

Caffentzis próbuje jednak storpedować projekt postoperaistyczny w jeszcze jeden, tym razem swoiście „polityczny” sposób¹⁷⁵. Wobec tego zabie-

171 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 609.

172 G. Caffentzis, *From the Grundrisse to Capital and Beyond*, s. 274.

173 K. Marks, *Zarys krytyki*, s. 573.

174 G. Caffentzis, *From the Grundrisse to Capital and Beyond*, s. 272.

175 Tegoż, *Immeasurable Value?*, s. 94.

ra się za krytykę wspólnego dla wszystkich omówionych tu postoperaistów założenia o kryzysie prawa wartości opartej na pracy. Jak twierdzi, Marksowski dyskurs o wartości, znajdujący swoje zwieńczenie właśnie w tym prawie, pełni przynajmniej trzy istotne funkcje. Przede wszystkim posiada głębokie znaczenie analityczne. Zdaniem Caffentzisa, od czasów jego sformułowania prawo to było i jest narzędziem pozwalającym na precyzyjne definiowanie i opisywanie stosunków wyzysku w społeczeństwie kapitalistycznym. Nie sposób się z tym argumentem nie zgodzić. Jak pokazaliśmy powyżej, właśnie na skutek zrozumienia dramatyczności sytuacji, w jakiej znajdują się robotnicy w konfrontacji z kapitałem transponującym siły pracy w swe własne moce, Marks zdecydował się na dokończenie wyłącznie części swojego dzieła, tej przyjmującej optykę i perspektywę kapitału, w celu opracowania teoretycznego narzędzia pozwalającego na przejrzanie tej zasłony dymnej. Według Caffentzisa, sprawuje ono jednocześnie funkcję krytyczną, umożliwiając przedarcie się przez mistyfikację, której w ramach rozwiniętych stosunków kapitalistycznych dokonuje kapitał, przedstawiając wszelkie społeczne siły wytwórcze jako siły wytwórcze kapitału. Innymi słowy, dyskurs ten nie tylko stawia pracowników w centrum procesu produkcji, ale również wyznacza im kluczową rolę w rozwoju kapitału. Natomiast trzecia, rewolucyjna funkcja Marksowskiego prawa wartości ujawnia się w możliwości formułowania na jego podstawie alternatyw względem kapitalistycznego porządku. Według Caffentzisa, pozbawieni prawa wartości ograniczamy się do koncepcji walki klasowej zamkniętej w horyzoncie Hegłowskiej „złej nieskończoności”, która jest zawsze obecna, zawsze wytwarzająca kolejny krok naprzód, ale nigdy nie jest sama tym kolejnym krokiem. Posługując się tym argumentem, Caffentzis przeciwstawia się całej, nie tylko reprezentowanej przez Negriego, tradycji włoskiego *operaismo*, na czele z Raniero Panzierim. W tym również sensie jego stanowisko nie jest polityczne w rozumieniu Cleavera. Uważam, że jeśli można się zgodzić z argumentami dotyczącymi analitycznej i krytycznej funkcji teorii wartości i fundamentalnego dla niej prawa, to jednak budowa alternatywy dla kapitalistycznej produkcji w oparciu o to prawo oznaczać może jedynie powtórzenie porażki realnego socjalizmu. Poszukiwanie innej niż odwrócone w formie socjalistycznego planowania¹⁷⁶ prawo wartości podstawy dla postkapitalistycznej formy produkcji to najmocniejsza,

Uważam, że jeśli można się zgodzić z argumentami dotyczącymi analitycznej i krytycznej funkcji teorii wartości i fundamentalnego dla niej prawa, to jednak budowa alternatywy dla kapitalistycznej produkcji w oparciu o to prawo oznaczać może jedynie powtórzenie porażki realnego socjalizmu

176 P. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu: Zasady marksistowskiej ekonomii politycznej*, tłum. E. Lipiński, Warszawa 1961, s. 89–90.

choć na obecnym etapie wciąż utopijna i niedopracowana strona propozycji postoperaistów¹⁷⁷.

5. Podsumowanie

Jeśli chcemy zrozumieć dynamikę kapitalistycznej rzeczywistości gospodarczej w jej antagonistycznym wymiarze, potrzebne są nam obie perspektywy: zarówno ambicji kapitału do przewycięzania wszelkich barier na drodze swego rozwoju, jak również dążenia klasy robotniczej do rozwiązania społecznej irracjonalności zaostrzającej się wraz ze skróceniem poziomu pracy niezbędnej i narzucaniu pracy dodatkowej. Potrzebne nam jest zarówno prawo niżkowej tendencji stopy zysku, jak również, dalece bardziej opracowane niż w pozostawionej przez *Fragment* postaci, prawo „rosnącej niemierzalności bogactwa i czasu pracy”, które starają się rozwijać postoperaści. Niezbędne będzie zatem zarówno zrozumienie działań kapitału, przeciwdziałających spadającej stopie zysku przez narzucanie prekarności, formalne i realne podporządkowywanie kolejnych obszarów ludzkiej aktywności logice pomnażania wartości, rozciąganie prawa wartości na wszelkie aspekty życia społecznego, czy wreszcie jasne pojmowanie pozytywnej wizji alternatywnego sposobu produkcji opartego na wiedzy. To wolny i nieskrępowany samorozwój klasy robotniczej jest podstawą projektu alternatywy dla kapitalizmu, to jej potrzeby są, jak pisze Marks we *Fragmencie*, miarą nowego rodzaju produkcji. Przemycanie odwróconej postaci prawa wartości w formie socjalistycznego planowania, jak chciałby między innymi Caffentzis, do projektu alternatywy dla kapitalizmu skończyło się już w przeszłości realnym socjalizmem, awangardowym stosunkiem produkcji¹⁷⁸ oraz dominacją aparatu biurokratycznego nad robotnikami w procesie wytwarzania¹⁷⁹. Istnieje szansa, że projekt oparty

To wolny i nieskrępowany samorozwój klasy robotniczej jest podstawą projektu alternatywy dla kapitalizmu, to jej potrzeby są, jak pisze Marks we *Fragmencie*, miarą nowego rodzaju produkcji

177 Propozycja postoperaistycznego projektu komunizmu dobra wspólnego na polskim gruncie teoretycznym mogłaby do pewnego stopnia znaleźć podstawy w Edwarda Abramowskiego koncepcji komunizmu zinstytucjonalizowanego w formie „respubliki kooperacji” czy następnie próby przekroczenia/uzupełnienia socjalizmu planowego przez horyzont kooperacyjno-spółdzielczy w ekonomii politycznej socjalizmu Oskara Langego. Jest to jednak projekt dalece wykraczający poza ramy niniejszego tekstu i obszar naszych dalszych badań. W kwestii komunizmu Abramowskiego, zob. K. Piskała, *Praktykowanie utopii: Edwarda Abramowskiego poszukiwanie komunizmu*, „Hybris” 2014 (w druku).

178 Zob. M.A. Lebowitz, *The Contradictions of Real Socialism: The Conductor and the Conducted*, New York 2012, s. 67–87.

179 Z.M. Kowalewski, *Give Us Back Our Factories!: Between Resisting Exploitation and the Struggle for Workers' Power in Poland, 1944–1981*, tłum. M. Gomez,

na przekraczającym logikę wpisaną w prawo wartości dobru wspólnym wymknie się ograniczeniom swojego poprzednika. Niemniej, jak pokazały omówione krytyki, potrzeba jeszcze wiele jasności i pracy teoretycznej, by zakończyć ten projekt powodzeniem. Celem niniejszego tekstu było postawienie skromnego kroku na tej długiej drodze¹⁸⁰.

[w:] *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present*, red. I. Ness, D. Azzellini, Chicago 2011, s. 191–207.

180 Praca naukowa to przede wszystkim praktyka kolektywna, dialogiczna i zakorzeniona w tym, co wspólne. Chciałbym w związku z tym podziękować anonimowym recenzentom, jak również wszystkim, które i którzy poświęcili swój czas i energię na lekturę kolejnych wersji tego tekstu: Joannie Bednarek, Piotrowi Juskowiakowi, Krzysztofowi Królowi, Kamilowi Piskale, Michałowi Pospiszylowi, Mikołajowi Ratajczakowi, Maciejowi Szlinderowi oraz Bartkowi Ślosarskiemu. Dzięki ogromnemu wkładowi ich pracy tekst zyskał na czytelności i klarowności. Wszystkie słabości związane z niedostatecznym zintegrowaniem ich uwag i pomysłów są jednak wyłącznie moją winą. W trakcie pisania korzystałem ze wsparcia płynącego z grantu MAESTRO – Narodowego Centrum Nauki – DEC-2011/02/A/HS6/00183 (2012-2017).

KRYSTIAN SZADKOWSKI – doktorant w Instytucie Filozofii UAM. Zajmuje się problematyką szkolnictwa wyższego i kapitalizmu kognitywnego oraz ich wzajemnych relacji.

Dane adresowe autora:

Instytut Filozofii UAM
 ul. Szamarzewskiego 89a
 60-568 Poznań
e-mail: szadkowski.k@gmail.com

Cytowanie:

K. Szadkowski, Postoperaistyczne lektury Marksowskiego ‘Fragmentu o maszynach’ w świetle krytyki, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/04.Szadkowski.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Krystian Szadkowski

Title: Post-operaist readings of Marxian ‘Fragment on Machines’ in the light of their critiques.

Abstract: Text undertakes a much needed contextual and critical reading of Marxian „Fragment on Machines” from the Grundrisse. The crucial thesis states that despite the seeming crisis of the post-operaist Marxism, theoretical intuitions formulated by thinkers like Negri, Virno, Vercellone are still valid. Three various but inter-related types of post-operaist reading are presented here in detail to support the argument: the political, the philosophical and the historico-economical. In the last part of the paper they are confronted with three main lines of critique of the post-operaist readings: the philological, the political-economic and the „political”. Through such a confrontation some of the arguments are refuted and reevaluated.

Keywords: post-operaism, Marx, critique of political economy, Negri, Virno, Vercellone.

PIOTR SADZIK

Jean-Luc Nancy i polityka.
Komunizm a Rozdzielona wspólnota

Artykuł stara się pokazać, w jaki sposób w pracach francuskiego filozofa Jean-Luca Nancy'ego przebiegają połączenia pomiędzy pojęciem „wspólnoty” a pojęciem „komunizmu”. To drugie posiada dla niego znaczenie przekraczające sferę polityki i powinno być rozumiane jako swego rodzaju kategoria pre-egzystencjalna i quasi-ontologiczna. Bycie-we-wspólnocie oznacza dla filozofa bycie-z, które podkreślone zostaje przez łaciński prefiks „com” charakteryzujący tak „communitas”, jak i „komunizm”. „Com” wskazuje na to, że bycie jest przede wszystkim byciem z innym (nie tylko z innymi ludźmi, lecz z wszelkim innym istnieniem, wliczając w to zwierzęta, rośliny itd.). Ponadto, jak powiedział Nancy, „komunizm jest byciem-razem –*Mitsein*, byciem-z rozumianym jako coś przynależnego do istnienia jednostek, co znaczy, w egzystencjalnym sensie, do ich istoty”. Dlatego też wspólnota Nancy'ego nie przynależy do „logiki mitu” jako że jest, w pierwszej kolejności, tym, co nazwał on „wspólnotą rozdzieloną”.

Słowa kluczowe: Jean-Luc Nancy, wspólnota, komunizm, filozofia polityki, post-strukturalizm

Jean-Luc Nancy należy do tych przedstawicieli praktyki dekonstrukcyjnej, którzy z wypracowanego przez Jacques'a Derridę sposobu lektury usilnie starali się wyciągać konsekwencje natury politycznej, zaprzeczając tym samym twierdzeniom sugerującym, że dekonstrukcja nie niesie ze sobą jakichkolwiek implikacji społecznych. Błędem jest bowiem twierdzenie, jakoby praktyka tekstualna Derridy obwieszczać miała jakąś szczerą immanencję tekstu, zamkniętą na historyczność czy wymiar społeczny, w którym tekst jest zakorzeniony. Wręcz przeciwnie, można powiedzieć, że od najwcześniejszych pojęć wypracowywanych przez autora *Pisma i różnicy* mamy tu do czynienia z problemem politycznym, a dokonywany przez filozofa namysł nad statusem zachodnioeuropejskiego „logosu” nie daje się oddzielić od porządku politycznego, zarządzanego przez ten sam logos¹. Jeśli bowiem Derrida dostrzega, że wszelkie myślenie jest już zawsze operacją na języku, to znaczy to także, że jest ono nieoddzielne od polityczności, jako że język nie jest nigdy neutralnym i przezroczystym obiektem, lecz ideologicznie nacechowanym medium, na którym odciskają się fundujące *polis* zagadnienia, kształtujące imaginarium jego członków. Problem ten w sposób jeszcze bardziej ostateczny wyartykułowany zostanie u Nancy'ego, od najwcześniejszych pism uwikłanego w problem polityczności. To właśnie Nancy w 1980 roku (współ z Philippem Lacoue-Labarthe'em) zorganizował słynną konferencję w Cerisy, poświęconą politycznym implikacjom dzieła Derridy, współodpowiadał również za powstanie Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique (Centrum Badań Filozoficznych nad Politycznością): niezwykle ważnego ośrodka współczesnej filozofii polityki. Nancy ochoczo wyciągał z dekonstrukcji przesłanki *stricto* polityczne, dzięki czemu nie tylko ustanawiał własny idiom filozoficzny, lecz także dowodził uporczywie tego, że dekonstrukcja rozpatrywana pod kątem „tekstualnym” jest dekonstrukcją brutalnie zredukowaną do jednego tylko wymiaru jej wieloaspektowych implikacji. Redukcja ta prowadzi do osłabienia potencjału dekonstrukcji oraz zapoznawania oferowanej przez nią możliwości redefinicji i rewaluacji pojęć z obszaru tradycyjnie rozumianej polityki. W tym kontekście, chciałbym poświęcić kilka uwag pojęciom wspólnoty oraz komunizmu, które Nancy pojmuje w bardzo specyficzny sposób, starając się odebrać im wymiar ideologiczny i przeformułować je tak, by nabrały charakteru *quasi-egzystencjalnego*.

Nim jednak problematyka ta znajdzie swe właściwe rozwinięcie w *Rozdzielonej wspólnotcie*, grunt dla niej przygotowywany będzie

1 Zob. np. R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, New York 1996.

w pracach wspomnianego ośrodka badawczego, zorganizowanego przez Nancy'ego przy paryskiej École Normale Supérieure. Miejsce to stanowiło rodzaj prężnego laboratorium, w którym eksperymentowano z możliwością wyjęcia pojęć związanych z politycznością z gwarantującego im bezpieczeństwo, ale również skazującego na nieoperatywną martwość, szczelnego kokonu formujących je dotąd znaczeń. Wyrazem przełamania tego impasu, a w konsekwencji wezwaniem do krytycznej analizy i redefinicji fundamentalnych kategorii kształtujących charakter tego, co polityczne, były przede wszystkim publikacje stanowiące pokłosie prac ośrodka. Kolejne wydawane pod auspicjami Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a tomy stały się platformą, na której głos, oprócz redaktorów, zabierali także, m.in. Étienne Balibar, Luc Ferry, Jean-François Lyotard (w *Rejouer le politique* z 1981 roku), Claude Lefort czy Jacques Rancière (w *Le Retrait du politique* z 1983 roku). Już napisany z okazji inauguracji działań Centrum tekst starannie zakreśla ramy wytyczające odtąd namysł Nancy'ego. Będzie nimi przekonanie o „wzajemnym uwikłaniu tego, co filozoficzne, i tego, co polityczne”², nakładające na filozofa obowiązek przemyślenia polityczności, która nie jest już sferą zewnętrzną wobec jego namysłu, lecz domeną u samych swoich podstaw wpisaną w jego macierzystą dziedzinę, przez co namysł nad tym, co polityczne, przybrać musi formę krytycznej analizy założeń podzielanych dotąd milcząco przez samą filozofię (w jej metafizycznym wydaniu). Konsekwentnie utrzymując w mocy podział na polityczność i politykę, Nancy i Lacoue-Labarthe powiadają, że nie interesuje ich „teoria polityczna”, analiza politologiczna ani „bezpośrednie podejście do polityczności”, jako że, jak piszą, nie wierzą już w ogóle w możliwość dokonania takiej operacji³. Zamiast tego proponują przemyślenie „politycznej instytucji tzw. zachodniego myślenia”⁴, wyrażając tym przekonanie, że kształt polityczności i jej dzieje nie tylko nie dają się odseparować od kształtu filozoficznej spekulacji, lecz także wykazują z nią wspólnotę podstawy, a w konsekwencji także mechanizmów działania. Tym bardziej uderzające jest wielowiekowe zaniebdanie ze strony filozofii, która nigdy „nie poważyla się na dotknięcie polityczności”, stanowiącej jej część, jeśli nie istotę.

Jakkolwiek, podkreślają autorzy, charakter ich politycznych wyborów cechuje niejednorodność i różnorodność, to jednak, piszą: „dla nas »marksizm jest nieprzekraczalnym horyzontem naszego czasu«, choć

2 Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Retreating the Political*, red. S. Sparks, London 1997, s. 109.

3 Tamże.

4 Tamże, s. 110.

bez wątpienia nie w takim sensie, w jakim formułę tę mógłby rozumieć Sartre⁵. Brak tu jeszcze znanego z późniejszych prac Nancy'ego namysłu nad komunistycznym charakterem wspólnoty czy komunizmem jako kategorią *quasi-ontologiczną*, ale mimo to wyraźnie widać, w jaki sposób szkicuje on podstawy dla tej przyszłej topiki swych tekstów: diagnozowane tu przez filozofów wyczerpanie się siły marksizmu nie podważa dla nich operatywności szeregu wypracowanych przez niego narzędzi. To one właśnie prowadzić mogą do powstania myśli krytycznej *par excellence*, „rewolucyjnej radykalizacji utrwalonego marksizmu”⁶, a zatem także do konieczności zwrócenia się przeciw utrwalonej dotąd formule marksizmu bez całkowitej rezygnacji z marksowskiego instrumentarium: „nasze pierwsze pytanie skierowane jest do marksizmu [...] a mianowicie do tego, co, np. Claude Lefort określił jako »lukę polityczności« w marksizmie. Lecz w »luce« tej – dodają – napotkaliśmy *oczywistą obecność* samej problematyki polityczności”, co sprawia, że marksizm był jedynie „trybutariuszem tej luki i tej obecności”⁷, a zatem pewną formułą, jakkolwiek, wydawałoby się, zrewołowaną, dotychczasowej polityczności, a zatem konstrukcją silnie ambiwalentną.

Problem polityczności podjęty tu zostaje, jak odnotowują autorzy, w obliczu (Heideggerowsko rozumianego) domknięcia, końca Historii i dopełnienia się „progresywnego dyskursu sekularnej lub profanacyjnej eschatologii”, które to rozpoznanie nie wiedzie jednak do utożsamienia się z jego „tragiczno-mistycznym przeciw-dyskursem”⁸. Owo wieńczące dzieje domknięcie nie jest tu jednak rygorystycznie finalne, jako że pozostawia szansę na rewoltę wobec spetryfikowanego porządku społecznego: „szczęśliwie, wszystko prowadzi nas do przekonania, że istnieje wciąż kilka możliwości [rewolty – przyp. PS], tu i tam, lecz raczej tam niż tu”⁹. Podjęcie namysłu nad podstawami polityczności ma być zatem w pewnym sensie operacją dokonywaną w kontrze wobec dotychczasowej formuły polityczności (i zgodnie z logiką zwierciadlanego odbicia, w kontrze wobec porządku metafizyki), z której należy się zarazem wycofać, jak i podjąć ją na nowo, odbierając zarządzającemu nią dotąd

5 Dodać należy, że formułę tę autorzy sparafrazują, mówiąc z kolei o totalitaryzmie jako nieprzekraczalnym horyzoncie epoki, sprawiającym, że wszelkie myślenie o polityczności z konieczności odnosić się musi także do problemu obozu koncentracyjnego. Tamże, s. 126.

6 Tamże, s. 110.

7 Tamże, s. 115.

8 Tamże, s. 111.

9 Tamże.

porządkowi (tę wieloznaczność autorzy wygrywają za pomocą słowa *le retrait* występującego w tytule ich szkicu).

Rozdzielona wspólnota, w której znajdziemy pierwsze i stosunkowo najprzejrzystsze artykulacje kategorii „komunizmu” w jej relacji do „wspólnoty”, ukazała się w roku 1986, i jakkolwiek powstawała w diametralnie odmiennych od dzisiejszych warunkach geopolitycznych, to jednak fakt ten nie przesądza o anachronizmie prezentowanych w niej analiz. To nie publicystyczna aktualność interesuje w polityce Nancy’ego (co różni go, dla przykładu, od kogoś w typie André Glucksmanna), a raczej praca nad pewnymi zorganizowanymi formułami polityczności, które substancjalnie zrosły się z polityką jako ściśle europejskim pojęciem¹⁰. Nancy poprzez analizę szeregu tekstów politycznych (od Platona poczynając) prezentuje dzieje pewnego konceptu, sposobu myślenia o „wspólnotcie politycznej”, który przez stulecia kształtował się na obszarze tego, co za Derridą można nazwać przestrzenią „zachodnioeuropejskiej metafizyki obecności”.

Książka Nancy’ego, starając się wyrwać pojęcie „wspólnoty” z przestrzeni zawłaszczających je dotąd dyskursów (a w pewnym sensie, by użyć słownika Deleuze’a, dokonując deterytorializacji samego tego pojęcia), okazała się ważnym głosem w filozoficzno-politycznej dyskusji lat osiemdziesiątych. Dość wspomnieć, że odebrana została jako wezwanie do odpowiedzi przez szereg innych myślicieli, tj. pociągnęła za sobą kolejne książki, dokonujące teoretycznej pracy nad pojęciem „wspólnoty” (np. w 1988 roku Blanchot opublikuje *La communauté inavouable* – „Wspólnotę ukrytą” bądź „Wspólnotę niewyjawioną”¹¹, zaś Agamben, dwa lata później, *Wspólnotę, która nadchodzi*). Nancy zatem przywraca pojęcie „wspólnoty” do słownika, szeroko rzecz ujmując, poststrukturalistycznej filozofii polityki, co wywołało duże zakłopotanie wśród pierwszych komentatorów. Dezorientacja ta czy zwykłe niezrozumienie (natychmiast pojawiły się głosy mówiące,

10 J. Derrida, *Je suis en guerre contre moi-même*, „Le Monde”, 19.08.2004 (i 12.10.2004): „Kiedy mówi się »polityka«, używa się greckiego słowa, europejskiego pojęcia, które zawsze zakładało istnienie Państwa, jakiejś formy »polis« związanej z narodowym terytorium i autochtonią”. Zob. także J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Paris 1997.

11 Dyskusja Nancy’ego z Blanchotem wciąż, mimo śmierci tego drugiego, trwa. Dowodem na to najnowsza książka autora *Rozdzielonej wspólnoty: La Communauté désavouée*, będąca w istocie rozbudowanym esejem poświęconym książce Blanchota. Publikacja planowana jest na marzec 2014 roku. O tym, że problem polityczności w kontekście autora *Tomasza Mrocznego* intryguje Nancy’ego, dowodzi także inna z jego ostatnich książek: *Maurice Blanchot: Passion politique*, Paris 2011.

że Nancy a to stara się restaurować nazistowski *Volksgemeinschaft*¹², a to postuluje renowację komunizmu¹³) niejako potwierdziły wstępne rozpoznania Nancy'ego: pojęcie wspólnoty tak silnie zostało zawłaszczone przez dyskursy „mityczne”, że zaczęto postrzegać wspólnotę jako element substancjalnie z nimi zrośnięty. To mit jest tym, co stara się unieważnić swój produkcyjny charakter, bowiem dzięki zapomnieniu przygodności mitu, dzięki zastąpieniu swjej historyczności maską naturalności, mit zyskuje właściwą retoryczną skuteczność czy wręcz złowieszczą perswazyjność. Zapoznanym źródłem dla takiego rozumienia mitu przez Nancy'ego są prace Rolanda Barthes'a, dla którego mit jest tym, co przekształca Historię w Naturę, tzn. naturalizuje to, co przygodne i historyczne, czym autor *Mitologii* pragnie zaprzeczyć rzekomej naturalności historycznych obiektów. Podobnie Nancy stara się wskazywać na dzieło nie jako na coś naturalnie i jednorodnie substancjalnego, lecz jako na fabrykowany artefakt, na coś historycznie dynamicznego. „Wspólnota” u Nancy'ego nie jest zatem wspólnotą postulowaną przez ugrupowania nacjonalistyczne, które swoją tożsamość opierają na melancholijnym poczuciu utraty doświadczenia mitycznej wspólnoty pierwotnej (najczęściej wspólnoty plemiennej prefigurującej naród). Wspominam tu o tym, co mityczne, jako że Nancy w wielu swoich pracach (wspólnie z Lacoue-Labarthe'em dokonywał przecież również subtelnej analizy tego, co nazwał „mitem nazizmu”¹⁴) analizuje pozycję i charakter „mitu”, pisząc o nim jako takim rodzaju fikcji, który „zamienia własne fikcje na podstawę albo inaugurację samego sensu”¹⁵. Stosunek mitu do wspólnoty u Nancy'ego ma radykalnie odmienną postać, jako że nie pełni on tu już roli sensotwórczego *arche*, bowiem początek wspólnoty nie jest źródłowy, *arche* jest podzielona lub, jakby powiedział Derrida, „napoczęta”¹⁶. Mit jako mit źródłowego i nienaruszalnego początku tego, co równie nienaruszalne i jednolite, nie tyle zostaje jednak zanegowany, ile strukturalnie zawieszony zostają jego pretensje do panowania (gr. *arche* oznacza nie tylko „początek”,

12 J.-L. Nancy, *The Confronted Community*, tłum. A. Macdonald, „Postcolonial Studies”, 2003, nr 1, s. 27. Głosy takie dało się słyszeć, np. w Niemczech.

13 Tamże.

14 Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, Paris 1996.

15 J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 75.

16 Tamże, s. 44: „Przed lub poza dziełem rozdzielanie wycofuje się z dzieła: nie mając nic wspólnego ani z wytwarzaniem, ani z pełną realizacją lub kompletnością, napotyka w zamian przerwanie, fragmentację i zawieszenie. Wspólnotę ustanawia przerwanie wielości tego, co jednostkowe, lub zawieszenie, którym jednostkowe byty [są]”.

ale również „władzę”). „Przerwanie mitu pociąga za sobą w sposób konieczny przerwanie wspólnoty.”¹⁷ Wspólnota przynależy zatem do przestrzeni „mitu przerwanego”, który można przeciwstawić „mitowi proklamującemu”¹⁸. Nie jest ona mistyczną komunią, zespoleniem elementów organizmu, bowiem istnieje dzięki utracie oferowanej przez komunię jednolitej tożsamości¹⁹.

Dowód na to, że wspólnotę można myśleć inaczej, tzn. poza horyzontem zawłaszczających ją dotąd dyskursów (tzn. myśleć również kontrmitycznie, tj. przeciw mitycznym dyskursom, których radykalną postacią będzie dla Nancy'ego nazizm²⁰) stanowi właśnie *Rozdzielona wspólnota*. Stawką tej pracy wydaje się jednak komunizm²¹, przy czym wspomniane stwierdzenie mówiące o tym, jakoby Nancy miał postulować renowację jego historycznej odmiany, stwierdzenie wypływające z chęci jednoznacznie ideologicznego skategoryzowania zawartej w niej myśli, gubi jednak główny zamiar filozofa. Nie idzie mu bowiem o to, by poprzez redefinicję wspólnoty [*communauté*] umożliwić ustanowienie komunizmu [*communism*], ile raczej o to (co pokaże w innych tekstach), by komunizm (również zredefiniowany) uznać za elementarne doświadczenie bytu, czynnik z samej swej istoty wpisany w charakter wspólnotowości. By tak się jednak stało, Nancy wycofać się musi na poziom etymologii²², ufając, że semantyczne oczyszczenie słów pozwoli odsłonić ich obecnie zapoznany sens. Musi zwrócić uwagę na wspólnotę etymologiczną zachodzącą pomiędzy pojęciem „wspólnoty” a pojęciem „komunizmu” („komuna” jest przecież również rodzajem wspólnoty), skupiając swą uwagę przede wszystkim na łacińskim *com* (kom-unizm,

Nie idzie mu bowiem o to, by poprzez redefinicję wspólnoty [*communauté*] umożliwić ustanowienie komunizmu [*communism*], ile raczej o to (co pokaże w innych tekstach), by komunizm (również zredefiniowany) uznać za elementarne doświadczenie bytu, czynnik z samej swej istoty wpisany w charakter wspólnotowości

17 Tamże, s. 79.

18 Tamże.

19 Tamże, s. 21.

20 Dodajmy, że zdaniem Nancy'ego nazizm był tym dyskursem, który za wszelką cenę starał się unicestwić wspólnotę, zaprzeczyć przedrostkowi „cum-” stanowiącemu, by tak rzec, przedrostek presupozycji bycia. Obóz zagłady stanowi dla Nancy'ego przestrzeń, w której chciano ziszczyć tautologię: bycie-bez-kogoś-innego, gdzie starano się wymazać bycie jako bycie-z. Myślenie o polityczności jest już zawsze myśleniem podejmowanym wobec złowieszczonego dzieła nazizmu, które sprawiło, że Zagłada stanowi już wydarzenie nieoddzielne od europejskiej *episteme*. Dlatego też, słusznie zauważa Załuski: Nancy nie stawia tu pytania o substancjalność polityczności (co robił choćby w *Le retrait du politique*), o to, czym powinna ona być, ale o to, w jaki sposób jest ona jeszcze możliwa. T. Załuski, *Od dzieła do rozdzielania: Filozofia i to, co polityczne*, w: J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, s. XXXIII.

21 Takie odczytanie książki umożliwiają przynajmniej późniejsze zmagania Nancy'ego z tym pojęciem.

22 Wycofując się przy okazji na poziom ontologii, o czym pisał we wstępie do omawianej książki Załuski.

kom-una itd.), które jest pochodną *cum*, „z” wskazującego na z-łączenie. Wspólnota rozumiana jako wspólne dobro, tzn. *Common-wealth*, jak zaznacza Nancy²³, w wieku XVII posiadała znaczenie porównywalne z tym, które nosiła w sobie *res-publica* (stąd także *Rzecz-pospolita* Hardta i Negriego). Wspólność jednak (a tym samym słowo „komunizm”, którego związki ze „wspólnotą” w polszczyźnie uległy całkowitemu zatarciu²⁴) na gruncie języka polskiego zatraciła walor powszechności, a nawet pospolitości („rzecz” jest „pospolita” właśnie, tzn. nie tylko powszechna, lecz w jakimś sensie egalitarna, zwyczajna, czy nawet banalna, potoczna²⁵), który to walor posiadała wcześniej. Komunizm jako bycie-wspólnie jest zarazem byciem-pospolitym, pospólnym, jak można by powiedzieć w dawnej polszczyźnie. Polszczyźnie, która zachowywała jeszcze ścisły i przejrzysty, a obecnie jedynie zamazany związek pomiędzy „wspólnotą” a „pospolitością” poprzez słowo „pospołu”. Robić coś pospołu, to znaczy razem, wspólnie, zachowując jednak związek ze sferą pewnej zwyczajności (ten sam rdzeń będzie nosić w sobie słowo „pospółstwo”, a zatem określenie grupy społecznej z okresu feudalizmu). Komunizm dla Nancy’ego nie jest zatem rodzajem dyskursu politycznego, a czymś, co wykracza poza polityczne znaczenie, co jest wręcz w jakimś sensie przed-polityczne. Autorowi *Corpusu* chodziłoby zatem o zdjęcie z komunizmu jego ideologicznego odium, o ocalenie z kompromitowanej w toku historii ideologii, wymiaru przed-ideologicznego, twardego rdzenia, elementarnego wymiaru, który traci on, ilekroć staje się ideologią. Nancy zmierza zatem do zatarcia „-izmu” w słowie „komunizm”, albowiem tylko poprzez opór wobec „ideologizacji” może się on stać przed-ideologiczną, radykalną apologią wspólnoty.

Problem pojmowania wspólnoty w takich rysach, jakie nadaje jej Nancy, bierze się już z problematyczności samego oryginalnego tytułu omawianej przeze mnie książki: *La communauté désœuvrée*. W jednym ze swoich wystąpień na temat komunizmu, Nancy odróżnił *société* (społeczność, społeczeństwo), która jest tym, co jej członkowie – *socii* – mu-

23 J.-L. Nancy, *Communism, the word (notes for the Conference)*, w: *The Idea of Communism*, red. C. Douzinas, S. Žižek, London 2010. Tekst jest nieco rozszerzonym zapisem referatu wygłoszonego przez filozofa na konferencji w Londynie w marcu 2009 roku.

24 Nie uległy mu w wypadku „komunii”, co pokazuje, jak wielką pracę włożono w uczynienie z komunizmu kategorii wyklętej.

25 Być może odczytania Rzeczy-pospolitej od strony Nancy’owskiej brakuje najsilniej w błyskotliwych skądinąd w wielu miejscach analizach Jana Sowy: *Fantomowe ciało króla: Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.

Nancy zmierza zatem do zatarcia „-izmu” w słowie „komunizm”, albowiem tylko poprzez opór wobec „ideologizacji” może się on stać przed-ideologiczną, radykalną apologią wspólnoty

szą akceptować i uzasadniać, od wspólnoty, *community*, która „wymyślona została jako taka idea, która poprzez siebie uzasadnia obecność czy nawet istnienie swych członków”²⁶. Zrywające więzi pomiędzy elementami całości grupy *societas* jest przeciwieństwem wspólnoty, która dla Nancy’ego funkcjonuje nie tylko jako coś, co jest rzeczą wspólną, ale w opozycji do organizmu o charakterze totalnym (gdzie więzy między członkami społeczności zostają rozerwane), wspólnota jest byciem wspólnym. Bycie wspólne jest byciem, w którym jedna „pojedynczość” jest zawsze „z” inną pojedynczością, wspólnotowo złączona. Jest to rodzaj bycia-razem, bycia wspólnie, w komunie, co prowadzi do stwierdzenia, iż nasz „wybór” jawi się jako „komunizm albo nic”, ponieważ w optyce Nancy’ego bycie jest komunizmem i nie ma bycia niekomunistycznego, tzn. bycia, w którym nie jest się „z” kimś innym; komunizm to zatem nazwa dla bycia, którego fundamentalną wartością jest odniesienie wobec kogoś lub czegoś innego, odniesienie ustanawiające zarazem załączek wspólnoty. Jest się razem z kimś, wspólnie z kimś albo nie jest się wcale. Co intrygujące, do takiego pojmowania wspólnoty, przywiódło Nancy’ego zainteresowanie kategorią *Mitsein* Heideggera. W *Rozdzielonej wspólnotcie* i w *Être singulier pluriel* z 1996 roku Heideggerowi towarzyszy też Marks. Jednak zdaniem Nancy’ego autor *Kapitału* „ignoruje to, że oddzielenie między jednostkami [...] nie jest, tak naprawdę, przypadkowym oddzieleniem narzuconym przez polityczną władzę, lecz raczej konstytutywnym oddzieleniem dys-pozycji”²⁷. Zarzut wobec Marksa polegałby zatem także na tym, że procesy konstytuujące możliwość wspólnoty lokuje on na poziomie historycznym, pojmując je jako wytwór powstały w toku dziejów (zacierającej bycie-wspólne alienacji należy zaprzeczyć poprzez odzyskanie możliwości wspólnoty, a następnie jej renowację). Jakkolwiek zatem anonsuje on, zdaniem Nancy’ego, wspólnotę pojmowaną jako „bycie-z-kimś-innym”, to jednak z kategorii tej wyciąga niewystarczające i nie dość radykalne konsekwencje²⁸. Jednakże specyficzne pojmowanie przez niego kategorii *Mitsein*, jak i wyprowadzenie z niej konsekwencji dla tego, co polityczne, nosi znamiona komunistyczne, skoro bycie-z stanowi tu synonim bycia-wspólnie, to zaś jest dosłownie byciem-w-komunie, byciem „komunowym”²⁹. W tej powszechnej wspólnotcie, bycie członków wspólnoty jest już zawsze byciem-z, *être-avec*, *Mitsein*,

Komunizm to zatem nazwa dla bycia, którego fundamentalną wartością jest odniesienie wobec kogoś lub czegoś innego, odniesienie ustanawiające zarazem załączek wspólnoty

26 J.-L. Nancy, *Communism*.

27 J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, tłum. R.D. Richardson, A.E. O’Byrne, Stanford 2000, s. 23.

28 Tamże, s. 43.

29 J.-L. Nancy, *Communism*.

byciem wobec innego, co oznacza także, że każde bycie wspólnoty jest byciem odemkniętym³⁰, tj. takim, którego immanencja jest prymarnie przekłuta, rozszczelniona, przez co nie jest nigdy byciem samym, a byciem-z, byciem zapośredniczonym wobec innych bytów. *Mitsein* zostaje zatem przez Nancy'ego zredefiniowana³¹, nabierając zarówno charakteru politycznego, komunistycznego, jak i ontologicznego. „Heidegger stwierdza jasno, że bycie-z (*Mitsein*, *Miteinandersein* i *Mitdasein*) jest czymś zasadniczym dla konstytucji samego *Dasein*. Jeśli wziąć to pod uwagę, całkowicie jasne staje się, że *Dasein* nie będąc wcale ani »człowiekiem« ani »podmiotem« nie jest nawet wyizolowanym i wyjątkowym »kimś«, lecz jest zamiast tego zawsze jednym, każdym jednym, kimś, kto jest jednym z drugim [*l'un-avec-l'autre*]»³². W tej samej książce znajduje się jednak być może zdanie kluczowe dla mariażu, który Nancy szykuje Heideggerowi i Marksowi³³: „kapitał jest alienacją Bycia w jego byciu społecznym”³⁴. Na przestrzeni jednego zdania Nancy nie tylko zgrabnie przeplata kategorie Marksowskie z kategorią autorstwa twórcy *Bycia i czasu*, lecz wskazując na alienacyjną funkcję kapitału, jego opresyjności nie lokuje na poziomie społecznym, lecz niejako egzystencjalnym. Kapitał nie jest narzędziem opresji wobec określonych warstw społecznych, nie jest atrybutem dystynktywnym dla określonego rodzaju organizacji społecznej w danym momencie historii, lecz jest siłą alienacji, która wyobcowuje nie tyle jednostki, co samo Bycie. Dokonując alienacji Bycia, kapitał niweczy biorący się z samej jego istoty, wspólnotowy charakter *Dasein*. Kapitał zatem stara się zaprzeczyć byciu-razem, demontując możliwość ustanawiania wspólnoty, co sprawia, że ku zatarciu wspólnotowości zmierzałby w tej optyce nie tylko wszelki dyskurs totalitarny, lecz zarazem, np. projekt neoliberalny, który będąc apologią „własności prywatnej”, stara się wytwarzać wrażenie,

30 Tegoż, *La décloison (Déconstruction du Christianisme 1)*, Paris 2005.

31 A nawet, jak powie Simon Critchley „napisana na nowo”. Zob. tegoż, *With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of Being and Time*, w: tegoż: *Ethics, Politics, Subjectivity*, London–New York 1999. Zob. też tegoż, *Re-tracing the Political: Politics and Community in the Work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy*, w: D. Campbell, M. Dillon, *The Political Subject of Violence*, Manchester–New York.

32 J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, s. 24.

33 Mariaż ten to zresztą nic nowego. Już w 1947 roku na łamach „Les temps modernes” Alphonse de Waelhens, analizując możliwość autentycznego *Mitsein*, pisał o powinowactwie Heideggera z młodym Heglem i młodym Marksem. Podobnego aliansu doszukać się można także w pracach Herberta Marcusego. Zob. też L.P. Hemming, *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Chicago 2013.

34 J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, s. 48.

jakoby wspólnota była wartością zbędną. Innymi słowy, Nancy diagnozuje także wpisane w liberalizm niebezpieczeństwo jego osunięcia się z pozycji afirmacji jednostki na poziom dbałości o hedonistyczne potrzeby zatamizowanych bytów, gdzie zerwaniu uległy więzy między członkami organizmu społecznego; tropi problem, który społeczeństwa posiadają ze wspólnotowością, a jako remedium na to wyznacza próbę odbudowania bycia-z i „własności wspólnotowej”. Ta zaś nie jest domeną własności prywatnej, lecz, i tu Nancy idzie za Marksem, własności indywidualnej:

Marks chciał przetrzeć drogę dla własności, którą nazywa *własnością indywidualną*, tak odrębną od *własności prywatnej*, jak i od *własności kolektywnej*. Zarówno prywatne, jak i kolektywne odwołuje się jedynie do sfery i kategorii prawa. Prawo zna tylko formalne i zewnętrzne więzi. Własność indywidualna oznacza zaś własność, która jest właściwa [*proper*] właściwemu podmiotowi (możemy nazwać go *osobą* czy nawet, jak czyni to w tym fragmencie Marks: *jednostką*³⁵).

Pytanie o właściwą własność okazuje się zaś być pytaniem o sens:

Taka właściwa własność może być tylko wspólna. Jako prywatna, nie ma żadnego sensu (sens dla kogoś pojedynczego nie jest wcale sensem); jako kolektywna tak samo, gdyż kolektyw jest pojedynczo-mechaniczną jednością, nie mnogością tego, co wspólne. To, co wspólne, jest właściwym słowem dla właściwości bycia, jeśli bycie oznacza ontologicznie, bycie *wspólnie*³⁶.

Sens i wspólnota wytwarzane są zatem nie inaczej, jak tylko „wspólnie”, co demontuje pokusę ustanowienia podmiotu-hegemonu, skoro jednostka musi istnieć wspólnie z innymi jednostkami. Inne jednostki zaś, indywidualności, nie są negacją bądź opozycją wobec danej indywidualności, lecz samym warunkiem jej ustanowienia, co decyduje o tym, że bycie przybiera kształt pojedynczo-mnogi. W *L'Intrus* Nancy dokonuje brawurowej analizy obcości – tego, co z zewnątrz wdziera się do wnętrza, tego, co odmienne i co wkracza w obszar swojskości, w istocie dokonując zniesienia pomiędzy nimi relacji opozycyjnej – wychodząc od historii swojej choroby serca i problemu przeszczepu (tytułowy „intruz”), sprawiając, że historia schorowanego ciała filozofa spleta się nierozłącznie z filozoficznym namysłem nad Innym. Podob-

35 Tamże.

36 Tamże.

nie rzecz ma się w *Rozdzielonej wspólnotcie*, gdzie obcość jest warunkiem istnienia „ja”, dlatego też „wspólnota” nie może oferować iluzorycznej pewności ustanawiania stabilnych praw, które to poczucie daje „spółeczność”. To, co obce i niekategorialne, już jest w środku, dlatego wspólnotowe bycie jest byciem nieuchronnie *être hors de soi* („byciem poza sobą”)³⁷, gdzie „poza” (*hors*) znajduje się już „w środku mnie”. W tym rozumieniu wspólnota przestaje być jedynie politycznym terminem bądź deskrypcją pewnych zjawisk z zakresu polityki, a staje się jednocześnie elementem ontologicznego opisu kategorii tego, co pojedyncze, czy raczej pojedynczo-mnogie³⁸. *Communauté*, jak i „komunizm”, wyrasta, jak już wspomniałem, z przedrostka *cum*, „z”, przez co „wspólnota” wskazuje przede wszystkim na wspólność bycia, na konieczność pomieszczenia w horyzoncie innych, „z” którymi się przebywa. Nie chodzi tu o proste Rimbaudowskie „jestem kimś innym”. „Ja”, które jest zawsze „ja-z-kimś-innym” nosi tu taki sens, jak inicjalne, obsesyjne repetytywne „ja” z *Dzienników* Gombrowicza, gdzie „ja” w istocie ujawnia co rusz niewystarczalność „ja” dla siebie samego, jak gdyby nierozzerwalnym jego składnikiem byli ci inni. „Nigdy nie istnieję sam” – powiada Nancy, dodając słowa bardzo bliskie tym z monologu Henryka z Gombrowiczowskiego *Ślubu* – „nawet w samotności jestem stworzony z całego świata”³⁹. „My” – napisze Nancy – „nie podlega dyskusji”⁴⁰. Tym, co sprawiło zatem, że Marksowski projekt pociąga Nancy’ego, jest to, że „zdolny jest on powiedzieć »my«”⁴¹, bowiem jedynie „my” może przemóc logikę alienacji: „to, co Marks rozumiał przez alienację [...] było ostatecznie alienacją sensu”⁴². Jeśli sens jest zaś nie wartością immanentną, lecz wytworem współ-bycia, to znaczy to, że alienacja sensu jest próbą alienacji wspólnoty, co znaczy z kolei, że jest także próbą unicestwienia wpisanego w Bycie waloru bycia -z, jest próbą wymazania wpisanego we wspólnotę waloru łączności,

37 Pojedynczość jest u Nancy’ego zawsze u siebie poza sobą; jestem – pisze Nancy – „sobą poza sobą”, „moi hors de moi”.

38 Nancy wspominał w przedmowie do włoskiego wydania, wzmiankowanej tu książki Blanchota o tym, że koncepcję „wspólnoty” zaczął kształtować w trakcie zajmowania się pojęciem „suwerenności” u Bataille’a, u którego kategoria ta również (tj. tak jak u Nancy’ego) nie stanowi elementu przynależnego sferze polityki, ale należy raczej do sfery ontologii.

39 J.-L. Nancy, *Communism*.

40 Tegoż, *Being Singular Plural*, s. 25.

41 S. Sorial, *Heidegger and the Problem of Individuation: Mitsein (Being-with), Ethics and Responsibility*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Nowej Południowej Walii w 2005 roku, s. 91.

42 J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, s. 62.

tego, że każdy jest „z” innym. Bycie-z zaś, jakkolwiek realizowane jest w przestrzeni politycznej, to jako takie pełni rolę wartości ontologicznej, a właściwie poprzedzającej ontologię, apriorycznej wobec możliwości ustanowienia „ego” czy podmiotu.

Jestem-z, a zatem pojedynczo-mnogi – jak głosi tytuł przywoływanej książki Nancy’ego. O ile dla Jaspersa presupozycją podmiotu będzie wina, o tyle dla Nancy’ego będzie nią „z”, aspekt łączenia, który sprawia, że bycie jest zawsze byciem-z. „Z” stanowi niejako niezbywalny pre-egzystencjał Bycia, stanowi o samej jego istocie (*Mitsein* to dla Heideggera podstawowy element konstytuujący *Dasein*; tam-bycie jest zatem ściśle byciem-z⁴³). Nie chodzi tu jednak o połączenie, w którym wszystkie składające się nań elementy, podmioty, przybiorą tę samą tożsamość, a zatem, w istocie, stopią się w nierozróżnialną, jednolitą magmę (*être-commun*, „bycie wspólnie”, to nie „bycie-jak-jeden”, *être comme-un*). Przeciwnie, połączenie takie, czy raczej bycie-z nie zakłada ujednoczenia, utożsamienia, scalenia, ale właśnie relację bliskości, która zawiera w sobie zarazem pewien potencjał rozdzielenia i dystansu (w przeciwnym wypadku idiomatyczność poszczególnych podmiotów uległaby wymazaniu; „z” zatem tyleż łączy, co i uniemożliwia sprowadzenie swoistości danego podmiotu do przestrzeni jednolitej tożsamości). Być z kimś, to nie być nim, jak i on nie jest mną. To być z kimś, a zatem wspólnie (blisko) i jednak nie będąc z nim tożsamym (dystans). Ani To Samo, ani Inne, ale bycie jako bycie-z, tzn. bycie wspólnie. Nie chodzi tu więc o jakąkolwiek instaurację (bądź redefinicję) totalizmu w postaci „jednostka niczym, jednostka bzdurą” (jak u Majakowskiego czy w kolektywistycznej interpretacji Marksa⁴⁴). Nie chodzi więc o kolektywistyczną totalizację, jako że w niej na rzecz hegemonicznego dogmatyzmu idei zanikowi ulegają sieci relacji między członkami⁴⁵. *Com z communauté* zajmuje więc pozycję tożsamą z *Mit*

43 Zob. tegoż, *The Being-With or Being-There*, „Continental Philosophy Review” 2008, nr 1. Dodać należy, że Nancy nie przeszczepia bezwzględnie Heideggerowskiego pojęcia w ramy swojego systemu i ma świadomość głębokiej problematyczności kategorii „Bycia-tu-oto”.

44 Dostrzegając w projekcie Marksa próbę ocalenia „indywidualności”, „jednostkowości”, Nancy zbliża się raczej do pozycji takich filozofów postmark-sowskich jak Étienne Balibar.

45 J.-L. Nancy, *Communism*: „Ko występujące w słowie *ko-lektyw* nie jest tym samym, które pojawia się w słowie *ko-munizm*. Nie jest to tylko kwestią etymologii (*munire versus ligare*). Jest to kwestia ontologii: *ko-* z *kolektywizmu* jest jedynie zewnętrznym byciem jeden przy drugim [*side by side*], które nie zakłada jakiegokolwiek relacji pomiędzy owym jednym a drugim czy pomiędzy częściami tego *partes extra partes*”.

z *Mit- Sein*, co Nancy sformułuje jasno w przywoływanym już tu referacie: „komunizm jest byciem razem – *Mitsein*, byciem-z, które rozumiane jest jako przynależne do istnienia jednostek, co znaczy, w egzystencjalnym znaczeniu, do ich istoty”⁴⁶. Komunizm okazuje się tutaj już wprost synonimem Heideggerowskiego bycia-z.

Skoro jednak tym, co spaja wspólnotę, tym, bez czego *communauté* nie istnieje, jest zakorzenie w źródłowym *cum*, to jednocześnie w jakich warunkach bądź pod jakimi auspicjami wspólnota jako całość ulega rozdzieleniu? Dlaczego z-łączanie, które stanowi o wspólnocie, podlegać musi roz-dzieleniu? Innymi słowy, w jaki sposób i dlaczego wspólnota musi mieścić w sobie zapętlenie obu biegunów: bliskości⁴⁷ i relacji z separacją i dystansującym podmioty oddaleniem? „Dzielenie” [*partage*] zakłada bowiem zarówno bliskość (udział w czymś), jak i separację (podział czegoś). Podzielać z kimś poglądy, to wspólnie je z nim posiadać, jak i podkreślać jego nietożsamość ze sobą (samym warunkiem współdzielenia, wspólnoty poglądów jest to, że obydwie współdzielące jakąś wartość podmioty nie są ze sobą tożsame). Podzielić się z kimś to zarazem zerwać relację (rozdział), jak i obdarować kogoś czymś, co samemu się posiada, a zatem nawiązać z nim relację (bliskość). Wspólnota rozdzielona zatem to w pełnym rozumieniu tego słowa wspólnota dzielona. Podział, pisze Nancy w *Le partage des voix* [Podział głosów], nie jest jednak nowym fundamentem dla wspólnoty (oznaczałoby to sprowadzenie jej do horyzontu onto-teologicznego). Przeciwnie: „należy pomyśleć wspólnotę w oparciu o dzielenie *logosu*”⁴⁸, gdzie bycie razem oznaczać będzie bycie-dzielonym, które zapętląc będzie w sobie kategorie bliskości i separacji. Chodziłoby zatem o wspólnotę nie tyle rozdzieloną, co spół-dzieloną, spół-dzielczą. Wspólnotę, która winna być spółdzielnią, gdzie „spół-” wskazuje na element łączenia, wspólności i bliskości, która jest jednocześnie i natychmiast, w samym tonie wspólności, „dzielona”.

Praca z-łączania, praca przedrostka *cum* nie oznacza tego, że status wspólnoty, jej sens jest jednolity (taka sytuacja następuje właśnie w przeciwstawianej wspólnocie, komunie „kolektywności”) poprzez iluzo-

46 Tamże.

47 Ta aporetyczność „bliskości” i „dystansu” wiąże się z inną niezwykle ważną kategorią myślenia Nancy’ego: „dotykem”. W *Noli me tangere* (Paris 2003) filozof koncentruje się na dotyku jako figurze paradoksalnej – dotyk oferuje bliskość, a więc nigdy nie gwarantuje pełnego utożsamienia dwóch podmiotów, penetracji jednego przez drugi i dlatego właśnie to, co najbliższe, pozostaje jedynie bliskie, a więc nie „nam toż-same”, lecz jakoś zdystansowane.

48 J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Paris 1982, s. 90.

ryczną zgodność relacyjnego zapośredniczenia podmiotów ją tworzących. Wspólnota, komuna nie jest komunią („nostalgia za komunią”⁴⁹, gdzie następuje mistyczne na poły zespolenie społeczności i jej członków, gdzie bycie-razem zastąpione przez „bycie jednym”, cechuje m.in. ruchy faszystowskie). To właśnie fakt, że wspólnota opiera się na relacyjności, na roz-członkowaniu, powoduje, że jej status ontologiczny jest nieuchronnie podzielony, a jej sens ulega de-ontologizacji i rozdzieleniu. Sens i jego status bytowy nigdy nie są u Nancy’ego tym, co jest, tym, co jest obecne i niepodzielne, ale tym, co nie istnieje bez dzielenia, jest tym, czym można dzielić się z innymi i co nie pozwala się skumulować w rygorystycznych granicach jednorodnej idei. „Jest z konieczności sensem wspólnym [...], tworzony jest w komunikacji, w podziale i wymianie”⁵⁰. Nie tylko jest dzielony przez różnych członków wspólnoty, ale jest również produkowany, czego skutkiem brak finalnej jego postaci i ostatecznej konkluzywności. Model wspólnoty ulega zatem ciągłemu przepracowywaniu, produkowaniu, a jeśli nie jest tym, co jest, ale zawsze pozostaje wykroczeniem, ekscesem poza skrojone ramy dyskursu, to oznacza to także, że taki niefinalny i wciąż produkowany charakter posiada sama wspólnota. Dochodzimy tu do sedna terminu *œuvre*, na którym Nancy koncentruje swoją analizę (roz-dzielenie, to *dés-œuvrement*):

W książce próbowałem uchwycić miarę zjawiska, które głęboko naznaczyło pewien aspekt kultury europejskiej: chodzi o pragnienie, aby społeczeństwo [...] przybrało postać dzieła, to znaczy realności, która osiągnęła swój docelowy i doskonały kształt, realności wypełnionej znaczeniem ostatecznym⁵¹.

To, by z określonej grupy osób stworzyć dzieło rozumiane jako obdarzona stabilnym sensem i tożsamością struktura, było marzeniem idącym co najmniej od Platona do politycznych tekstów Rousseau (po drodze obejmując chociażby augustiańsko-paulicjańską koncepcję doskonałej zbieżności członków ciała, a co za tym idzie, organizmu rozpatrywanego w kontekście politycznym; z tego nurtu wywodziło się chociażby staropolskie pojmowanie terminu *res-publica*). W tym modelu „dzieło” było uobecnieniem niepodzielnego sensu determinującego tożsamość członków wspólnoty. Zakładano zatem, że *œuvre* jako produkt pewnego procesu produkcji może zostać ukończone, a praca nad nim wy-

49 Tamże, s. 27.

50 J.-L. Nancy, *Communism*.

51 Tegoż, *Rozdzielona wspólnota*.

konywana ustanie w chwili ostatecznego wytworzenia wspólnoty, jego unieruchomienia w zarządzającej nim regulatywnej idei. Nancy stanowisko to problematyzuje, wskazując na niemożliwość zapanowania nad statusem dzieła przez tego, kto je tworzy. Dzieło nigdy nie przynależy jedynie do swego autora, zawsze i nieuchronnie otwiera swoje znaczenie na nadwyżkę sensu. Dzieło może istnieć jedynie jako pewien rodzaj poza-dzieła lub raczej posiada status czegoś *hors dans l'œuvre* („poza w dziele”). Dlatego właśnie wspólnotowe „dzieło” nie może posiadać ostatecznego kształtu i sensu, zawsze otwiera się na nie-dzieło. Jeśli *œuvre* to wytwór jakiejś działalności, to jednocześnie nosi ono w sobie jakiś potencjał niemocy działania, „nie-działania” (tytuł angielskiego przekładu to *Inoperative community*), nieproduktywności. Nie znaczy to jednak, że pojmowaną w tych kategoriach wspólnotę znamionuje bezwład, lecz że nie sposób uczynić jej w pełni zrealizowanym dziełem, przez co pozostać musi raczej paradoksalnym dziełem potencjalnym, dziełem, które wzbrania sobie przejścia w akt, zachowując przy tym potencjał pewnej kreatywności. Tym samym wciąż otwiera się „poza”, co nie oznacza, że jest wołaniem o jakiś transcendentálny sens z innego świata, ale że wciąż nie można go poddać stanowczej limitacji w ramach tego, co tutaj już się znajduje. Zwróćmy przy okazji uwagę na różnicę zachodzącą między polskim a angielskim tłumaczeniem tytułu książki Nancy’ego: angielskie zdaje się wyzyskiwać akcent „nie-działalności” dzieła, zaś polskie: separacji tego, co złączone, wspólnoty jako rozdzielenia. Oba te zabiegi mają wprawdzie logiczne uzasadnienie w myśli Nancy’ego, a tłumacze obu przekładów znaleźli, jak się wydaje, dość sugestywne sposoby translacyjne na uwydatnienie etymologicznej gry zachodzącej w tytule oryginału. Nie zmienia to faktu, że sens tytułu lokuje się raczej na przecięciu *inoperative* i „rozdzielenia”. Tytuł francuski sytuuje się raczej w luce pomiędzy nimi. Pomoc oferuje nam w tym punkcie staropolszczyzna. Zaprzeczeniem czasu działania, pracy, wytwarzania i produkcji był czas bezczynności, który określono mianem czasu, w którym się nie działa, tj. niedzieli, czyli dnia, w którym się nie-dzieła, niczego nie wytwarza, nie produkuje żadnego *œuvre*⁵². Stąd użycie w tytule polskiego przekładu frazy „wspólnota niedzielna” byłoby zabiegiem całkiem adekwatnym, gdyby nie jego nieco pensjonarski wydźwięk, kojarzący wspólnotę ze społecznością tylko czasowo, w niedzielę się przydarzającą (na miejscu byłyby tu kono-

52 Hasło „niedziela” w: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1994, s. 325: „święto niedzielne od niedziałania zwane, iż się w ten dzień nic działać i robić nie godzi”.

tacje ze „szkółką niedzielną”). Dzieło jakim jest wspólnota jest mimo to dziełem niedzielnym w pełnym rozumieniu tego słowa, splatającym nie-bycie-dziełem z nie-działalnością (stąd być może najbardziej ekscentrycznym, lecz zarazem najbardziej adekwatnym tłumaczeniem tytułu byłaby „Niedzielną komuna”). *Désœuvrement* czytać można zatem również jako bezczynność, lecz nie jest to, na co zresztą zwraca uwagę sam Nancy, próżniaczy bezruch, beztroskie zażywanie *otium* czy „błogie odrętwienie” (typu *comfortably numb* Pink Floyd). Nie chodzi o zwyczajne zaprzestanie pracy, lecz raczej o jej dezaktywację, o to, by działać, nie mogąc wykonać dzieła. Motyw dezaktywacji, „nie-działalności” to notabene, co tutaj z braku miejsca jedynie wzmiankuje, rodzaj wartości stałej pewnego nurtu filozofii polityki. Wypełnienie czasów, spełniona praca dziejów, ziszczona historia, w której już się nie działa, pojawia się w perspektywie Alexandre’a Kojève’a i to z niego także bierze się (nieprzypadkowy to tytuł) *Niedzielną życia* Raymonda Queneau, słuchacza i właściwego skryby „dzieła” Kojève’a (to Queneau, słuchacz jego heglowskiego seminarium, przelewał je na papier). Tak rozumiana niedzielną jest jednak tyleż Hegłowska, co i Heideggerowska (z jego wygaszeniem, odrętwieniem: *Gelassenheit*). Jakkolwiek pewne znamiona *désœuvrement* widać u Kojève’a, to rozwinięcie i silną podbudowę zyskuje ono w pracach jednego ze słuchaczy jego wykładów, Georges’a Bataille’a). Jej przeformułowaniem będzie też Agambenowska *inoperosità*, rodzaj nieaktywności, zaprzestania działania, którego to terminu Agamben używa, np. w *L’aperto*⁵³ [Otwartym] czy czas mesjański ze *Wspólnoty, która nadchodzi*. Tak u Agambena, jak i u Nancy’ego, chodziłoby zatem również o sprzeciw wobec naturalizowania tego, co historyczne, a zatem nadawania statusu naturalności temu, co wytwarzane, produkowane i historycznie uwarunkowane (tzn. dziełu będącemu wytworem jakiejś działalności). Naturalizacji tego, co historyczne, dokonuje zaś u Nancy’ego, jak już o tym wspominałem, narracja mityczna.

Reasumując, *désœuvrement* czytać można zarówno jako roz-dziele-nie, separację, czyli dokonanie podziału wspólnoty, jak i jako rozbicie jedności dzieła, *œuvre* i uniemożliwienie mu utrwalenia swego kształtu w jednowymiarowej stabilizacji. *Oeuvre* nie może istnieć jako niepodzielna, spetryfikowana i stabilna całość, co wynika zresztą ze struktury tego słowa, związanego z francuskim *ouvrir* („otwierać”). To, co jest dziełem (*œuvre*) zawsze już jest otwarte (*ouvert*), zawsze wykracza w przód, a jego sensów nie sposób skanalizować. Bycie wspólnotowe

53 G. Agamben, *L’ouvert. De l’homme et de l’animal*, tłum. J. Gayraud, Paris 2002.

„jest bowiem z istoty otwarte i mnogie, chociaż mnogość ta nie sprowadza się do indywidualistycznego atomizmu”⁵⁴, jak również do totalistycznego kolektywizmu. Ani immanencja podmiotów proklamowana w istocie przez liberalizm, ani jego odwrócenie w postaci wszechwładnego, likwidującego pozycję podmiotową, totalizmu. Przedrostek *com* wskazuje zaś jednocześnie na łączność, która roz-łącza, na roz-dzielanie, na roz-dzieloną łączność. Jednak tytułowe „rozdzielenie”, „rozdział” (jak i „rozdział dzieła” – fragment dzieła, element wyseparowany, ale konieczny dla całości) wskazuje nie tylko na to, co podzielone, rozłączone i rozdarte, ale również, w tym samym momencie, na to, co łączy, jako że zwrot „dzielić przestrzeń” dotyczy właśnie wspólnotowej łączności, np. zamieszkiwania jednej przestrzeni, pomieszczenia się w jednym, dzielonym przez nas pomieszczeniu, wskazując na dzielenie jako branie udziału⁵⁵. Tak jak „dzielimy” z innymi nasze człowieczeństwo, pomieszczając tych innych w sobie. Nie chodzi o wspólną własność, ale o „wspólnotę bytu”⁵⁶, o to, że jest on zawsze już nie wspólny, ale jest wspólnie, istnieje za sprawą owego wpisanego w komunizm przedrostka „kom-”.

W ostatnich pracach Nancy’ego komunizm staje się wręcz synonimem nie tyle demokracji, ile jej pewnej, specyficznie pojmowanej (i, jak łatwo zgadnąć, hołubionej przez filozofa) formuły. Komunizm jako *sine qua non* wspólnoty stanowi także w konsekwencji element niezbędny dla ustanowienia autentycznej, nieskończonej (tj. niesprowadzalnej do postaci zrealizowanego dzieła) demokracji. Artefakcyjny, wytwórczy, ciągle fabrykowany charakter wspólnoty, która musi wciąż na nowo wynajdywać swój charakter, nie mogąc stać się ziszczonym dziełem, zdaniem filozofa, wpisany jest w samą logikę demokracji. Ekspozowanie wytwórczości wspólnotowych praw czyni je historycznymi, a w konsekwencji dekonstruowalnymi, chroniąc je przed apologetyczną wobec natury logiką porządku mitycznego, wytwarzającego iluzję praw nie fabrykowanych, lecz danych, nie produkowanych, lecz substancjalnie i naturalnie obecnych: „tak naprawdę wszystko zaczyna się wraz z *polityką*. Gdyż trzeba przypomnieć, że kiedyś się ona zaczęła. Jesteśmy często gotowi sądzić, że zawsze i wszędzie istnieje polityka. Z pewnością zawsze i wszędzie istnieje władza. Lecz nie zawsze istniała polityka” – pisze Nancy w eseju *Démocratie finie et infinie*⁵⁷, dodając,

54 Tamże, s. 5.

55 T. Załuski, *Od dzieła do rozdzielania*.

56 J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, s. 107.

57 Tegoż, *Démocratie finie et infinie*, [w:] G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, S. Žižek, *Démocratie, dans quel état?*, Paris 2009.

że polityka jest wynalazkiem greckim i rozpoczyna się wraz filozofią, i „tak samo jak *logos* wznosi siebie na zdyskwalifikowaniu *mythosu*, tak samo demokracja organizuje siebie na zaniknięciu boga-władcy. Demokracja jest przede wszystkim czymś innym wobec teokracji. Co znaczy także, że jest czymś innym wobec prawa jako czegoś danego: musi je wynaleźć. Musi wynajdować samą siebie”⁵⁸. Ten wytwórczy i dynamiczny proces wskazuje na niemożliwość ustalenia stabilnej i jednolitej podstawy zarówno fundującej demokrację, jak i regulującej ją. Niemożliwość przekształcenia jej w wytworzone dzieło i ciągłe, niestabilne wynajdywanie przez nią swego charakteru sprawia, że nie może ona zostać metafizycznie ugruntowana, nie tyle jest, ile się wydarza, i to wydarza wobec braku własnego *Grundu*. To właśnie, jak napisze Nancy, decyduje o jej chiazmatycznym charakterze, stanowiącym zarazem jej największą szansę, jak i największą słabość. Jest to jednak opis pewnego modelu demokracji, któremu polityczność nie nadawała bynajmniej pozycji uprzywilejowanej. Przeciwnie, hegemoniczną demokracją była (i wciąż pozostaje) opozycyjna wobec niej, zmierzająca do „nadania sobie fundamentu”, ugruntowania siebie na jakiejś substancjalnej zasadzie. Demokracja taka, ignorując wspólność bycia, ulega redukcji do poziomu doraźnego systemu politycznego. Nie odnosi się już ona do jednostki jako tego, co zawsze wykracza poza jednostkę (ta jest bowiem zawsze „z” kimś innym), stając się ledwie karykaturą wspólnoty. W kontrze do tej formuły demokracji, ta postulowana przez Nancy’ego jako swój niezbywalny i konieczny element musiałaby posiadać walor rewolucji: „wywrócenia samej bazy polityki. Bazę tę musi ona eksponować w nieobecności fundamentu”⁵⁹, zrywając przy okazji z antropocentryzmem dotychczasowej polityczności i stając się wyrazem wspólności bycia, będącego odtąd współ-byciem nie tylko ludzi, lecz także zwierząt i rzeczy. Innymi słowy, zarówno komunizm, jak i demokracja, aby zyskały operatywność, aby rezonowały właściwymi sobie sensami, muszą zostać wydobyte z obezwładniających ich siłę ram polityczności. Nie oznaczają to depolityzacji tych pojęć; przeciwnie – przeniesienie ich na poziom egzystencjalny gwarantuje im nadanie charakteru odmiennie politycznego. Komunizm jako „prawda demokracji”⁶⁰ wykracza poza porządek tego, co demokratyczne, jak i poza politykę w ogóle, a demokracja przestaje być jednym z wielu

58 Tamże, s. 80.

59 Tamże.

60 Zob. J.-L. Nancy, *La vérité de la démocratie*, Paris 2008. Splot demokracji i komunizmu zostaje wyrażony również w innej, niedawnej książce filozofa: *Politique et au-delà. Entretiens avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, Paris 2011.

rodzajów porządku politycznego, zaś komunizm jedną z propozycji jego aranżacji. Polityczne znaczenie obydwu tych kategorii jest niejako wtórne wobec ich prymarnego znaczenia egzystencjalnego, wskazującego na wspólność bycia. Oczywiście ta apologia niedomykalności sensu cechującej porządek demokratyczny jest kontynuacją szeregu wątków zapoczątkowanych przez Derridę. Za pomocą figury demokracji, która nadchodzi, demokracji, która istnieje jedynie jako postulat przyszłego porządku, autor *Widm Marksa* nie chce zdobyć się na wycofanie z polityczności, by z jakiejś wyobrażonej, zewnętrznej wobec niej pozycji, móc ją kontemplować, lecz przeciwnie, zapewnia sobie potężne narzędzie krytyczne, antagonistyczne wobec wszelkiej już zniszczonej struktury społecznej i formuły polityczności. Poprzez użycie tej figury (wraz ze wszystkimi składającymi się na nią pojęciami) wpisuje w demokrację figury obietnicy i oczekiwania: obietnicy przyszłej sprawiedliwości i oczekiwania na nadejście demokracji, która nie może być nigdy tym, czym jest. W taki sposób filozof zagwarantowuje sobie możliwość mówienia o demokracji nie jako o tym, co jest, lecz jako o tym, co nigdy jeszcze nie jest, co cechuje głęboka niezgoda na to, co jest, głębokie poróżnienie wobec porządku stabilnego bytu, co nie godzi się na swą zniszczoną, zaktualizowaną formę, pozostając rodzajem bytu *in potentia*, do których to rozpoznań Nancy dołoży apologię wspólnego bycia.

Autor *Corpusu* formułuje swą koncepcję wspólnoty, czy raczej wspólnoty jako komuny, w sposób strukturalnie a-dogmatyczny. Ona sama, wspólnota, w sposób strukturalny chroni siebie samą od wszelkiego dogmatycznego radykalizmu, skoro ten jest krańcową postacią pewności swych przekonań, a wspólnota zaś tym, co „otwiera na niepewność”⁶¹, tym, co wciąż wymyka się w przyszłość, przekraczając wszelki horyzont jako horyzont stabilnej wiedzy, tym, co niesprowadzalne do tego, co tu i teraz wiadome i pewne. Warto dlatego omawiane tu cenne refleksje z (nomen omen) *œuvre* Nancy’ego traktować jako rodzaj namysłu, który nie tyle uniemożliwia odpowiedź na pytanie o to, czym powinna być wspólnota, co otwiera przestrzeń koniecznych odpowiedzi, które nigdy nie nasycą i nie wyczerpią sensu wspólnotowości. Ten bowiem, jako sens, który musi być sensem współdzielonym, każe widzieć wspólnotę jako przestrzeń realizacji bycia solidarnego, bycia, w którym jeden rodzaj bycia jest zawsze „z” innym byciem, jednym słowem, bycia „komunowego”.

61 Tegoż, *Rozdzielona wspólnota*, s. 157–158.

PIOTR SADZIK (ur. 1989) – absolwent kulturoznawstwa i historii sztuki w ramach MISH UW. Doktorant w Instytucie Literatury Polskiej UW. Tłumaczy(ł) prace Giorgio Agambena, Jacques’a Derridy i Jean-Luca Nancy’ego. Zainteresowania: literatura polska XX wieku (twórczość Witolda Gombrowicza i Brunona Schulza), teoria literatury (post-strukturalizm w badaniach literackich), filozofia współczesna (etyczne implikacje dekonstrukcji Jacques’a Derridy), teoria obrazu, *animal studies* i studia postkolonialne.

Dane adresowe autora:

Piotr Sadzik
Instytut Literatury Polskiej UW
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-325 Warszawa
e-mail: sadzikpiotr@gmail.com

Cytowanie:

P. Sadzik, Jean-Luc Nancy i polityka. Komunizm a ‘Rozdzielna wspólnota’, „Praktyka Teoretyczna” 3(9)/2013, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/04.Sadzik.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Piotr Sadzik

Title: Jean-Luc Nancy and politics. Communism and *Inoperative community*

Abstract: In this article I would like to show in which way in the works of French philosopher Jean-Luc Nancy there are links between “community” and “communism”. The latter, for him, has a meaning exceeding the domain of politics and should be understood as a some kind of pre-existential and quasi-ontological category. Being-in-common means for philosopher being-with which is expressed by Latin prefix “com” characterizing “communitas” and “communism”. “Com” emphasizes that being is first of all being with other (not only with other people but with every other being including in it animals, plants etc). Furthermore, as Nancy said: “communism is togetherness – the Mitsein, the being-with, understood as the belonging to existence of the individuals, which means, in the existential meaning, to their essence”. Therefore, Nancy’s community doesn’t belong to “the logic of myth” since is, in the first place, what he called “the inoperative community”.

Keywords: Jean-Luc Nancy, community, communism, political philosophy, post-structuralism.



PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI

Miejskie (r)ewolucje.

Radykalizm retoryki a praktyka reformy

Artykuł podejmuje wątki związane z ideą prawa do miasta: traktuje ją jako jedną z naczelnych ideologii polityki emancypacyjnej, z drugiej strony wyraża zainteresowanie aktorami odwołującymi się (wprost i nie wprost) do jej retoryki. Analizuje prawo do miasta jako puste znaczące – kategorię, której sens nadają aktorzy wykorzystujący ją w ramach pragmatyki walk społecznych. Stara się też podjąć wątek „(r)ewolucyjnej retoryki” rozmaitych podmiotów zmiany społecznej, wskazując na fakt postępującej funkcjonalizacji idei prawa do miasta, która z ideologii (czy też doktryny praktycznej) o marksistowskiej, *ergo* rewolucyjnej proveniencji wykorzystywana jest coraz częściej jako polityczna etykieta.

Słowa kluczowe: prawo do miasta, ruchy społeczne, miejskie ruchy społeczne, marksizm, zmiana społeczna, rewolucja, reformizm.

Hasło „prawa do miasta” czy proklamacja „miejskiej rewolucji” stały się jednymi z najczęstszych sloganów pozaparlamentarnej polityki we współczesnej Polsce. Nawiązując do nich, chcę rozpatrzyć poniżej przede wszystkim dwa wątki: z jednej strony krótko przedstawię rozmaite sposoby rozumienia „prawa do miasta” – tego, jak ewoluowało dzięki „obróbce teoretycznej” w rękach rozmaitych badaczy, z drugiej, skupię się na „pożytkach z pojęcia”, jakie czerpią rozmaici aktorzy społeczni (przede wszystkim tak zwane „miejskie ruchy społeczne”), którzy się doń odwołują¹.

Interesować mnie będzie dość niejednoznaczna retoryka i „logika działań” ruchów miejskich, w szczególności napięcie między marksowsko-engelsowską i konfliktowo (*ergo* antykapitalistycznie) zorientowaną genezą idei „prawa do miasta”², do której się odwołują, a jej funkcjonalizacją, napięcie między radykalizmem retoryki („miejska rewolucja”) i reformistyczną *praxis* (części) środowisk związanych z ruchami miejskimi. Zastanawiające jest bowiem, czy pojęcie „rewolucji”³ nie jest tu li tylko zgrabną i ponętną figurą retoryczną? Jak bardzo określone ruchy miejskie przywołują postulat „rewolucjonizowania” rzeczywistości, na ile wreszcie ich krytyka instytucji społecznych jest głęboka i w istocie „rewolucyjna”⁴?

1 Chcę na samym początku podkreślić, że podejmowana tu próba ma charakter przede wszystkim heurystyczny. Artykuł nie jest sprawozdaniem ze zrealizowanych badań empirycznych, stanowi natomiast jeden z kroków przygotowujących takowe badania i wskazuje kilka spośród wielu problemów, jakie zostaną w nich podjęte. Nie oznacza to jednak, że ma charakter spekulatywny, zaś podejmując próbę dokonywania uogólnień, jest pozbawiony odniesień empirycznych. Jest bowiem efektem długotrwałego „zwiadu badawczego”. Opiera się między innymi na: obserwacji głównych kierunków działania tak zwanych miejskich ruchów społecznych oraz bezpośrednich kontaktach z reprezentantami tych środowisk z Poznania, Wrocławia, Warszawy, Krakowa i Trójmiasta; udziale w I i III Kongresie Ruchów Miejskich (KRM) oraz monitorowaniu osiągnięć II KRM; obserwacji działań podejmowanych przez miejskich aktywistów; wreszcie, śledzeniu debat, które inicjuje i w których uczestniczy interesujące mnie środowisko. Ramy czasowe działania ruchów miejskich w Polsce są problematyczne. Pierwsze ruchy, które zaczęły autodefinicyjnie określać się jako miejskie, pojawiły się w roku 2007. Jeżeli jednak założymy, że silną „zgodność sensową” z ideą prawa do miasta wypracowały już wcześniej ruchy neoanarchistyczne, cezura przesunie się do końca wieku dwudziestego. Wówczas perspektywa czasowa będzie obejmowała około 15 lat.

2 Mówiąc o marksistowskich korzeniach idei „prawa do miasta”, warto pamiętać, że Marks pozostawił w zasadzie to pole badawcze Engelsowi, co odnotowano w literaturze przedmiotu; zob. np. A. Merrifield, *Metromarxism: A Marxist Tale of the City*, New York–London 2002, s. 7; P. Pluciński, *Metroengelsizm, czyli o Engelsowskich korzeniach krytycznych badań nad miastem*, „Nowa Krytyka” 2012, nr 28, s. 103–121.

3 Zob. m.in. L. Mergler, K. Pobłocki, *Nadchodząca rewolucja miejska*, „Le Monde Diplomatique” 2010, nr 9.

4 Żaden z polskich ruchów miejskich nie odwołuje się w sposób otwarty do mar-

„Prawo do miasta” jako „puste znaczące”? Od Engelsa do Harveya⁵

Lefebvre’owska idea „prawa do miasta”, cztery i pół dekady po ogłoszeniu *Le Droit à la ville*, przeżywa dziś swoją drugą młodość, jest jednym z najbardziej żywotnych postulatów politycznych, wypisanych na sztandarach „miejskich rewolucjonistów”. Co więcej, jest dziś – bardziej niż kiedykolwiek dotąd – politycznym **sloganem**, z przynależnym mu bagażem polisemiczności. Innymi słowy, ukrywają się za nim bardzo różnorodne postulaty, w zależności od kontekstu, w którym jest przywoływane, oraz użytkownika, który się nim posługuje. „Prawo do miasta” jako żądanie polityczne stało się kolejnym **pustym znaczącym**⁶ (Laclau), kategorią otwartą na różnorodność różnorodnych

ksistowskich korzeni idei prawa do miasta i do jej rewolucyjnego potencjału, zaś postulat powrotu do „czytania Marksa” w kontekście definiowania tego, czym są „problemy miejskie”, traktowany jest na ogół ze sporą podejrzliwością (choćby w kwestii skuteczności strategii politycznych inkorporujących otwarcie marksistowską siatkę analityczną), niekiedy pobłażliwością, czasem niechęcią. Nie przeszkadza to jednak przywoływaniu interesującej nas kategorii prawa do miasta jako chwytliwego wykrzyknienia, swoistej „marki” (Zob. *Jaki bunt? Jakich miast?*, „Przekrój”, 2012, nr 32/33, s. 8–12). Za zwrócenie uwagi na zasadność wypuklenia tej kwestii dziękuję Krystianowi Szadkowskiemu. Trzeba tu jednak poczynić jeszcze jedną uwagę dotyczącą aktywności ruchów neoanarchistycznych, których retoryka jest silnie antysystemowa i definiująca „kwestię miejską” w kategoriach stosunków własności (co jest zbieżne z pierwotnym pojmowaniem idei prawa do miasta jako idei krytycznej). Nie korzystają one jednak z kategorii „prawa do miasta” jako etykiety opatrującej swoją aktywność. Problem ten będzie przywołany szerzej w dalszej części artykułu.

5 Przywołana tu narracja na temat historyczno-dyskursywnej zmienności idei „prawa do miasta” ma oczywiście charakter uproszczony – pomijam tu wiele kontekstów oraz szczegółowe omówienie poglądów licznych badaczy, spośród których wymienić należałoby choćby: Susan Fainstein (*Urban Political Movements: The Search for Power by Minority Groups in American Cities*, New Jersey 1974; *The Just City*, London 2010), Petera Marcuse’a, Neila Brennera i Margit Mayer, (*Cities for People, Not for Profit: Critical Urban Theory and the Right to the City*, New York–London 2011), Dona Mitchella (*The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, New York–London 2003), Marka Purcella (*Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures*, New York–London 2008), Edwarda W. Soję (*Seeking Spatial Justice*, Minneapolis–London 2010), Neila Smitha (*The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, London–New York 2005) czy Marcelo Lopesa de Souza (*Which Right to Which City?: In Defence of Political-Strategic Clarity*, „Interface: A Journal For and About Social Movements” 2010, vol. 2(1), s. 315–333).

6 Sama kategoria „prawa do miasta” stała się więc, w toku swojego historycznej ewolucji pojęciowej, swoistym asamblażem – zbiorem znaczeń nadbudowanych, częściowo w związku ze zmiennością społeczno-historycznego kontekstu

artykulacji, przekształcającą się – w zależności od kontekstu – w zaplecze ideologiczne w ramach przygodnych walk społecznych⁷. Wreszcie, kategorią zależną od tego, kto puste znaczące wypełnia treścią. Wynika to po części z „otwartości”, jaką wpisał w swoje żądanie „prawa do miasta” sam Henri Lefebvre⁸.

Ideę „prawa do miasta”, jakkolwiek kojarzymy ją współcześnie przede wszystkim z tym ostatnim, wywieść możemy z klasycznych badań Fryderyka Engelsa nad warunkami życia angielskich robotników⁹ oraz procesami relokacji niechcianych klas społecznych (dziś powiedzielibyśmy: gentryfikacji) z centrum Paryża w efekcie jego *haussmannizacji*¹⁰. Co więcej, w zgodzie z paradygmatem konfliktowym, szczególnie marksistowskiej proveniencji, Engels konkluduje (oczywiście, nie używając tego pojęcia), że „prawo do miasta” odzyskać można wyłącznie poza kapitalizmem, czyli po zniesieniu jego panowania. „Walka o miasto” pojmowana była tutaj jako walka rewolucyjna, zaś rewolucja społeczna to m.in. przekształcenie stosunków produkcji, *ergo* stosunków własnościowych. Innymi słowy – działanie rewolucyjne, którego podmiotem miała być oczywiście klasa robotnicza, zakłada *implicite* konieczność redefinicji stosunków własności i warunkujących własność, a w konsekwencji również stosunków społecznych przez własność warunkowanych¹¹.

Ten sam motyw podkreślał Lefebvre, nacisk kładąc na poszukiwanie „innego” miasta (niż to, które znamy) w „odmiennej”, *ergo* pozakapitalistycznej, rzeczywistości¹². Analiza Lefebvre’a była silnie „ukla-

działania, przez poszczególnych badaczy posługujących się tą kategorią. Poprzez to stała się bardzo polisemiczna, w pewnej mierze też performatywna – jej sens (niekoniecznie tożsamy z Engelsowskimi konfliktowymi źródłami) definiują bowiem same podmioty miejskiej polityki.

7 Pisze o tym otwarcie również David Harvey w swoim *Buncie miast*: „Prawo do miasta jest pustym znaczącym pełnym immanentnych, ale nie transcendentnych właściwości. Nie oznacza to, że jest nieważne i politycznie bezsilne; wszystko zależy od tego, komu uda się napełnić owo znaczące rewolucyjnym, przeciwstawnym reformistycznemu, znaczeniem” (D. Harvey, *Bunt miast: Prawo do miasta i miejska rewolucja*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Warszawa 2012, s. 186–187).

8 H. Lefebvre, *Prawo do miasta*, tłum. E. Majewska, współpraca Ł. Stanek, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/14.Lefebvre.pdf.

9 F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1979.

10 Tegoż, *W kwestii mieszkaniowej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 18, Warszawa 1969, s. 289.

11 Zob. St. Kozyr-Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań 1999.

12 H. Lefebvre, *Burżuazja i przestrzeń*, w: *Krytyka społeczeństwa kapitali-*

sowiona”: wskazywał on na „deterioryzację” współczesnej burżuazji, uprzedmiotowienie i utowarowienie siły roboczej w ramach modernistycznego modelu miasta-fabryki i miasta-przestrzeni oraz wskazywał, że podmiotem „miejskiej rewolucji” (*ex definitione* antykapitalistycznej) będzie klasa robotnicza.

W porównaniu z Engelsowską wizją „rewolucji własnościowej” Lefebvre’owska idea prawa do miasta okazała się bardziej otwarta. W dużej mierze dzięki związkom z sytuacjonistami, autor *Le Droit à la ville* swoje materialistyczne analizy uzupełniał o „moment subiektywistyczny”. Miasto jawi się w jego wpadku jako „królestwo wolności”, wręcz „królestwo wyobraźni” – przestrzeń nieskrępowanej ekspresji, nieutowarowionej wymiany, spontaniczności przeżyć i spotkań w przestrzeni, które składają się na „życie po miejsku”¹³. Idea prawa do miasta i samo miasto mają być swoistą soczewką, skupiającą w sobie całość (*ouvre*) ludzkiego doświadczenia, niesprowadzalną do jakichś partykularnych, wycinkowych kontekstów. Owa totalność żądania „prawa do miasta” zawiera też jednak w sobie całkiem silny pierwiastek „postromantyczny”, czerpiący jeszcze z francuskiego symbolizmu. To wszak Rimbaudowski *il faut changer la vie* Debord przekształcił w wezwanie: „musimy zmienić nasze życie”, z kolei dorobek sytuacjonistów jest nie do przecenienia w kontekście finalnego kształtu myśli Lefebvre’a¹⁴. Przełożył on bowiem to, czego pragnęli i Rimbaud, i Debord, na język „eksperymentalnej utopii” – miasta wytwarzanego w społecznym działaniu i w opozycji wobec miasta-objektu konsumpcji. Wreszcie sam Lefebvre (jako krytyk urbanistycznej koncepcji „strefowania”) oraz związane z nim kręgi intelektualne lokowali się w bezpośredniej opozycji wobec funkcjonalizmu i modernizmu, występując przede wszystkim przeciwko jego hiperracjonalności, postulując w efekcie antytechnokratyczne, „społeczne wytwarzanie przestrzeni”.

Wystąpienie Lefebvre’a wywołało szeroki rezonans, skutkując coraz szerszym zainteresowaniem ideą prawa do miasta oraz zdefiniowaniem „kwestii miejskiej” jako jednej z naczelných sfer, w których działa dynamika późnego kapitalizmu. Nie bez znaczenia był tu fakt, że idea

stycznego w pracach socjologów zachodnich, wybór B. Jałowiecki, St. Nurek, Katowice 1979; tegoż, *Burżuazja i przestrzeń*, w: *Krytyka społeczeństwa kapitalistycznego w pracach socjologów zachodnich*, wybór B. Jałowiecki, St. Nurek, Katowice 1979.

13 H. Lefebvre, *Prawo do miasta*, s. 184.

14 O wzajemnych relacjach między Lefebvrem a sytuacjonistami zob. m.in. T. McDonough, *The Situationists and the City*, London 2009 lub A. Jappe, *Guy Debord*, tłum. D. Nicholson-Smith, Berkeley 1999 (zwłaszcza rozdział 2: *The Practice of Theory*, s. 72–81).

prawa do miasta stała się żądaniem politycznym właśnie na fali erupcji kontrkultury¹⁵.

Jednym z najwybitniejszych reprezentantów interesującej nas tradycji intelektualnej jest Manuel Castells, który w odróżnieniu do Lefebvre'a, a w pewnej mierze pod wpływem Alaina Touraine'a, punkt ciężkości przeniósł w stronę empirii, skupiając się na działalności miejskich ruchów społecznych¹⁶ oraz definiując „prawo do miasta” w kategoriach „konsumpcji zbiorowej”¹⁷. Ta ostatnia to w jego rozumieniu przede wszystkim dobra i usługi publiczne, do których realny dostęp jest nieegalitarny i związany z usytuowaniem klasowym, co z kolei jest jedną z głównych przyczyn konfliktów społecznych w mieście. Co istotne – to właśnie u hiszpańskiego socjologa najsilniej zaznacza się ważne przejście. Na pierwszy rzut oka młody Castells prezentuje marksistowski ekonomizm – mówi bowiem przede wszystkim o nieegalitarnej dystrybucji dóbr i ułatwień, wskazując na ich klasowy charakter, postulując egalitaryzację dostępu do dóbr i usług konsumpcji zbiorowej. Środki nacisku mają tu jednak charakter *stricte* polityczny (za sprawą oddolnych ruchów społecznych), zaś definiowany przez Castellsa horyzont zmiany społecznej mieści się wyraźnie w ramach korekty kapitalizmu (jego „uspołecznianiu”). Horyzont zmiany społecznej projektowany jest więc w ramach nadbudowy, bez powszechnego żądania zmian fundamentów porządku społecznego¹⁸.

15 Zachodnioeuropejskie ruchy miejskie powstałe w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku i kojarzone z symbolicznym „majem '68” ulegały ostatecznie podobnym uwarunkowaniom strukturalnym i przeobrażeniom, co tak zwane „nowe ruchy społeczne”, zaś idea prawa do miasta okazała się w rękach rozmaitych podmiotów społecznych na przestrzeni czterech dekad „pomajowego” dziedzictwa niezwykle plastyczna; zob. M. Castells, *Walka klas i sprzeczności miejskie: Pojawienie się społecznych ruchów miejskich w kapitalizmie monopolistycznym*, tłum. B. Jałowiecki, P. Jałowiecki, w: *Krytyka społeczeństwa kapitalistycznego w pracach socjologów zachodnich*, wybór B. Jałowiecki, St. Nurek, Katowice 1979.

16 M. Castells, *Kwestia miejska*, tłum. B. Jałowiecki, J. Piątkowski, Warszawa 1982 (zwłaszcza część IV, rozdział 11: *Teoretyczne narzędzia badania polityki miejskiej*, s. 273–287 oraz 13: *Badania nad społecznymi ruchami miejskimi*, s. 337–396).

17 Tamże, *Postłowie z 1975 roku*, s. 420–431.

18 Bez małą dekadę później Castells jeszcze wyraźniej przesunął się w kierunku „kulturalizmu”. Zob. M. Castells, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley–London 1983 (zwłaszcza rozdział 3: *City and Culture: The San Francisco Experience*, s. 97–172 oraz 6: *The Cross-Cultural Theory of Urban Social Change*, s. 289–336. Warto zwrócić uwagę również na krótką polemikę Davida Harveya z Castellssem: D. Harvey, *Bunt miast*, s. 177.

Współcześnie najbardziej wpływowym interpretatorem i rzecznikiem idei prawa do miasta jest David Harvey, marksistowski geograf społeczny. Według Harveya

Prawo do miasta jest czymś o wiele szerszym niż prawo dostępu jednostki lub grupy do zasobów, które zawiera miasto: jest prawem do zmiany i wynajdowania miasta na nowo takim, jakim go pragniemy. Jest też, co więcej, prawem bardziej kolektywnym niż indywidualnym, ponieważ wynajdywanie miasta na nowo w sposób nieunikniony zależy od sprawowania kolektywnej władzy nad procesami urbanizacji. Wolność do tworzenia i przekształcania samych siebie i naszych miast jest, chcę to podkreślić, jednym z najcenniejszych i jednocześnie najbardziej lekceważonych spośród praw człowieka¹⁹.

Harvey łączy i autorsko interpretuje kilka przywołanych wcześniej wątków: mówi choćby o prawie korzystania z miejskich zasobów (u Castellsa byłaby to konsumpcja zbiorowa), podkreśla też jednak głęboko humanistyczny charakter relacji człowiek–miasto (Lefebvre), gdzie zmiana jest obustronna, człowiek podmiotowo kształtując miasto, kształtuje również siebie i innych (można by mówić tu o uruchamianiu procesów społecznego uczenia się). Dalej Harvey wpisuje „prawo do miasta” w ramy walki antykapitalistycznej, podobnie jak Lefebvre podkreślając jej klasowy charakter, jej kresu upatrując w ramach porządku postkapitalistycznego, przy założeniu, że przekształcenie to musiałyby mieć charakter rewolucyjny (Engels, Lefebvre). To jednak, jeśli można tak powiedzieć, Harvey-taktyk operujący w długiej perspektywie czasowej. Do tego jednak, w perspektywie krótkiego trwania, Harvey akceptuje strategie wyraźnie reformistyczne, szczególnie legalistyczne procedury działania. Przywołuje choćby przykład zwieńczonych sukcesem nacisków brazylijskich aktywistów miejskich, którzy doprowadzili do wpisania statutu miejskiego, czerpiącego z idei „prawa do miasta” do konstytucji²⁰.

Harveyowska interpretacja idei prawa do miasta jest więc bardzo pojemna. Jest swoistym asamblażem, skupiając w sobie tropy obecne wcześniej u Engelsa, Lefebvre’a czy Castellsa, łącząc radykalny horyzont walki antykapitalistycznej oraz reformatorski pragmatyzm „długiego marszu przez instytucje” i walki „zagnieżdżonej w systemie”²¹. Co więcej, Harvey podnosi problem „prawa do miasta” w kontekście „praw człowieka”, otwierając tym samym coraz szerzej dyskutowaną kwestię uniwersalizmu samej koncepcji²².

19 D. Harvey, *Bunt miast*, s. 22.

20 Tamże, s. 39.

21 Tamże, s. 161–207.

22 Sam Harvey jest tu zresztą dość wieloznaczny: z jednej strony jest rzecz-

Stanowisko Harveya – przecież teoretyczno-metodologicznego marksisty – najlepiej chyba pokazuje prawo do miasta jako „puste znaczące”, silnie podyktowane pragmatyką protestu. Szkocki geograf, jako teoretyk i badacz trafnie definiuje sprzeczności współczesnego kapitalizmu, jednocześnie jako ideolog projektuje antykapitalistyczny (socjalistyczny?) horyzont²³, na poziomie codziennych, pragmatycznych walk społecznych aprecjując przy tym „strategię małych kroków” i korekt nadbudowy istniejącego systemu, w ramach których postulat „prawa do miasta” jako walki o redefinicję instytucji własności jest zdecydowanie mniejszościowy.

To bardzo inkluzyjne pojmowanie omawianego prawa doskonale konweniuje z bardzo zróżnicowanym, czasem **hybrydowym** charakterem miejskich ruchów społecznych, które wypełniają puste znaczące „prawa do miasta” stosownie do taktycznego zapotrzebowania²⁴.

nikiem partykularnej, bezpośredniej walki antykapitalistycznej, z drugiej – wspierając się autorytetem Marksa i przywołując jego słowa na temat rewolucyjnego charakteru walki o skrócenie dnia roboczego – aprecjuje walki społeczne o charakterze reformistycznym. Dopelnia to przywołanym uniwersalizmem, by prawo do miasta traktować jako prawo człowieka. Źródła tego sposobu myślenia są co najmniej dwa. Pierwsze to oczywista fascynacja Lefebvrem, który jak nikt mu współczesny pojał potencjał wolności drzemiący w stosunkach miejskich. Powtarza to za nim zresztą Harvey – horyzont miasta traktując jako skalę najbardziej odpowiednią do społecznych eksperymentów i wyzwanie egalitarnego, sprawiedliwego społeczeństwa. Drugie źródło to paralelne, ale jednocześnie zbieżne zainteresowania problemem i teoriami sprawiedliwości społecznej. Ich wczesnym efektem jest zresztą ważna publikacja Harveya, *Social Justice and the City*, Athens–London 2009 [wyd. 1 1973]; zob. również tegoż, *Stosunki klasowe, sprawiedliwość społeczna i polityka różnicy*, tłum. J. Alejski i in., „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/15.Harvey.pdf. Za uwagę dotyczącą partykularnych i uniwersalnych roszczeń Harveya dziękuję Piotrowi Juskowiakowi. Problematyczność przywołanego uniwersalizmu (stopienia prawa do miasta z prawami człowieka) polega po części na jego nie do końca przezwyciężonym eurocentryzmie. Walka o prawo do miasta (przywołajmy tu raz jeszcze Lefebvre’owskie „życie po miejsku”) jest bowiem częściowo prerogatywą, pochodną specyficznego, opartego na industrializacji modelu kapitalistycznej modernizacji i zasadza się na wykluczeniu tego, co „nie-miejskie”.

23 Oczywiście, Harvey intensywnie poszukuje antykapitalistycznych alternatyw. Ostatnio kluczowe są tu jego, wsparte autorytetem Olinor Ostrom i polemiczne wobec propozycji Hardta i Negriego, rozważania na temat idei „dóbr wspólnych” (*commons*); zob. D. Harvey, *Analiza Rzeczy-Pospolitej*, tłum. P. Juskiwiak, A. Kowalczyk, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 4, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/08.Harvey.pdf.

24 Co więcej, otwartość, którą tu podkreślamy, prowadzić może nawet do prób przechwycenia idei przez ruchy ksenofobiczne, antyemancypacyjne; zob. A. Vradis, *Intervention – The Right against the City*, <http://antipodefoundation.org/2012/10/01/intervention-the-right-against-the-city>.

To bardzo inkluzyjne pojmowanie omawianego prawa doskonale konweniuje z bardzo zróżnicowanym, czasem **hybrydowym** charakterem miejskich ruchów społecznych, które wypełniają puste znaczące „prawa do miasta” stosownie do taktycznego zapotrzebowania

(Miejskie) ruchy społeczne i ich dynamika – rozważania wtrącone

Nim przejdziemy do próby opisu specyfiki miejskich ruchów społecznych w Polsce, pomocne będzie odwołanie się do ich dynamiki rozwojowej w kontekście historycznym. Próby takiej systematyzacji podjęła się Margit Mayer²⁵. Autorka ta, odwołując się do kluczowych zmian kontekstu gospodarczego i politycznego zachodzących w czasach powojnia, przede wszystkim na Zachodzie, próbuje zdefiniować kluczową dla nich zmienność w dwóch współzależnych wymiarach: strukturalno-ideologicznych ram działania miejskich ruchów społecznych oraz postępującej polisemiczności sloganu „prawa do miasta”. Co istotne, dynamika rozwojowa fenomenu miejskich ruchów społecznych pokrywa się często z trajektorią ewolucji tak zwanych nowych ruchów społecznych. Mayer dokonała ostatecznie następującej periodyzacji:

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte dwudziestego wieku – definiuje je przede wszystkim **kryzys fordyzmu** i jego miejskiego wymiaru, wcielanego w życie jako „strefowanie” miasta. To między innymi ów kryzys rodzi coraz szerszą świadomość opresyjnego charakteru racjonalności instrumentalnej, która z miasta czyni przestrzeń produkcji i obiekt nieegalitarnej konsumpcji. Poczucie zdehumanizowania stosunków społecznych w mieście, które inspiruje choćby Lefebvre’a, jest siłą napędową rodzącej się wówczas opozycji parlamentarnej. Polityka wychodzi na ulice, „dzieje się” bezpośrednio w przestrzeni publicznej, hasła takie jak „let’s take the city!” są na porządku dziennym, ugrupowania „odzyskujące miasto” odwołują się bezpośrednio do ideowego zaplecza nieortodoksyjnego marksizmu (choćby włoskie ugrupowanie *Lotta Continua*), w ofensywie są działania oparte na akcji bezpośredniej i literalnym zawłaszczaniu przestrzeni, rozkwita ruch skłoterski²⁶. To, można by rzec, „moment heroiczny” ruchu, którego apragmatyczna wyobraźnia „żądała niemożliwego”²⁷.

25 M. Mayer, *The ‘Right to the City’ in the Context of Shifting Mottos of Urban Social Movements*, „City” 2009, vol. 13; M. Mayer, *The “Right to the City” in Urban Social Movements*, w: *Cities for People, Not for Profit*.

26 A. Corr, *No Trespassing: Squatting, Rent Strikes and Land Struggles Worldwide*, Cambridge, MA 1999; L. Owens, *Cracking Under Pressure: Narrating the Decline of Amsterdam Squatters Movement*, Amsterdam 2009.

27 Wskazywaliśmy na sytuacjonistyczne zakotwiczenie pierwotnych ruchów miejskich. Tak sytuację duchową i nadzieje lat sześćdziesiątych opisywał Raoul Vaneigem: „Ludzie całymi wiekami tkwili przed drzwiami toczonymi przez robaki i z coraz większą łatwością wiercili w nich szpilkami małe dziurki. Do wyważenia tych drzwi wystarczy już dziś lekkie pchnięcie. Za nimi wszystko się dopiero rozpocznie”, R. Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*, tłum. M. Kwaterko, Gdańsk 2004, s. 215.

Lata osiemdziesiąte dwudziestego wieku naznacza **defensywa „neoliberalna”** (*roll-back neoliberalization*), której źródłem jest kryzys naftowy drugiej połowy lat siedemdziesiątych i stagflacja. To te zjawiska rodzą „thatcheryzm” i „reaganomikę”, zaś ich główną cechą są działania oparte na destrukcji – demontażu instytucji społecznych państwa dobrobytu. Prowadzi to do odradzania się „starych” problemów, związanych ze wzrostem nierówności społecznych oraz ideologiczną ofensywą strategii prywatyzacyjnych. Rodzi to nie tylko „nową” strukturę własności, ale restytuuje indywidualistyczny „prywatyzm obywatelski” oraz definiuje posesywizm i indywidualizm „klasy średniej” jako prawomocną ideologię panującą. Lata osiemdziesiąte to jednocześnie moment w którym dochodzi do wyczerpywania się energii utopijnych z dwóch poprzednich dekad, ruchy społeczne, w tym miejskie, ulegają instytucjonalizacji i częściowej kolonizacji (choćby niemieccy „Zieloni”). Polityka protestu zastąpiona jest zinstytucjonalizowanymi formami działania, ma wówczas miejsce wybuch „trzeciego sektora”, kluczowymi aktorami stają się NGO’sy. Postulaty antysystemowe zastępowane są raczej logiką reformy i małych kroków, językiem ekspertyzy i prawa. Dochodzi do swoistej funkcjonalizacji, w ramach której to „siły społeczne” najlepiej definiują niedomagania systemu. Instytucjonalizacja i częściowa kolonizacja odnajduje swój wyraz w nawiązaniu relacji między reprezentantami „trzeciego sektora” i władzami lokalnymi, wspierającymi reformistyczne inicjatywy miejskich aktywistów. Lata osiemdziesiąte to też czas rozwidlenia w ramach ruchu miejskiego. Dotyczy to również ruchu skłoterskiego: z jednej strony mamy do czynienia z jego kontynuacją, z drugiej zaś rozpoczyna się instytucjonalizacja skłotów jako „centrów socjalnych” czy „ośrodków kultury”.

Lata dziewięćdziesiąte dwudziestego wieku to moment **ofensywy neoliberalnej** (*roll-out neoliberalization*), której pole zostało przygotowywane w poprzedniej dekadzie. Następuje wzmocnienie tendencji z lat osiemdziesiątych oraz ich „globalizacja”. Antysystemowe siły społeczne są w „defensywie”, zaś ich wyobraźnia spętana do pewnego stopnia zakłębieniem: *there is no alternative*. Jego efektem jest osłabiona dynamika działań ruchów społecznych i ich raczej defensywny charakter²⁸.

28 Punktem kulminacyjnym jest erupcja ruchu alterglobalistycznego, zwanego też „ruchem ruchów” bądź „ruchem parasolowym”, z uwagi na jego inkluzyjny i hybrydowy charakter oraz niejednoznaczność związaną z tym faktem – wszak „innej globalizacji” w jego ramach domagali się również pravicowi, antykapitalistycznie zorientowani radykałowie. Z dzisiejszej perspektywy ruch alterglobalistyczny oceniany jest jako swoista dramatyzacja napięć i gwałtowana reakcja na „społeczny bezruch” lat dziewięćdziesiątych. Jego głównym problemem było to, że w obliczu

Alterglobalizm przegrał między innymi dlatego, że wyszedł od uniwersalnej krytyki systemu, nie potrafił jednak w żaden sposób zaproponować powszechnej w sensie praktycznym alternatywy. Między innymi ten fakt doprowadził do ograniczenia „ambicji” działań i poszukiwania alternatyw w bardziej lokalnych kontekstach. Ofensywa neoliberalna uderzyła też w ruch skłoterski: z jednej strony doszło do likwidowania licznych skłotów, z drugiej strony ich instytucjonalizacja posunięta została tak daleko, że skłoting i alternatywne style życia z nim związane poczęto wpisywać w logikę rozwojową „miasta kreatywnego”²⁹.

Początek dwudziestego pierwszego wieku zdefiniowany został wyraźnie jako **krzys neoliberalizmu**. Oznacza on zarówno kryzys podstawowych instytucji systemu kapitalistycznego, jak również coraz bardziej powszechny kryzys wiary w słuszność radykalnej, wolnorynkowej ideologii rodem z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Nie przekłada się on jednak cały czas na żadną spójną i uniwersalną narrację definiującą realne alternatywy wobec „tu i teraz”.

W efekcie przegranej (albo też defensywnej) alterglobalizmu, ruchy społeczne zorientowały się silniej w kierunku lokalizmu, w pewnej mierze przepracowując jego postulat „głokalizmu”. Miasto na powrót zostało zdefiniowane jako podstawowa i jednocześnie efektywna arena działań. Z ideą „prawa do miasta” coraz częściej współwystępują koncepty „sprawiedliwości przestrzennej” (Edward Soja)³⁰ czy „demokracji miejskiej” (Mark Purcell)³¹.

Perspektywa Mayer, jako że ma w pewnej mierze charakter „rozważań wtrąconych”, wymaga krótkiego uzasadnienia. Jej przydatność polega moim zdaniem na tym, że – uogólniając długą tradycję powojennego „miejskiego buntu” – pozwala pokazać tło i uwypuklić „krótką historię” polskich ruchów miejskich (czy też ruchów społecznych wyrastających z kontrkulturowego pnia w ogóle). Strukturalne procesy

jednego, względnie spójnego „NIE!” nie wypracował wiążących strategii systemowych alternatyw. Na jego gruzach oraz ze świadomością mielizn, na które ruch wkroczył, wykształciły się liczne pomniejsze ruchy społeczne, między innymi o miejskim charakterze. Zob. P. Kingsnorth, *One No, Many Yeses*, London 2004.

29 Jednym z klasycznych przykładów jest Amsterdam. H. Pruijt, *Squatters in the Creative City: Rejoinder to Justus Uitermark*, „International Journal of Urban and Regional Research” 2004, vol. 28, no. 3; J. Uitermark, *The Co-optation of Squatters in Amsterdam and the Emergence of a Movement Meritocracy: A Critical Reply to Pruijt*, „International Journal of Urban and Regional Research” 2004, vol. 28, no. 3.

30 E.W. Soja, *Seeking Spatial Justice*, Minneapolis 2010.

31 M. Purcell, *Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures*, New York–London 2008.

i kontrprocesy, które u Mayer trwają niemal pięć dekad, „cierpliwie” formowały różnorodną, również zmienną w czasie *praxis* ruchów protestu i reformy oraz – nierzadko – również ich funkcjonalizację i kolonizację. Trwały jednak relatywnie długo i dokonywały się w dalece bardziej uspołecznionym otoczeniu instytucjonalnym (struktury *welfare state*).

Polski z kolei eksperyment z radykalną wersją ideologii liberalnej i uruchomione na początku lat dziewięćdziesiątych procesy „stabilizacji systemu kapitalistycznego” to nie tylko przecież pozbawiony jakichkolwiek mechanizmów buforowych demontaż realnego socjalizmu, ale również „zamknięcie dyskursywne”, tryumf ideologii TINA. Prowadziło to do licznych napięć społecznych, nierzadko w łatwy sposób obnażało dysfunkcjonalność nowych reguł gry, co skutkowało pojawieniem się sił społecznych o charakterze reformatorskim i/lub kontestatorskim³². Te ruchy społeczne, którym możemy przydać miano „miejskich”, pojawiły się na arenie społeczeństwa obywatelskiego w Polsce relatywnie późno, około dekadę temu. Od razu jednak objawiły swoją specyfikę. Rychło zogniskowały w sobie wszystkie te tendencje, o których wspomina w opisie ewolucji ruchów miejskich Mayer. Są udaną repliką tendencji i form rozwojowych ruchów miejskich Zachodu. W pewnym sensie można patrzeć na to jak na kolejny refleks procesów modernizacji *à la polonaise*. Aktywne w polskich miastach są zatem ruchy neoanarchistyczne, lokatorskie, ugrupowania mieszczańskie, organizacje pozarządowe rozmaitej proveniencji, wreszcie różnorakie mniej sformalizowane inicjatywy oddolne. Zatem mimo różnic w doświadczeniu historycznym, wypracowane w trakcie pięciu dekad ewolucji (przede wszystkim) zachodniej kontrkultury formy miejskiego protestu okazały się przydatne również w Polsce. Patchwork łączy jedno – dość mgliste (wobec wielości roszczeń) i polisemiczne wykrzyknienie „prawa do miasta”. Być może, jeśli ufać intuicjom Harveya, również w Polsce toczy się w chwili obecnej walka o to, kto napełni puste znaczeniem.

Patchwork łączy jedno – dość mgliste (wobec wielości roszczeń) i polisemiczne wykrzyknienie „prawa do miasta”. Być może, jeśli ufać intuicjom Harveya, również w Polsce toczy się w chwili obecnej walka o to, kto napełni puste znaczeniem

Miejskie ruchy społeczne w Polsce

Zreasumujmy: miejskie ruchy społeczne w Polsce mają, po pierwsze, dość **krótką historię** (działają w kraju bez tradycji kontrkultury³³ oraz

32 Zob. P. Żuk, *Spółczesność w działaniu: Ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*, Warszawa 2001.

33 Pisząc o „braku tradycji kontrkultury”, mam na myśli brak ruchów protestu zbieżnych z tymi, jakie dziś kojarzymy z dziedzictwem kontrkultury lat sześćdziesiątych czy też mitycznym rokiem 1968 (czyli przede wszystkim ruchami w Niemczech, Francji i Stanach Zjednoczonych, częściowo też we Włoszech czy

długo tłumionej „kultury protestu”³⁴); po drugie, **funkcjonują w silnie z(neo)liberalizowanym otoczeniu ideologicznym**, na które odpowiedź nie jest w żaden sposób wyobraźnia wspólnotowa, a raczej tradycjonalizm i konserwatyzm. Mają wreszcie dość **mimetyczny charakter**, w swym naśladowczym charakterze zaś wpisują się w logikę polskiej „mimetycznej modernizacji”³⁵. Polskie ruchy miejskie stają więc dziś przed bardzo podobnymi dylematami „tożsamościowymi”, jak te, które towarzyszą miejskim ruchom społecznym zarówno w Europie, jak i poza jej granicami. Zaznaczyły też swoją obecność na przestrzeni ostatniej (mniej więcej) dekady, objawiły się w Polsce w podobnej panoramie zróżnicowań do tej, która konstituowała się poza granicami Polski w ciągu mniej więcej czterech, pięciu dekad³⁶.

Wydaje się wobec tego, że – zważając na wielość podmiotów działających na miejskiej arenie – można próbować skategoryzować głównych aktorów odwołujących się do postulatu „prawa do miasta” i logikę ich działań w następujący sposób:

1) ruchy neoanarchistyczne³⁷,

Wielkiej Brytanii). Nie podzielam tu więc optymistycznego poglądu Immanuela Wallersteina, że protesty w Polsce, Czechosłowacji czy Meksyku były tą samą postacią „ideologicznej rewolucji” w systemie-świecie; zob. I. Wallerstein, S. Zukin, *1968 – Rewolucja w systemie światowym: Tezy i pytania*, tłum. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6, s. 112–125. Podobnego utożsamienia mitu „maja 1968” i polskiego „marca 1968” próbuje też zresztą dokonać Adam Michnik; zob. tegoż, *Moje pokolenie, mój bunt*, w: *Rewolucje 1968*, Warszawa 2008, s. 5–6.

34 Owa „kultura protestu”, przez lata tłumiona, która wybuchła podczas „karnawału Solidarności”, miała jednak inny charakter niż kontrkulturowe ruchy antysystemowe wywodzące się z lat sześćdziesiątych oraz wszystkie te ruchy społeczne, które nawiązywały do ich logiki działania. Silniejszy nacisk kładła bowiem na tożsamość narodową oraz religijną, silniej zakorzeniona też była w logice działania „starych ruchów społecznych”. Zob. D. Ost, *Kłęsa „Solidarności”: Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2005; D. Ost, *Klasy społeczne to mit!: O klasach społecznych, meandrach polskiej transformacji, kondycji związków zawodowych i lewicy*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27, s. 401.

35 Symbolicznym wyrazem owego modernizacyjnego mimetyzmu są słowa Henryka Domańskiego: „Naszym celem jest Zachód”, H. Domański, *Polska klasa średnia*, Wrocław 2002, s. 8. Obsesję Zachodu i potrzebę egzorcyzmowania niezmodernizowanego „Wschodu w nas” dobrze charakteryzuje też artykuł Michała Buchowskiwego; tegoż, *Widmo orientalizmu w Europie: Od egzotycznego Innego do napiętnowania swojej*, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 98–107.

36 *Vide* przywoływana periodyzacja autorstwa Margit Mayer.

37 Używając określenia **neoanarchistyczne** chcę podkreślić przeniesienie punktu ciężkości z opozycji wobec „klasycznej” władzy państwowej w kierunku władzy ekonomicznej, zatem silniejszy nacisk, niżli miało to miejsce w tradycyjnym

- 2) ruchy lokatorskie,
- 3) „obywatelskie środowiska mieszczańskie” („ruchy mieszczańskie”),
- 4) organizacje trzeciego sektora – przede wszystkim NGO’sy, niekiedy realizujące w swoich działaniach logikę *quasi*-NGO’ów.

Zdaje się też, że można wskazać pewne tendencje do wewnętrznych afiliacji: aktorzy identyfikowani jako ruch neoanarchistyczny i lokatorski tworzą jedno ze skrzydeł, zbliżając się jednocześnie do tych klasycznych koalicji politycznych, które w literaturze przedmiotu zostały określone m.in. jako „ruchy ludzi biednych”³⁸. Wyrażna jest w ich wypadku antykapitalistyczna retoryka, często inklinująca kwestionowanie własnościowych podstaw kapitalizmu. Jądrem konfliktów społecznych, w które zaangażowani są reprezentanci ruchu neoanarchistycznego i lokatorskiego, jest określony ład własnościowy, w „nowokapitalistycznej” Polsce oparty na sakralizacji własności prywatnej³⁹. Niekiedy działania polegają na testowaniu elastyczności systemu (czasowe przechwyćenia określonych przestrzeni, skłoting przestrzeni o niejasnej sytuacji własnościowej), czasem przyjmują postać konfliktów społecznych, w których centralną kwestią jest problem prywatnej własności (kwestia mieszkaniowa, blokady antyeksmisyjne, „czyszczenie kamienie”) i próba jej desakralizacji. Narrację można w tym wypadku cały czas prowadzić z perspektywy konfliktowej, odwołując się do Engelsowskiej genezy idei „prawa do miasta”.

Aktorzy definiowani jako wyraziciele „etosu mieszczańskiego” są z kolei bliżsi logiki działania „trzeciego sektora”⁴⁰. Krytyka antysystemowa przyjmuje tu najczęściej postać krytyki nadbudowy – przede wszystkim

ruchu anarchistycznym (a która to logika wyradzała w ramach antypaństwowych uniesień ideologii anarchokapitalistycznej), na tendencje antykapitalistyczne i zagrożenia ze strony kapitału.

38 F.F. Piven, R.A. Cloward, *Poor People’s Movement.. Why They Succeed, How They Fail*, New York 1979.

39 Pojęcie własności jest w Polsce dość kłopotliwe. Po pierwsze, sprowadzane jest przede wszystkim do kategorii formalno-prawnych, nie zaś socjologiczno-ekonomicznych, po drugie zaś, samą własność utożsamia się z pewnym jej typem – własnością prywatną. Poza formalizm i redukcjonizm wykraczają liczne studia Stanisława Kozyra-Kowalskiego oraz Jacka Tittenbruna; zob. również P. Pluciński, *Tytuł prawny, posiadania, korzystanie – kontrowersje wokół socjologicznej teorii własności*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2007, nr 3.

40 Polskie ruchy miejskie, co jest być może ich „chorobą dziecięcą”, jak wskazuje część badaczy i samych aktywistów, tworzą swoistą „magma”. Stapiają się, innymi słowy, w jednolitą całość pomimo różnorodności. Zob. K. Półlocki, *Magma ruchów miejskich*, <http://publica.pl/teksty/magma-ruchow-miejskich>.

nieracjonalności, stronnictwo czy antyobywatelskiego charakteru działań władz lokalnych, zaś próby „odzyskiwania miasta” są próbami przede wszystkim walki politycznej (*vide* demokracja miejska), nie zaś oporu przeciwko instytucjom ekonomicznym. Środowiska te często skupiają się też na kwestiach estetyzacji miasta czy też prac nad większą funkcjonalnością miejskiej przestrzeni („napraw sobie miasto”). Podejmowana przez nie niekiedy walka o partycypację (choćby budżetową) jest świadomą walką o korektę systemu. Nieobecna jest w tym wypadku krytyka fundamentów ładu i krytyka antykapitalistyczna dokonywana w kategoriach redefinicji podstaw systemu gospodarczego. W tym wypadku z kolei trudno przekładać logikę działań aktywistów na język konfliktowy, bliższa jest im tu zdecydowanie perspektywa funkcjonalna, czasem spod znaku funkcjonalizacji konfliktu⁴¹. Zresztą, część reprezentantów przywoływanych środowisk dość świadomie redefiniuje to, czym „prawo do miasta” miałyby być współcześnie, nacisk kładąc na jego silną pragmatyzację. Doskonale oddaje to wypowiedź Lidii Makowskiej – jednocześnie gdańskiej radnej i miejskiej aktywistki:

Co jest naszym celem? Czy dążenie do wspólnego marksistowskiego języka, czy raczej usprawnienie i uspołecznienie miasta? W moim przekonaniu ten drugi cel jest ważniejszy. Dlatego wydaje mi się, że na poziomie teoretycznym jak najbardziej powinniśmy czytać i analizować Harveya i np. Marksa w kontekście miejskim, natomiast w praktyce trzeba przyjąć inną strategię⁴².

Od neoanarchizmu do ruchów lokatorskich

Mimo że „miejska (r)ewolucja” wybuchła w Polsce pod koniec pierwszej dekady dwudziestego pierwszego stulecia, jej początków możemy doszukiwać się jeszcze w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, przede wszystkim w kręgach neoanarchizmu czy też szerzej pojmowanej kultury alternatywnej.

Początek lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku to moment powstawania w Polsce pierwszych skłótów⁴³. Idea skłotingu w sposób

41 Źródłem takiej analizy możemy doszukiwać się w klasycznym ujęciu Simmla, później Cosera. Analiza empiryczna dokonywana w tym duchu obecna jest między innymi w: C.S. Sunstein, *Sprzeciw w życiu społeczeństwu*, tłum. J.S. Kugler, Warszawa 2006.

42 *Jaki bunt? Jakich miast?*, s. 11.

43 Początki polskiego skłotingu to skłoty przy ul. Oławskiej we Wrocławiu i ul. Kilińskiego w Łodzi. Żywym symbolem jest działający do dziś przy ul. Pu-

najbardziej bezpośredni nawiązuje do pierwotnej energii lat sześćdziesiątych i strategii bezpośredniego „zawłaszczania miasta” („let’s take the city!”). To ze środowisk kontrkulturowych wywodzi się też szybko przeschwiecona na grunt polski idea *reclaim the street* (ewoluująca choćby w kierunku „masy krytycznej”)⁴⁴. Środowiska neoanarchistyczne jako pierwsze podnosiły w Polsce postulaty budżetu obywatelskiego⁴⁵. Wreszcie, to omawiane środowisko jeszcze pod koniec lat dziewięćdziesiątych wprowadzało postulaty socjalne jako imperatywy polityki publicznej na szczeblu lokalnym, niejako antycypując obecne, nabrzmiałe problemy strukturalne (wycyfywanie się władzy lokalnej z roli dostawcy dóbr i usług „konsumpcji zbiorowej” – przede wszystkim mieszkalnictwa czy edukacji; „pełzająca” gentryfikacja)⁴⁶.

Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych wyobraźnia polskiego ruchu neoanarchistycznego była uwięziona w ramach niemal wyłącznie antypaństwowego imaginarium (być może to jeszcze echo antysystemowego etosu lat osiemdziesiątych). Na przełomie wieków doszło jednak do silnej redefinicji tożsamościowej. Ma ona dwa źródła. Pierwsze, o charakterze politycznym, to rosnąca świadomość relatywnie niskiego wpływu na procesy oficjalnej, parlamentarnej polityki, pociągająca za sobą ryzyko nadmiernej marginalizacji i gettoizacji polityki oddolnej. Drugie to fala gwałtownej neoliberalizacji, w ramach której władza państwo-

ławskiego poznański „Rozbrat”. Historię polskiego skłotingu piszą też: „Twierdza” w Warszawie, gdańska „Rzeźnia”, wrocławski „Rejon 69”, gliwicki „Krzyk” czy białostockie „De Centrum”.

44 W działalność środowisk neoanarchistycznych wpisana jest bowiem bardzo silnie – definiująca etos wszelkich ruchów alternatywnych jeszcze od lat sześćdziesiątych – strategia czasowego zawłaszczania przestrzeni, traktowanej jako zasób wspólnotowy. Powszechnym punktem odniesienia jest tu idea *tyczasowych stref autonomicznych* Hakima Beya, czyli przestrzeni, w których zawieszają się reguły „stanowionego porządku” i ustanawiają autonomiczne reguły, por. H. Bey, *Tymczasowa strefa autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski, Kraków 2006.

45 Ruchy neoanarchistyczne wprowadzały do obiegu ideę budżetu partycypacyjnego, zanim jeszcze przebiła się ona do głównego nurtu polityki, stając się postulatem NGO’ów, niekiedy wręcz socjotechniką władzy lokalnej. Zob. R. Górski, *Bez państwa: Demokracja uczestnicząca w działaniu*, Kraków 2007.

46 Pod koniec lat dziewięćdziesiątych powołano do życia Porozumienie Społeczne „Poznań Miasto Dla Ludzi”, którego główną ideą jest program miasta egalitarnego: „Poznań miastem nie dla eksmisji na bruk ludzi biednych [...], nie dla wyprzedzaży i przejmowania przez prywatnych »właścicieli« mieszkań komunalnych [...], nie dla polityki władz lokalnych, która preferuje biznes i inwestycje niezgadzane z mieszkańcami [...], nie dla hipermarketów, centrów biznesu, banków i ulic zakorkowanych trującymi wszystkimi samochodami”, cyt. za R. Antonów, *Pod czarnym sztandarem: Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wrocław 2004, s. 340.

wa staje się nierzadko mniej efektywna niż władza ekonomiczna kluczowych graczy gospodarki globalnej. Oba te procesy, nakładając się na siebie, doprowadzają do tego, że ruch neoanarchistyczny wyraźniej definiuje „nowego” wroga, stając się przy tym zdecydowanie antykapitalistyczny. Redefiniuje on przy tym przestrzeń działania, skuteczności poszukując na gruncie lokalnym, miasto zaś jako „idea polityczna” jest do tego idealnym gruntem. Tym bardziej, że na fali procesów urbanizacyjnych to właśnie w miastach najwyraźniej ogniskują się procesy związane z akumulacją kapitału, przekształcając miasto w „maszynkę do robienia pieniędzy”⁴⁷.

Dokonując tej redefinicji, ruch neoanarchistyczny zachowuje z jednej strony przywiązanie do swoich tradycyjnych strategii działania politycznego, jakimi są: retoryczna antysystemowość (konsekwentny dyskurs, którego podstawą jest dyskusja na temat własności jako fundamentalnej instytucji społecznej), konfrontacyjność, wydzieranie systemowi „stref autonomicznych”, ostatecznie – kiedy to konieczne czy uzasadnione – logika akcji bezpośredniej (*direct action*). Z drugiej jednak strony, redefinicja tożsamościowa ruchu neoanarchistycznego wzbogacona jest o ewolucję strategii działania, przede wszystkim jego lekką **pragmatyzację**. Zaczyna on bowiem coraz szerzej wykorzystywać strategie legalistyczne jako narzędzia walki antysystemowej, traktując prawo jako instytucję, w ramach której można dokonywać strategicznych przechwyceń⁴⁸. Zgodnie z duchem lettrystycznego *détournement*, legalizm ów ma jednak charakter przygodny, w pewnym sensie „makiaweliczny”.

O istotnym znaczeniu środowisk neoanarchistycznych w kontekście ich „miejskości” niech wreszcie świadczy fakt, że to właśnie one poczęły „animować” odradzający się latach dziewięćdziesiątych ruch lokatorski. Dla przykładu – to krakowscy działacze Federacji Anarchistycznej już wtedy protestowali przeciwko podwyżkom czynszów czy eksmisjom. Kilka lat później identyczne działania zaczęły podejmować anarchiści poznańscy⁴⁹. Najszybciej działania zinstytucjonalizowane podjęli działacze warszawscy (choćby w ramach kampanii „Mieszkanie prawem – nie towarem” czy w ramach współpracy z Warszawskim Stowarzyszeniem Lokatorów)⁵⁰. W roku 2011, w reakcji na upowszech-

47 Zob. D. Harvey, *Bunt miast*, s. 50–101

48 Być może jest to efekt ożywionych relacji z ruchem lokatorskim.

49 R. Antonów, *Pod czarnym sztandarem*, s. 340.

50 Szersze omówienie tych zagadnień dla lat wcześniejszych: zob. m.in. P. Ciszewski, *Obrońcy praw lokatorów*, „Przegląd Anarchistyczny” 2008/2009, nr 8, s. 77–82; Warszawskie Stowarzyszenie Lokatorów, „Przegląd Anarchistyczny” 2008/2009, nr 8, s. 83–89.

niający się proceder „czyszczenia kamienic” powstało przy współpracy z poznańskimi środowiskami neoanarchistycznymi Wielkopolskie Stowarzyszenie Lokatorów. W latach 2012–2013 podobne działania stymulują aktywiści krakowscy. Alians z ruchem lokatorskim jest w pewnym sensie zgodny z logiką uwspólniania wroga, którym został kapitał i zagrożenia płynące ze strony władzy ekonomicznej⁵¹.

Szczególnie dobrze widać to w kontekście zaangażowania w miejską politykę mieszkaniową, społeczną i kooperację z ruchami lokatorskimi. Mimo że te ostatnie nie wysuwają postulatów *stricte* radykalnych (nie podnoszą na przykład idei „strajku czynszowego”), ich „rewolucjonizm” polega, identycznie jak w wypadku ruchu neoanarchistycznego, na kwestionowaniu i próbach redefinicji „uświęconych” instytucji społecznych, przede wszystkim własności. Walka antysystemowa, jakkolwiek najczęściej przebiegająca w przestrzeni dyskursywnej, ewentualnie walk legalistycznych o charakterze defensywnym (obrona praw lokatorów) i bezpośredniej działalności antyeksmisyjnej, oparta jest na kwestionowaniu instytucjonalnego *status quo* i żądania jego rewizji w kierunku instytucjonalnego pluralizmu (choćby konstrukcji ładu opartego na społecznej współwłasności). Ruch neoanarchistyczny, szczególnie w kontekście sojuszu z ruchem lokatorskim sam przeszedł głęboką przemianę: od strategii radykalnych, opartych na działaniu bezpośrednim i taktyce protestu, czasem opartego na użyciu przemocy, ewoluował w kierunku stosowania taktyki „uzasadnionego obywatelskiego nieposłuszeństwa” w myśl których przechwytuje na własny użytek logikę systemową (język ekspertyz społecznych, język prawa), zaś w wypadku ich niepowodzenia wspiera je akcją bezpośrednią.

Dochodzimy tu do paradoksu. Mimo *par excellence* miejskiego charakteru działań (łatwo uzgadnialnego z materialistycznym pojmowaniem problemów miejskich zidentyfikowanych przez Engelsa i Lefebvrea), mimo konstytuowania działań z zakresu miejskiej „sfery kontrpublicznej”⁵² i kluczowego przeświadczenia o zakotwiczeniu „kwestii miejskiej” w „gospodarczej bazie społeczeństwa”⁵³, spora część środowisk neoanarchi-

51 *Vide* slogan: „Miasto to nie firma!”.

52 Jako sferę kontrpubliczną rozumiem tu wytwarzanie „kontropinii” – opinii publicznej poza dyskursem oficjalnym, między innymi poprzez konstrukcję alternatywnego wobec dominującego obiegu informacyjnego i wydawniczego, szerzej – dyskursywnego. Zob. m.in. publikacje: J. Urbański, *Globalizacja a konflikty lokalne*, Poznań 2002; tegoż, *Odzyskać miasto: Samowolne osadnictwo, skłoting, anarchitektura*, Poznań 2005; zob. również wydawnictwo ciągłe: „Przegląd Anarchistyczny”, szczególnie numery: 8, 9, 10, 11, 13.

53 Zob. J. Urbański, *Co to są problemy miejskie?: Po Kongresie Ruchów Miejskich*, <http://www.rozbrat.org/publicystyka/aktywizm/2517-co-to-sa-problemy-miejskie-po-kongresie-ruchow-miejskich>.

stycznych i alternatywnych konsekwentnie abstrahuje od sloganu „prawa do miasta”, nie używając go jako kluczowej kategorii organizacji rzeczywistości, w której działa⁵⁴. Podsumowując, całokształt przedsięwzięć i konsekwencja ruchu neoanarchistycznego, jego coraz silniejsza pozycja prowadzą oczywiście do sytuacji, w której część efektów jego działań staje się dla ładu społecznego funkcjonalna – jednak tylko na poziomie funkcji ukrytych.

Od „nowych mieszczan” do logiki NGO’ów

Jakkolwiek krytyczny namysł nad miastem w Polsce i praktyka rodzimych miejskich ruchów protestu zapoczątkowana została w latach dziewięćdziesiątych, to same pojęcia „prawa do miasta” i „miejskich ruchów społecznych” obecne są w polskiej rzeczywistości, a co za tym idzie i w dyskursach akademickim i publicystycznym, relatywnie krótko. Pierwszą siłą społeczną, która zaczęła używać tych pojęć „autodeficyjnie”, było poznańskie Stowarzyszenie (pierwotnie: Porozumienie Społeczne) „My-Poznaniacy”. Powstało ono jako zrzeszenie nieformalne w listopadzie 2007 roku, zaś 7 maja 2008 roku zostało zarejestrowane w KRS jako stowarzyszenie. To wyrosło początkowo z logiki „ruchów protestu”⁵⁵, po części też z doświadczeń politycznych (choćby z „Zielonych 2004”), środowisko⁵⁶ stosunkowo szybko stało się dość silnym ruchem miejskim, z ambicjami politycznymi⁵⁷. „My-Poznaniacy” niejako antycypowali „miejską (r)ewolucję”. Koniec pierwszej de-

54 Brak badań na ten temat. Można jednak postawić hipotezę (inspirowaną nieformalnymi rozmowami z częścią reprezentantów poznańskiego środowiska neoanarchistycznego), że to celowa strategia dystynkcji. Pojęcia „prawa do miasta” jako politycznego sloganu używa bowiem część środowisk, od których kręgi neoanarchistyczne się dystansują. Dochodzi więc do paradoksu, że podmioty zmiany społecznej, które mogłyby przywoływać interesujący nas slogan w jego pierwotnym, konfliktowym kontekście, dystansują się od niego i wracają do retoryki tradycyjnej, oddolnej samoorganizacji.

55 Zob. L. Mergler, *Poznań konfliktów*, Poznań 2008.

56 Dość szczególnie było i jest też pokoleniowo [„My-P było zakładane przez zupełnie inne pokolenie (pamiętające Solidarność i PRL), niż pozostałe ruchy miejskie w większości polskich miast”, zob. K. Nawratek, *Koniec ruchów miejskich?*, wpis nr 711, <http://krzysztof nawratek.blox.pl/html>, oraz społecznie – tworzyli je nie tylko, ale również właściciele nieruchomości czy prywatni przedsiębiorcy (zob. P. Pluciński, *Przeciwko dzikiej urbanizacji*, „Przegląd” 2001, nr 30, s. 49).

57 W Stowarzyszeniu doszło w pierwszej połowie 2013 roku do rozłamu. Jedną z najciekawszych analiz tego problemu zaproponował do tej pory Krzysztof Nawratek; zob. tegoż, *Koniec ruchów miejskich?*

kady dwudziestego pierwszego stulecia to moment, kiedy miasto staje się „ideą polityczną”, zaś w większości dużych i średnich miast wyrastają „ruchy miejskie”⁵⁸. Do części z nich rychło zaczęła być przykładana kategoria „nowych mieszczan”⁵⁹.

Niezbędnych jest w tym momencie kilka słów komentarza do przywołanej właśnie kategorii. Sami „nowi mieszcianie” nie konstituują jednego odrębnego bytu o charakterze klasowym czy stratyfikacyjnym – są swoistą hybrydą kulturową, wspólnotą „stylu życia po miejsku”, z naciskiem na estetyzację przestrzeni, jakość życia towarzyskiego i stowarzyszeniowego w mieście, szeroką i dobrze rozwiniętą ofertę kulturalną. Część „nowych mieszczan” jest zainteresowana podejmowaniem starań o takie właśnie miasto. O ile jednak przywoływanie pojęcie, tak samo jak kategoria „ruchy mieszczańskie”, budzi pewne wątpliwości, możemy przypisać mu pewne intuicje. O ile trudno charakteryzować „mieszczański” (drobnoburżuazyjny?) charakter ruchów miejskich poprzez przypisanie określonej pozycji społecznej i własnościowej ich aktywistom⁶⁰, czyli zastosować klasyczne kategorie socjologicznej analizy klasowej, można próbować definiować ich mieszczański status poprzez **wartości**⁶¹, które realizują⁶². Być może więc „nowi mieszcianie” to ci, którzy cechują się relatywnie stabilną pozycją w strukturze społecznej, szczególnie w wymiarze ekonomicznym, mogąc dzięki temu redystrybuować część posiadanej nadwyżki (czasu, energii) w kierunku kulturowo sprofilowanej aktywności społecznej w mieście. Kluczowe jest jednak to, że ze strony środowisk mieszczańskich nie płyną żadne impulsy delegitymizujące obecny system gospodarczy.

58 Dobrze wyobrażenie o wielości działających ruchów i organizacji miejskich daje przegląd uczestników II Kongresu Ruchów Miejskich w Polsce, który miał miejsce w październiku 2012 roku w Łodzi: http://kongresruchowmiejskich.pl/?page_id=349.

59 P. Kubicki, *Nowi mieszcianie w nowej Polsce*, Warszawa 2011, http://www.institutobywatelski.pl/wp-content/uploads/2011/05/Ksie%CC%A8ga_mieszcz.pdf.

60 Mają one po prostu zbyt złożony charakter, poza tym brakuje badań i danych pozwalających na twarde wnioski co do pozycji klasowej aktywistów.

61 Socjologiczne pojmowanie wartości to traktowanie ich jako tych obiektów (idealnych lub materialnych), na które jednostki nakierowują swoje działanie.

62 Taka perspektywa nie jest odosobniona. Dokładnie te same problemy występują w innych krajach środkowoeuropejskich, między innymi w Bułgarii. Zob. Ł. Pancewicz, *Walcząc o dobro wspólne: Od ruchów oburzonych do miejskich rewolucji*, <http://publica.pl/teksty/walczac-o-dobro-wspolne-od-ruchow-oburzonych-do-miejskich-rewolucji>.

W pewnym sensie moglibyśmy odwołać się tu do wpływowej teorii modernizacyjnej koncepcji Ronalda Ingleharta i jego teorii wartości: tradycyjnych, materialistycznych i postmaterialistycznych. Zakładając, że jesteśmy w momencie, mimo ciągłego zakotwiczenia w tradycjonalizmie i materialnym niepełnym zaspokojeniu, kiedy to aktywizm społeczny staje się coraz mniej awangardowy⁶³, zaś w realizację szeroko pojmowanych wartości postmaterialistycznych zaczynają angażować coraz szersze segmenty polskiego społeczeństwa⁶⁴.

W tym kontekście intuicja o „mieszkańskim” charakterze części ruchów miejskich jest może nieco bardziej klarowna, co nie oznacza, że nie pozostaje częściowo problematyczna, bowiem wykrzyknienie „miejskiej rewolucji” cały czas nastrocza trudności. Korekty zastanego ładu społecznego na poziomie miasta, jakimi zainteresowani są aktywni obywatele, nie mają w żadnej mierze rewolucyjnego charakteru.

Większa jest też w tym wypadku podatność na „przechwycenia” czy też kolonizację krytyki społecznej. Wyrażna jest wreszcie jej funkcjonalność – zarówno na poziomie funkcji jawnych, jak i ukrytych. Nikt inny bowiem lepiej niż sami obywatele nie zdefiniuje kluczowych punktów krytycznych w systemie, przyczyniając się raczej do wzrostu sprawności systemu niż do jego rewolucyjnej zmiany. Ta ostatnia bowiem wymaga przemiany (lub choć na poziomie retorycznym: żądania przemiany) kluczowych instytucji systemu – te zaś zawsze definiowane są jako instytucje gospodarcze. Innymi słowy – mamy tu raczej do czynienia z działalnością reformatorską, pozwalającą systemowi ewoluować, nie zaś „rewolucjonizować”.

Miejskie środowisko to też częściowo naturalna przestrzeń dla aktorów, jakimi są NGO’sy (lub wręcz QUANGO’sy). Mają one rozmaity charakter – są tak zróżnicowane, jak kłopotliwa pod tym względem kategoria tak zwanego trzeciego sektora. Cały czas brak miarodajnych badań pozwalających oszacować skalę zjawiska absorpcji środków i logiki (jak wyznaczyć granicę między działalnością społeczną a parago-

63 Forpocztą „postmaterializmu” w Polsce były w latach dziewięćdziesiątych relatywnie wąskie kręgi związane z ruchem skłoterskim, neoanarchistycznym czy kontrkulturowymi odmianami feminizmu; zob. P. Żuk, *Społeczeństwo w działaniu*; P. Pluciński, *Kolonizacja świata życia a nowe ruchy społeczne: Postmaterializm po polsku*, [w:] *Własność i interesy w dobie transformacji ustrojowej*, red. J. Tittenbrun, Poznań 2006.

64 Rodzi się oczywiście pytanie: czy możliwe jest spełnienie się nadziei socjologów, jakie żywili dekadę czy dwie temu na upowszechnienie się społecznego aktywizmu, na zerwanie ze „społecznym bezruchem”? Nie sposób jednak odpowiedzieć na nie w tym miejscu. Zob. *Czy społeczny bezruch?: O społeczeństwie obywatelskim i aktywności we współczesnej Polsce*, red. M. Nowosielski, M. Nowak, Poznań 2006.

Zdaje się więc, że postulat „miejskiej rewolucji” wypisany na sztandarach „nowych mieszczan” jest raczej ewidentną postacią systemowej ewolucji, o ile tylko „prawo do miasta” w ich rękach staje się prawem do miasta raczej estetycznego, funkcjonalnego, atrakcyjnego kulturalnie, niż miasta egalitarnego i eksperymentującego z fundamentami modusu kapitalistycznego

spodarczą?) oraz efektywności ich wykorzystania⁶⁵. Mamy też niekiedy do czynienia z personalnym i instytucjonalnym „krzyżowaniem się” ścieżek miejskich aktywistów i działalności opartej na absorpcji publicznych środków. Wskazać bowiem można podmioty, które dość wyraźnie i efektywnie działają w obu logikach: będąc efektywnym grantobiorcą oraz platformą aktywizmu zarazem⁶⁶.

Zdaje się więc, że postulat „miejskiej rewolucji” wypisany na sztandarach „nowych mieszczan” jest raczej ewidentną postacią systemowej ewolucji, o ile tylko „prawo do miasta” w ich rękach staje się prawem do miasta raczej estetycznego, funkcjonalnego, atrakcyjnego kulturalnie, niż miasta egalitarnego i eksperymentującego z fundamentami modusu kapitalistycznego.

W poszukiwaniu kryteriów rozróżnień

Mimo prób zdefiniowania rozmaitych podmiotów, jak podkreśliłem, nie sposób chyba zbudować apriorycznie, w ramach „wymiarowania początkowego”, żadnej wiążącej typologii. Nie oznacza to jednak wcale, że nie należy poszukiwać kryteriów rozróżnień, opartych na upraszczającym rzeczywistość myśleniu typowo-idealnym, ułatwiających typizację *a posteriori*. Innymi słowy, podtrzymuję nadzieję, że pogłębione badania umożliwią dokonanie bardziej klarownych rozróżnień.

Dokonując namysłu nad możliwymi kryteriami rozróżnień, proponuję następujące **wymiary**:

1) Przedmiot krytyki społecznej

Czy kwestionowane są fundamentalne instytucje społeczne (ład własnościowy), czy też instytucje wobec nich wtórne (prawo, polityka parlamentarna i lokalna, instytucje polityczne i społeczne, dostęp do dóbr i usług o charakterze publicznym)?

2) „Polityczność” *versus* „apolityczność”

Czy działanie w przestrzeni pozaparlamentarnej (oraz poza przestrzenią lokalnej, oficjalnej, partyjnej polityki) jest „polityczne” czy „nie-” lub też „apolityczne”? Tradycja badań nad klasyczną opozycją pozaparlamentarną wskazuje na totalny charakter polityczności (przy-

65 Zob. R. Drozdowski, *Lepsza sfera publiczna – bezdyskusyjny postulat pod dyskusję*, [w:] *O miejskiej sferze publicznej: Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, red. M. Nowak, P. Pluciński, Kraków 2011.

66 Przykładem może tu służyć część środowiska skupionego wokół Fundacji im. Henryka Krzeczковского i czasopisma „Res Publica Nowa” czy też Fundacji im. Stanisława Brzozowskiego i „Krytyki Politycznej”.

pomnijmy hasło maja 1968 roku: „prywatne jest polityczne”). Część aktywistów miejskich na poziomie retoryki postuluje „apolityczność” swojego zaangażowania. Kluczowe jest tu rozważenie kwestii polityczności: jej związków z neutralnością, interesem ideologicznym lub też ewentualnym mirażem neutralności i „fałszywą świadomością”.

3) Horyzontalizm („mit płaskich struktur”?) *versus* „instytucjonalizacja”

Część reprezentantów ruchów społecznych, szczególnie ci przywiązani do klasycznej wizji „nowych ruchów społecznych”, podkreśla swoje przywiązanie do działalności oddolnej, do etosu horyzontalizmu i „demokracji wiecowej”, z kolei inni traktują je jako niezdrowy, nieefektywny, wręcz szkodliwy, bo paraliżujący skuteczne działanie mit, traktując struktury hierarchiczne jako konieczność i warunek brzegowy skutecznego działania. Jest to jednocześnie pierwszy z wymiarów **pragmatyzacji** społecznej wyobraźni i strategii działania ruchów społecznych.

4) Legalizm *versus* uzasadnione „obywatelskie nieposłuszeństwo”

Część reprezentantów ruchów społecznych, szczególnie ci wyraźnie antyinstytucjonalnie nastawieni, podejrzliwie i z niechęcią traktowała strategię legalistyczne. Z czasem jednak, również wśród reprezentantów autonomistycznie zorientowanych ruchów rozpowszechniło się przekonanie o użyteczności narzędzi formalnoprawnych⁶⁷. Przez część ruchów traktowane są one jako jedyna możliwa ścieżka społecznego protestu czy wpływu (nie ma tu działań poza prawem), przez część z kolei są uzupełniane – w wypadku niepowodzenia pierwotnie aplikowanych działań o charakterze legalistycznym – działaniami o charakterze wtórnym – odwołującymi się do (uzasadnionego) obywatelskiego nieposłuszeństwa, sporadycznie też przekraczającymi barierę, jaką jest stosowanie przemocy. Stopień zastosowania strategii legalistycznych konstytuuje moim zdaniem drugi z wymiarów pragmatyzacji społecznej wyobraźni i strategii działania ruchów społecznych.

4. *Mainstreaming versus* gettoizacja (ewentualne „wytwarzanie sfery kontrpublicznej”). Dotyczy przede wszystkim sposobów obecności w sferze publicznej. Strategia *mainstreaming* polega na specyficznej walce dyskursywnej: walce o „widzialność”, czyli konsekwentnym i stałym uczestnictwie w ramach przekazów mediów głównego nurtu, staraniach o „dobrą obecność”, wreszcie – niekiedy na przesuwaniu dyskursywnych granic (na przykład następująca retoryka: „to nie my jesteśmy radykalni, to porządek, przeciwko któremu występujemy,

67 Problem ten: interpretacja prawa do miasta jako „zawłaszczenia” oraz jako „uznania prawnego”, jest obecnie jednym z naczelných dylematów w ramach dyskusji o przyszłości ruchów miejskich, zob. M. Mayer, *The “Right to the City” in Urban Social Movements*, w: *Cities for People, Not for Profit*, s. 71–77.

jest opresyjny”, „to on wytwarza nasz »radykalizm«”). Z drugiej strony pozostaje gettoizacja oraz zamknięcie dyskursywne. Może być ono jednak pochodną decyzji samych podmiotów autowykluczających się z ładu medialnych przedstawień, może być też efektem zwyczajnego wykluczenia z porządku dyskursu. W jednym i drugim wypadku pozostaje jeszcze reakcja polegająca na kreacji „kontrdyskursów” i kreacji „sfery kontrpublicznej”.

Zamiast podsumowania

O ile konstytuujące się Polsce miejskie ruchy społeczne tworzą (przywołaną tu za Kacprem Pobłockim) „magnę”, są cały czas niejednoznaczne, o tyle można mieć nadzieję na jej krystalizację. Stawiane są już wprawdzie hipotezy o uwiądzie polskich ruchów miejskich⁶⁸, sowa Minerwy wylatuje jednak zawsze o zmierzchu. Zanim ogłosimy ich śmierć, muszą one rzeczywiście zejść ze sceny. Z dzisiejszej perspektywy nie wiemy, w jakim kierunku pójda, jakie strategie ostatecznie przyjmą, jak zdefiniują kluczowe idee, do których się odwołują, czy dadzą się połączyć, skolonizować, czy też oprą się pokusom systemowej inkluzji, ile „ruchu” pozostanie w nich jako „ruchach” społecznych, wreszcie – czy rzeczywiście przetrwają? Jeśli jednak jakiegokolwiek myślenie normatywne jest w tym względzie pożądane – należy mieć nadzieję na trwanie sił społecznych walczących o bardziej sprawiedliwe i egalitarne stosunki społeczne.

Być może, w konsekwencji podjętej próby heurystycznych rozróżnień i poszukiwania ich kryteriów, zaproponowane tu kategoryzacje okażą się pomocne, by ową „magnę” lepiej poznać, rozumieć i wyjaśnić.

68 K. Nawratek, *Koniec ruchów miejskich?*

PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI – Absolwent Wydziału Nauk Społecznych UAM oraz Wydziału Ekonomii Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu, adiunkt w Zakładzie Historii Gospodarczej Instytutu Historii UAM. Interesuje się teorią socjologiczną i teorią krytyczną społeczeństwa, socjologią miasta, dynamiką ruchów społecznych oraz tak zwaną kulturą alternatywną. Autor artykułów w czasopismach specjalistycznych („Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”; „Przegląd Zachodni”; „Kultura Popularna”; „Kultura Współczesna”; „Nowa Krytyka”, „Hegel-Jahrbuch”) oraz opracowaniach zbiorowych, przekładów z zakresu krytycznej teorii społecznej oraz szczypty publicystyki. Radykałowie wymyślają mu od liberałów, liberałowie zarzucają socjalizm. Za młodu zaczytywał się w Abramowskim. Ofiara kapitalizmu kulturowego: kocha muzykę, która zastępuje mu powietrze.

Dane adresowe autora:

Przemysław Pluciński
Zakład Historii Gospodarczej
Instytut Historii UAM
Ul. św. Marcin 78
61-809 Poznań
e-mail: plucin@amu.edu.pl

Cytowanie:

P. Pluciński, Miejskie (r)ewolucje. Radykalizm retoryki a praktyka reformy, „Praktyka Teoretyczna” 3(9)/2013, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/06.Pluciński.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Przemysław Pluciński

Title: Urban (r)evolutions. Radical rhetoric versus reformist praxis

Abstract: The paper deals with the idea of the right to the city (RTTC), one of the leading ideologies of contemporary emancipatory politics. It also focuses on social actors (mainly Polish urban social movements) as the RTTC users and deals with the problem how urban activists use the idea in everyday political praxis. The right to the city is analysed with respect to the Laclau's notion of an “empty signifier”, that is, as an element which depends on the interpretation put on it in the pragmatics of social struggles. Furthermore, the article examines the fact of consistent functionalization of the RTTC idea. The initially Marxian concept of revolutionary origins is now becoming increasingly reformist and is being used mainly as a popular political label.

Keywords: the right to the city, social movements, urban social movements, marxism, social change, revolution, reformism.



PIOTR SAWCZYŃSKI

Mesjasz na wysypisku albo soteriologia śmiecia

Praca stanowi próbę odczytania kondycji współczesnego kapitalizmu konsumpcyjnego przez pryzmat działań mesjańskich. Celem autora jest odpowiedź na pytanie, czy możliwa jest subwersja mechanizmów utowarowienia z wnętrza kapitalizmu, a jeśli tak – w jaki sposób miałyby się ona dokonać. Matrycą teoretyczną rozważań będą osadzone w tradycji kabały luriańskiej pisma Waltera Benjamina, z uwzględnieniem ich późniejszej krytyki. Efektem końcowym pracy będzie zarysowanie figury „mesjańskiego śmieciarza” oraz wyjaśnienie, dlaczego to właśnie ona została przez autora wybrana jako podmiot mesjańskiej subwersji kapitalizmu.

Słowa kluczowe: kapitalizm, mesjanizm, kabała, Walter Benjamin, Izak Luria

Dla Kasi

Pozornie błahą inspiracją dla poniższych rozważań stała się prowadzona jakiś czas temu przez czołowego producenta lodów osobliwa kampania reklamowa, w której wprowadzane na rynek wielopaków lodów reklamowały się na afiszach hasłem „zabierz nas do domu”. Rzecz-towar wysyłająca z nośnika reklamowego prośbę o udomowienie to jednak widok wystarczająco niecodzienny, by potraktować go jako asumpt do rozważań o statusie przedmiotów w kapitalizmie konsumpcyjnym oraz zapytać, czy – i na jakich warunkach – możliwa jest subwersja mechanizmów wyobcowania. Celem, jaki sobie stawiam, jest w konsekwencji zarysowanie projektu działania, które może stanowić próbę transgresji logiki utowarowienia, a zarazem jest przedsięwzięciem mesjańskim, będącym odpowiedzią na owo osobliwe pragnienie udomowienia. Osia pracy będzie krytyczna analiza propozycji działania emancypacyjnego, jakie można wyczytać z pism Waltera Benjamina, uwzględniająca jednak zastrzeżenia współczesnych teoretyków, problematyzujących przy-stawalność tych propozycji do obecnej formuły kapitalizmu. Matrycę teoretyczną, pozwalającą nadać przedsięwzięciu charakter mesjański, stanowi natomiast dwudziestowieczna interpretacja żydowskiego gnostycyzmu, od której pogłębionego opisu należy rozpocząć, aby jasna stała się jej użyteczność dla próby subwersji kapitalistycznego ładu.

Najważniejszą dla naszych dalszych rozważań cechą herezji gnostycznej, odróżniającą ją od judeochrześcijańskich dogmatów, jest rozłączne ujmowanie ontologii i etyki. Wbrew zapewnieniom biblisty, jakoby „widział Bóg, że wszystko, co stworzył, było bardzo dobre”¹, gnostycyzm broni się przed fundującym teodyceę przeinwestowaniem w byt i przestrzega, że *ens et bonum non convertuntur* (istnienie i dobro nie pokrywają się)². Byt w spekulacji gnostycznej jest immanentnie wybrakowany, za co nie odpowiada jednak jednostkowy grzech człowieka, jak chciałaby tradycja augustyńska, lecz grzech strukturalny. Oznacza to, że wadliwa jest nie tyle ludzka wola, ile struktura ontyczna, w której ludziom przyszło żyć, a stojące u podstaw strukturalnego wybrakowania świata zło nie jest wyłącznie brakiem dobra, lecz samoistną zasadą bytową tego, co rzeczywiste. Stąd też ciężar gatunkowy pytania *unde malum?* jest w gnostycyzmie nieporównanie większy niż u przewyżniającego manicheizm Augustyna i jako taki znacząco osłabia potencjał teodycei³.

1 Rdz 1, 31

2 J. Lacarrière, *Cień i światło*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 65.

3 R. Safranski, *Zło: Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 38–39.

Tradycja gnostycka otwarcie występuje przeciwko afirmacji tego, co stworzone, ale w samym jej sercu toczy się konflikt pomiędzy dwiema wykluczającymi się wizjami zbawienia, jakie miałyby z tego sprzeciwu wypływać. Spór ten widoczny jest zwłaszcza w gnostycyzmie żydowskim, czyli kabale, do której raz po raz nawiązuje w swoich pismach Benjamin, wkraczając tym samym w epicentrum antagonizmu. Pierwsze z tych konkurencyjnych ujęć stworzenia i zbawienia – dwóch kluczowych kategorii filozofii żydowskiej – można nazwać apokaliptycznym, drugie zaś mesjańskim. Gnostycyzm apokaliptyczny bazuje na obrazie świata radykalnie upadłego (*kenomy*), który w akcie stworzenia, prawdziwej kosmicznej katastrofy, został oddzielony od symbolizującej doskonałą pełni odwiecznej pleromy i trwa odtąd beznadziejną mocą inercji, pozbawiony wszelkich pierwiastków boskości. Świadomość stworzenia jest w tym ujęciu czymś na kształt nieprzepracowanej traumy separacji, której źródłem Freud upatrywał w wyrwaniu z błogostanu matczynej łona, a sam jego akt przybiera postać Heideggerowskiego „rzucenia”. Horyzont eschatologiczny siłą rzeczy wypełnia się tu w biernym oczekiwaniu końca czasów, kiedy to niszczycielska potęga apokalipsy obróci „ten świat” wniwecz, wyzwalając człowieka raz na zawsze z jego kondycji upadłego, śmiertelnego życia. Z tak pesymistycznej co do ludzkiego potencjału wizji kosmosu wynika też przeświadczenie, że wszelkie podejmowane przez człowieka próby ponagłania eschatonu lub – co gorsza – partycypacji w zbawczym przedsięwzięciu są działaniem przeciwnym, które tylko mocniej zanurza ludzi w otchłani bytu. Gnostycyzm apokaliptyczny rozwija zatem strategię wygaszenia, której figurą mógłby być przypomniany niedawno przez Giorgio Agambena kopista Bartleby z powieści Melville’a, sprowadzający Pawłowy imperatyw *katargein* („dezaktywacji”) do na poły komicznej mantry „Wolałbym nie”⁴.

Ten radykalny nurt kabaly naznaczył niemałą część prac Benjamina, zwłaszcza ze środkowego okresu jego twórczości, a kulminował zapewne w przeżartej niewiarą w podmiotowość człowieka gloryfikacji boskiej przemocy z *Przyczynku do krytyki przemocy*⁵. Wydaje się jednak, że najbardziej intrygujące teksty Benjamina, na czele z późnymi szkicami z *Pasaży* i jego ostatnim osobnym tekstem, *O pojęciu historii*,

4 Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje: Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009 oraz H. Melville, *Kopista Bartleby: Historia z Wall Street*, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 2009, zwłaszcza esej G. Agambena *Bartleby, czyli o przypadkowości* (tłum. S. Królak), dołączony do wydania.

5 Zob. W. Benjamin, *Konstelacje: Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012, s. 69–94.

nieśmiało wychylają się w stronę gnostycyzmu mesjańskiego i proponują szereg działań obdarzonych, jak to ujmuje sam Benjamin w II tezie historiozoficznej, „słabą siłą mesjaniczną”⁶. Zanim rozważymy, jakie konkretnie działania można wyodrębnić w interesującym nas temacie, przyjrzyjmy się ukrytej koncepcji kosmologicznej, na której mesjański gnostycyzm Benjamina bazuje.

Nurtem kabalistycznym, który najsilniej oddziałał na praktykę myślową „późnego” Benjamina, była szesnastowieczna kabała Izaaka Lurii, najciekawsze dokonanie nowożytnej tradycji gnostyckiej w judaizmie, które nie tylko zerwało z apokaliptycznym nurtem w kabale, ale i zaowocowało oryginalnym ujęciem diady stworzenie–zbawienie. Centralną kategorią pojęciową odczytywanej przez Benjamina kabały luriańskiej jest *cimcum* („samoograniczenie” lub „wycofanie się”), tłumaczące wyłonienie się świata materialnego dramatycznym, pełnym poświęcenia gestem Boga, który dosłownie „zamknął się w sobie”. Tam, gdzie biblijna kosmologia wprowadza motyw wyjścia Boga do ludzi, Luria mówi zatem o wygnaniu Go poprzez samowypędzenie. Logika tego dwuznacznego obrazu jest następująca: skoro Bóg jest pierwotną, odwieczną pełnią, to nie może istnieć poza nim żadna nicość. Jeśli zatem, zgodnie z przekazem Tory, założyć stworzenie świata z niczego, to jedynym tego wytłumaczeniem będzie właśnie dobrowolne „skurczenie się” Boga, *cimcum*⁷. Ten wstępny akt samoograniczenia miał w boskim zamyśle stworzyć pustą przestrzeń, będącą polem emanacji i rezerwuarem bytu, i w tym właśnie celu ulepił Bóg naczynia, czyli formy, w które miało zostać wlane życiodajne boskie światło. Przygotowane na przyjęcie emanacji naczynia okazały się jednak wobec blasku światła życia zbyt kruche, nie wytrzymały boskiej mocy i, popękane, runęły w otchłań, a wraz z nimi rozproszone, migoczące iskry boskości. *Szewirat ha-kelim*, rozbitcie naczyń, to fundująca ten świat kosmiczna katastrofa, przez nikogo, co ważne, niezawiniona – ani przez byt ludzki, który w chwili stwarzania jeszcze nie istniał, ani przez Boga, którego jedyną winą był zbyt wielki potencjał życia, jakim zapragnął człowieka obdarzyć⁸. Konsekwencją katastrofy jest jednak immanentna niedoskonałość stworzenia, w którym to, co boskie, zostało skażone zamieszkującym nicość pierwiastkiem demonicznym, a dobro skazane tym samym na współegzystencję ze złem⁹.

6 Tegoż, *Anioł historii: Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 414.

7 G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnarowski, Kraków 1996, s. 123–124.

8 J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 103.

9 Na pytanie „unde malum?” kabała luriańska udziela stanowczej odpowie-

Dramatu tego, co stworzone, dopełnia w kosmicznej tragedii Lurii dramat samego Stworzyciela, przybierającego zgodnie z tradycją kabałistyczną postać złożonego z sefir Drzewa Życia. Obserwując katastrofę stworzenia, jedna z nich, kobieca część boskości imieniem Chesed, wyrwała się wbrew pozostałym sefirom z kręgu doskonałej pełni, by – kierowana nieokreśloną tęsknotą za tym, co otchłanne – skoczyć w chaos materialnego świata i w akcie miłości współdzielić z nim kondycję wygnania¹⁰. Stała się w ten sposób Szechiną, dziesiątą sefirą, personifikacją „zamieszkiwania” Boga w świecie, ale i świadectwem Jego miłosnego upadku, uwięzienia w tym, co niedoskonałe. Od tego czasu Szechina, nieszczęśliwie zakochana dusza świata, cierpi za swój „grzech miłości” wespół z wszelkim stworzeniem i czuwa, by to, co wyrwane nicości, nie zostało potępione na wieki¹¹.

Konsekwencje takiego stanu rzeczy są daleko idące. Człowiek w dążeniu do zbawienia nie tylko nie może liczyć na pomoc upadłego Stwórcy, ale – wbrew pełnemu rezygnacji westchnieniu Heideggera, że „tylko Bóg mógłby nas uratować”¹² – to on ma za zadanie uratować Boga. Mesjańskie zadanie człowieka jest tu więc donioślejsze niż gdziekolwiek indziej w tradycji gnostyckiej, tym bardziej, że polega na ciągłym lawirowaniu między tym, co „na dole” (upadłą materią) i „na górze” (upadłą boskością), by za pośrednictwem jednego zbawić też drugie. Dlatego właśnie w rozczytywanej przez Benjamina kabale luriańskiej *sacrum* i *profanum* nie stanowią odrębnych porządków, lecz tworzą stan permanentnego zespolenia, a tego, co święte, poszukiwać należy w najniższych kręgach bytu, w upadłej zwyczajności, która już dawno pogodziła się z wzmówioną jej podstępnie przez demony tego świata nie-świętością¹³.

A tego, co święte,
poszukiwać należy
w najniższych kręgach
bytu

dzi. Zło, przekonuje, jest warunkiem zaistnienia świata, bo gdyby Bóg nie wycofał się i nie powołał do życia nicości, nie mógłby dokonać się stworzenie. Uwolniona od boskiej pełni nicość musi zrodzić w sobie siły zła (co nie jest dobre, musi wszak być złe), które infekują byt. Ceną za stworzenie jest zatem jego immanentne wybrakowanie. Warto wskazać w tym miejscu, że Luria przewrotnie nawiązuje do zaczerpniętej od św. Augustyna deprywacyjnej koncepcji zła, czym odróżnia się od klasycznego, wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu, który stojące u podstaw strukturalnego wybrakowania świata zło ujmował zazwyczaj nie jako brak dobra, lecz samoistną bytową zasadę tego, co rzeczywiste (zob. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa: Z badań nad podstawowymi pojęciami kabaly*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 85).

10 A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni: Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 104.

11 H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 87.

12 Zob. M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 1977, nr 3, s. 142–161.

13 K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 65.

Rozproszenie iskier boskości w odmętach materii przesądza też o tym, że nie sposób ukrócić cierpień tego świata brutalnym cięciem apokalipsy, ale zamiast tego trzeba poświęcić się wypatrywaniu wrzuconych w mrok cząstek światłości, które utraciły swój dawny blask, jednak – jeśli spojrzeć na nie pod właściwym kątem – nadal iskrzą światłem życia. Mesjańskie zadanie gnostyka, które kabała luriańska nazywa *tikkun*, polega zatem na cierpliwym, drobiazgowym, ale i chytrym zbieraniu iskier, na sklejanu skorup rozbitych naczyń, na łączeniu tego, co rozproszone, choć bez odrzucania życiodajnej pojedynczości, jaką daje ten świat; innymi słowy, zapożyczając sformułowanie Theodora Adorna, na „jedności różnorodności” (*Miteinander des Verschiedenen*)¹⁴. Benjamin przypomina równocześnie, że krok przybliżający do zbawienia można postawić w każdej chwili, pod warunkiem uchwycenia jej wyjątkowości i dostrzeżenia, że każda sekunda to *Jetztzeit* („czas-teraz”), „mała furтка”, przez którą może nadejść ocalenie¹⁵. Nie należy tylko oczekiwać nastania tej chwili w glorii Wydarzenia, radykalnego w swej doniosłości wtargnięcia Prawdy, a pamiętać raczej o tym, że „wszystkie decydujące ciosy są zadawane lewą ręką”¹⁶.

Benjamin kreśli w swoich tekstach wiele zaskakujących figur działania mesjańskiego, łącznie z przypisywaniem konkretnych zadań tłumaczowi, krytykowi literackiemu czy historykowi. Wydaje się jednak, że najwyrazistszym, a przy tym najbardziej uniwersalnym obrazem „słabej siły mesjanicznej” jest inspirowany kabałą luriańską motyw „szczęśliwej ręki”, o którym Benjamin miał usłyszeć kiedyś od Gershoma Scholema, a następnie powtórzyć Ernstowi Blochowi, który z kolei opisał go w *Śladach*. Zgodnie z tą rabiniczną mądrością, „aby ustanowić Królestwo Pokoju, nie trzeba niszczyć wszystkich rzeczy i rozpoczynać całkiem nowego świata” – wystarczy je jedynie „trochę poprzestawiać”. Tytułowa „szczęśliwa ręka” byłaby wówczas „praktyczną intuicją”, która chwyta rzeczy „delikatnie w należyty sposób i ustawia na miejscu, z właściwym sobie, cichym wyczuciem”¹⁷. Subtelność tego zabiegu jest jednak pozorna, ponieważ skrywa perwersyjną konstatację, zgodnie z którą zbawienie, właśnie dlatego, że wydaje się nieskończenie bliskie, jest tak odległe. Materialny świat mocą swoich prawideł mija się bowiem z Królestwem o włos, nieustannie mający mu ono na horyzoncie, ale tą złudną bliskością tylko pogłębia tęsknotę i po-

14 T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 208.

15 W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: tegoż, *Konstelacje*, s. 323.

16 Tegoż, *Ulica jednokierunkowa*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 1997, s. 12.

17 E. Bloch, *Ślady*, tłum. A. Czajka, Kraków 2012, s. 183.

czucie fatalizmu¹⁸. To rodzi pokusę radykalnych gestów, którym brak umiejętności powiedzenia sobie „dość”, zmieniających drobną korektę w skrajną destrukcję. *Dictum* Scholema w żadnym razie nie łudzi nadzieją, że akt mesjańskiej sprawiedliwości, jednoczący to, co rozbite, może obejść się bez zniszczenia kontekstu, w którym wiecie ono swój upadły los, ale wyraźnie daje do zrozumienia, że nie może to być destrukcja burzycielska, lecz ocalająca – taka, jaką zdaniem Benjamina z eseju *Destrukcyjny charakter* powinien posiadać mesjański gnostyk, który „wszystko, co istnieje, obraca w ruinę, nie po to, żeby rujnować, lecz żeby znaleźć wiodącą przez nie drogę”¹⁹.

Trudnościami, jakie ów gnostyk napotyka, są nie tylko precyzja „szczęśliwej ręki”, niezbędna do powodzenia zbawczego przedsięwzięcia, i cierpliwość, jakiej wymaga od niego kondycja rozproszenia. Największą przeszkodą jest tu egzystencjalistyczny lejtmotyw „uśpienia”, nazywany przez opisującego narodziny kapitalizmu konsumpcyjnego Benjamina „czasem-snem”. Byt „wrzucony” w świat żyje w nim upojony zwodniczymi pokusami, oddaje się iluzjom ziemskiej szczęśliwości, wkracza w wymiar błogiej nieświadomości, tępo afirmuje to, co jest, „zapada w coraz głębszy sen”²⁰. Oniryczna metaforyka jest tu odpowiednikiem tego, co w większości swoich prac Benjamin nazywa mitem, czyli obrazem rzeczywistości opartej na zamkniętym kręgu powtórzeń, całościową – i właśnie dlatego, zgodnie ze słynnym zdaniem Adorna²¹, fałszywą – wizją bytu jako immanentnego ładu, który więzi człowieka w swoim wnętrzu, nie pozwalając mu wyrwać się z niwelujących życie prawideł bezlitosnego losu. Namiastkę szczęścia można osiągnąć w nim tylko pod warunkiem przyjęcia na siebie totalności losu i wyrzeczenia się jednostkowości, która w świecie mitu wypełnia się wyłącznie w piętnie winy, naznaczającej chcącego kierować się instynktem życia człowieka. Los zatem, jak mówi Benjamin, to „splot winy, w który uwikłane jest to, co żywe”²². Pierwszym, bardzo niedoskonałym sposobem wyrwania się z mitycznej władzy wymuszania winy i nakładania pokuty była antyczna tragedia, poszerzająca pole jednostkowości tych, którzy zbudzili się ze snu, jednak za cenę śmierci. I choć wyzwolenie

18 A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka: Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012, s. 431.

19 W. Benjamin, *Destrukcyjny charakter*, tłum. A. Lipszyc, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13, s. 203.

20 Tegoż, *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 432.

21 „Całość jest nieprawdą”, zob. T. Adorno, *Minima moralia: Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 52.

22 W. Benjamin, *Los i charakter*, w: tegoż, *Konstelacje*, s. 65.

życia z opresyjnej całości mitu poprzez złożenie go w ofierze było być może jedyną dostępną w przednowoczesnym świecie strategią działania, to co zrobić dziś z tymi, którym nowoczesność obiecała *Entzauberung*, więc nie chcą już przystać na szantaż mitycznego Tanatosa; którzy od wezwania Freuda, by umrzeć na swój własny sposób, wolą credo Franza Rosenzweiga: chcą „tu pozostać”, chcą „żyć”²³?

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zastanowić się, jak to możliwe, że odczarowana, przewartościowująca pojęcie prawa naturalnego nowoczesność nie tylko nadal tkwi w okowach mitu, ale ten mit permanentnie reprodukuje, infekując nim równocześnie to, co stworzone. Horkheimer i Adorno w swoim słynnym rozpoznaniu przekonują, że nowoczesności nie należy uważać za racjonalny projekt emancypacyjny, który w pewnym momencie osunął się w mit, lecz racjonalny projekt emancypacyjny, który już na starcie dawnemu mitowi musiał przeciwstawić własny²⁴. Nowoczesność jest zatem na kartach *Dialektyki oświecenia* rzeczywistością immanentnie zmitologizowaną, która ludzi – bo ludzić musi – hasłami samowystarczalności i panowania nad światem; iluzjami kuszącymi, ale jednak iluzjami, w które warto uwierzyć, choć nigdy do końca.

Idący tym tropem Benjamin rozpoznaje mityczność *modernitas* przede wszystkim w kapitalizmie konsumpcyjnym, drugiej fali rozwoju gospodarki rynkowej, która od końca dziewiętnastego wieku zaczęła wypierać dominujący we wczesnym społeczeństwie przemysłowym model gospodarki opartej na produkcji. Zdaniem Benjamin, kapitalizm pod hasłami zaspokojenia pragnień włącza każdy pojedynczy byt, ludzki i przedmiotowy, w repetytywny mechanizm urzeczowienia. Jest przy tym mitem perfidnym, gdyż wypiera się swojej mityczności i maskuje przemoc wiecznego powtórzenia, którą stosuje w przebraniu nowości. Skoro więc mityczne uwikłanie kapitalizmu, choć tak dojmujące, jest przez niego wyparte, to praca konfrontującego się z nim mesjańskiego gnostyka musi być siłą rzeczy przedsięwzięciem psychoanalitycznym, które wydobędzie najpierw skrywaną mityczność na powierzchnię, by następnie ją przepracować. Kapitalizm konsumpcyjny w optyce tak działającego mesjanisty-psychoanalityka pozoruje wstrząsanie zastaną hierarchią społeczną („wszystko, co stałe, wyparowuje”²⁵) i ciągłe nowatorstwo, by w rzeczywistości reprodukować hipnotyczny kierat nabywania i pozbywania się towarów, petryfikując strukturę, która go

23 F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 3.

24 Zob. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

25 K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1954, s. 55–56.

uzasadnia. Kusi też realizacją marzeń, choć warunkiem jego trwania jest permanentne niezaspokojenie, rozbudzanie coraz to nowych żądz, wieczne konsumenckie „teraz”.

Zdzierając te i inne przywdziewane przez kapitalizm maski, Benjamin pokazuje go jako nieprzerwaną celebrację mitycznego kultu, gdzie pozornie wolna jednostka każdym gestem umacnia swoje zapętenie. Jest to przy tym być może pierwszy przypadek kultu, który „nie daruje win, lecz przeciwnie – pogłębia winę”²⁶. Dlatego jeśli „szczęśliwa ręka” mesjańskiego gnostyka ma wskazać ten wycinek rzeczywistości, który odgrywa konstytutywną rolę w reifikacji świata, wskaże bez wahania naturalizujący życie mit kapitalizmu. To od subtelnej wprawy jej dalszych ruchów będzie zależało, czy proces demitologizacji kapitalizmu uda się przeprowadzić „od środka” i wykryć w nim potencjał subwersji, który wyrwie aktorów świata konsumpcji z kondycji urzeczowienia bez burzenia wszystkiego dookoła, czy też nastąpi *quasi*-apokaliptyczna destrukcja, będąca niczym więcej, jak wyniesioną na poziom kolektywny strategią tragiczną.

Pierwszy ruch „szczęśliwej ręki” rezerwuje Benjamin dla konsumenta-melancholika, pod warunkiem jednak, że rozumiemy melancholię nie jako jednostkę chorobową, lecz na sposób, który obok tej dominującej wykładni również można wyczytać z pism Freuda: jako wyróżniony *modus* odniesienia ludzkiego Ja do siebie i innych, bezpośrednio konfrontujący go z Prawdą o sobie i świecie²⁷. Podmiot niemelancholijny byłby tutaj tym, który jest zdolny na pozór skutecznie zapomnieć o niemożności pełnego zaspokojenia pragnień, a wrzucony w wir kapitalistycznej fiesty, zagłębia się w mit za cenę zapoznania głęboko melancholijnego charakteru świata i swojej w nim obecności. Melancholik z kolei jest nieuchronnie „pęknięty”, raz po raz narusza strukturę odniesienia do siebie i innych, dzięki czemu wie, że oferowane przez kapitalizm konsumpcyjny spełnienie jest błagą²⁸. Konsument-melancholik uświadamia sobie wybrakowaną logikę konsumpcji, w której towar idealny nie istnieje, a żaden przedmiot nie jest właśnie **tym** przedmiotem – wybór jednej rzeczy zawsze oznacza konieczność rezygnacji z innej i konfrontacji ze stratą. Doświadczenie posiadania-jako-braku nie pozwala melancholikowi tej straty przepracować i uczestniczyć

Dlatego jeśli „szczęśliwa ręka” mesjańskiego gnostyka ma wskazać ten wycinek rzeczywistości, który odgrywa konstytutywną rolę w reifikacji świata, wskaże bez wahania naturalizujący życie mit kapitalizmu

26 W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11/12, s. 133.

27 Zob. zwłaszcza fragment eseju *Żaloba i melancholia*, tłum. B. Kocowska, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 300–301.

28 P. Dybel, *Urwane ścieżki: Przybyszewski – Freud – Lacan*, Kraków 2000, s. 165–166.

w kulturowej grze masek, ale daje mu za to szansę wczucia się w kondycję rzeczy-towaru, z którą dzieli logikę wybrakowania. Innymi słowy, konsument-melancholik potrafi dostrzec upadłą naturę przedmiotu, skoro w akcie nabywania sam raz po raz upada, a świadomość bycia towarem na rynku pozwala mu odczytać świadectwo wtórnego uprzedmiotowienia rzeczy. Co więcej, o ile konsumpcja wymaga opanowania zdolności natychmiastowego zapominania, o tyle podmiot melancholijny, raz przyswoiwszy sobie logikę wybrakowania i utowarowienia, nie chce i nie potrafi jej zapomnieć.

Kompulsywna pamięć melancholika ostatecznie przesądza, że dysponuje on „słabą siłą mesjaniczną” przekształcania przedmiotów w alegorie. Alegoria u Benjamina rozrywa i izoluje rzeczy, pokazuje ich wieloznaczność i wyprowadza je ze złudnej pełni mitu. W przeciwieństwie do symbolu, nie mamy przy tym transcendencją, lecz relacjonuje jej zasadniczą nieobecność w tym świecie, otwierając pole negatywności, które stanowi podstawę do działalności mesjańskiej²⁹. Alegoria jako świadectwo fragmentaryczności skuteczniej zatem niż obiecujący pełnię symbol wytrąca z fatalistycznej bezalternatywności „wiecznego teraz”, gdyż postrzega istnienie „pod znakiem rozbicia i ruin”³⁰ i ze smutną życzliwością pochyla się nad tym, co wyparte i zapomniane.

Melancholikowi-alegoryście przypada tu rola inicjatora działania mesjańskiego, który odpowiada za pierwszy ruch „szczęśliwej ręki”, czyli gorzką afirmację rozproszenia w celu przełamania zamkniętej logiki mitu. Alegoria jako znak dokumentujący upadłość kapitalistycznego świata rzeczy-towarów jest jednak przepelniona negatywnością i domaga się dopełnienia, które nada zbawczemu przedsięwzięciu bardziej substancjalny charakter. Dlatego właśnie w naszym odczytaniu Benjamina drugi ruch dysponującej „słabą siłą mesjaniczną” ręki rezerwujemy dla figury kolekcjonera, który podejmuje z rozproszeniem walkę, jednak nie w imię całościowości, lecz pojedynczości. Punktem wyjścia do tak rozumianej praktyki kolekcjonerskiej jest dla Benjamina Marksowska konstatacja, że towar to rzecz odarta z funkcji użytkowej, w pełni realizująca imperatyw wymiany handlowej. Jest zatem przedmiotem upadłym podwójnie – nie tylko pozbawionym aury, której rzecz od początku przeznaczona do technicznej reprodukcji nie może posiadać³¹, ale

29 R. Rózanowski, „*Pasaże*” Waltera Benjamina: *Studium myśli*, Wrocław 1997, s. 78.

30 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 365.

31 Warto tu zaznaczyć, że problematyczne jest utożsamianie przez Benjamina autentyczności rzeczy, będącej warunkiem posiadania przez nią aury, z jej oryginalnością, rozumianą jako czasoprzestrzenna unikalność (zob. W. Benjamin, *Dzieło*

i skazanym na bierne wyczekiwanie kupna. Jej dramat polega na tym, że została kiedyś wytworzona przez człowieka, a równocześnie tym aktem wytwórczym już na starcie pozbawiono ją znamion auratyczności, własnej historii, pogrążając jeszcze bardziej w kondycji materialnego upadku³². Racja istnienia rzeczy-towaru umyka ostatecznie nawet tym, którzy do istnienia ją powołali, co dopełnia upokorzenia przedmiotu wykreowanego i porzuconego przez człowieka na pastwę bezosobowego, mitycznego rynku. Rzecz-towar replikuje tym samym bezwolnie ponurą gnostycką trajektorię odpadania od źródeł sensu, doświadcza po raz wtóry kosmicznej katastrofy.

Warunkiem dostąpienia przez rzecz „świeckiej iluminacji” – której potrzebuje daleko bardziej niż posiadający jeszcze zdolność subtelного wyszukiwania iskier człowiek – jest jej odtowarowanie, rozumiane jako próba przełamania funkcjonalnego obiegu kapitalistycznej konsumpcji. Wysiłek zbawiania rzeczy³³ jest zatem dla Benjamina równoznaczny z próbą przywrócenia mniej reifikującej, bardziej intymnej relacji człowieka z rzeczami, wykraczającej poza konsumpcję czy funkcjonalne użytkowanie. Byłaby to relacja na wzór tej, w jaką wchodzi opisywane w *Ulicy jednokierunkowej*³⁴ pogrążone w zabawie dziecko, nieświadome jeszcze brutalnej logiki utowarowienia, w której żadna rzecz nie może wymknąć się funkcji wymiennej. W świecie kapitalizmu konsumpcji taką relacją miałyby stać się dla Benjamina właśnie praktyka kolekcjonerska, równie wysubtelniona jak dziecięce figle, choć odarta z niewinności, przepuszczona przez maszynę rynku. W optyce Benjamina kolekcja jest konstelacją, czyli niszcząco-ocalającym ułożeniem wyrwanych z naturalnego kontekstu i zestawionych z sobą rzeczy, któ-

Rzecz-towar replikuje tym samym bezwolnie ponurą gnostycką trajektorię odpadania od źródeł sensu, doświadcza po raz wtóry kosmicznej katastrofy

sztuki w dobie reprodukcji technicznej, w: tegoż, *Twórca jako wytwórca*, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975, s. 71, 73). Pojawia się bowiem pytanie, czy można mówić o zaniku aury rzeczy-towaru przez analogię do dzieła sztuki, skoro logika kapitalizmu towarowego w ogóle nie przewiduje istnienia oryginału, za to reprodukcja technologiczna jest w nią od początku wpisana. Dla potrzeb tego tekstu zostaje przyjęta odpowiedź negatywna, choć przesądzenie o jej trafności nie jest celem niniejszej pracy. Wydaje się jednak, że rozszerzająca aplikacja terminu „auratyczność” wymaga przeformułowania jego pierwotnej definicji.

32 A. Bielik-Robson, *„Na pustyni”: Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 449.

33 Warto przypomnieć w tym miejscu, że najszerzej chyba komentowany świecki projekt „wyzwolenia” rzeczy jest dziełem Siegfrieda Kracauera, który wehikułem emancypacji materialnego świata chciał uczynić realistyczną, odchodzącą od abstrakcyjnego oglądu świata sztukę filmową (zob. zwłaszcza S. Kracauer, *Teoria filmu: Wyzwolenie materialnej rzeczywistości*, tłum. W. Wertenstein, Gdańsk 2008).

34 W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, s. 15.

re dzięki odrzuceniu powiązań funkcjonalnych ofiarowuje odtowarowionym rzeczom namiastkę aury, jakiej nigdy nie miały; odsłania ich zdeptaną pojedynczość; pokazuje, że nie są tym, czym się dotąd wydawały być³⁵. Manfred Sommer przekonuje, że kolekcjonowanie dóbr, w przeciwieństwie do ekonomicznego gromadzenia, nie jest nakierowane na ich roztrwonienie, lecz estetyczne zachowanie, zatem *homo collector* ma ze swej istoty rys konserwatywny³⁶. Benjamin problematyzuje tę tezę, skoro jego kolekcja nie jest utrwaleniem, lecz „ocalającą destrukcją” przedmiotów; jeśli ma ona na celu zachowanie ich życia, to tylko poprzez zniszczenie jego dotychczasowych pozornych form. Kolekcjonerstwo ujawnia zatem u Benjamina swoje mesjańskie oblicze, mocno zakorzenione w gnostyckiej wierze, że zbawienie ma zawsze „destrukcyjny charakter”, a „odnowienie świata jest czymś więcej niż jego restauracją”³⁷. Reasumując, prawdziwy kolekcjoner „wyzwała przedmiot z jego uwikłań funkcjonalnych”³⁸, niszcząc zarówno logikę utowarowienia, jak i użytkowości, a równocześnie nie uśmierca rzeczy, lecz przeciwnie – ocala ją, przydając jej odrobinę autentyczności.

W chwili, gdy drugi ruch „szczęśliwej ręki” wydaje się przypieczętowany, do głosu dochodzi jednak znacząca krytyka praktyki zbierania. Hannah Arendt zauważa na przykład, że w logice kolekcjonerstwa na równi z potencjałem odtowarowienia i defunkcjonalizacji dóbr konsumpcyjnych kryje się możliwość wykorzystania ich jako lokaty wartości kapitałowej, a relacja posiadania, jaka łączy kolekcjonera z rzeczą, zdradza nieuchronnie perspektywę zysku³⁹. Susan Buck-Morss dodaje do tego, że „udomowienie” odtowarowionej rzeczy dokonuje się najczęściej drogą zawłaszczenia poprzez kupno, co replikuje i umacnia, a nie rozmontowuje logikę nabywania towarów. To, co w epoce kapitalizmu produkcyjnego miało być może potencjał subwersywny, w kapitalizmie konsumpcyjnym gładko wpisuje się w mechanizmy funkcjonowania rynku. Próżniactwo kolekcjonera, nazywane przez Benjamina „demonstracją przeciwko podziałowi pracy”⁴⁰ oraz jego mesjańskie zadanie auratyzacji rzeczy-towaru nie są już dziś, zdaniem Buck-Morss,

35 A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 156.

36 M. Sommer, *Zbieranie: Próba filozoficznego ujęcia*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2003, s. 44.

37 G. Scholem, *Judaizm: Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 171.

38 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 234.

39 H. Arendt, *Walter Benjamin 1892–1940*, tłum. A. Kopacki, Gdańsk 2007, s. 66.

40 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 473.

„ocalającą destrukcją”, lecz cynicznym mitotwórstwem⁴¹. Sceptyczna konstatacja Buck-Morss sprowadza się do tego, że każdy pozytywny projekt subwersji kapitalizmu konsumpcyjnego wychodzący z jego wnętrza zostanie przez niego przetrawiony i wydany, ulegnie w najlepszym razie neutralizacji, a w najgorszym (i najpewniejszym) zostanie przerobiony na jego modłę. Uwzględniając jej zastrzeżenia wobec praktyki kolekcjonerskiej, dysponujący „szczęśliwą ręką” melancholik-alegorysta nie chce jednak wyrazić zgody na stłumienie tłącej się nadal mesjańskiej iskry, wobec czego nie rezygnuje z kolejnego ruchu, a jedynie na moment go wstrzymuje, wypatrując alternatywy.

Potencjalny trop zdaje się podsuwać Jonathan Culler, który rozwija krytykę Buck-Morss, ale sugeruje równocześnie sposób jej przełamania. Culler argumentuje, że późnonowoczesny melancholik-mesjanista tym różni się od Benjaminowskiego kolekcjonera, że nie jest naiwny i wie, że przedmioty zaprogramowane na czasową używalność nie zmieniają nigdy statusu na trwałe – ich los jest przesądzony. Udomowienie wyrwanych z towarowej użytkowości rzeczy jest iluzją właśnie dlatego, że to wyrwanie nigdy nie odbywa się do końca, a siła mesjaniczna przegrywa tu z siłą mitu. To nie konsument-kolekcjoner udomawia przedmiot-towar, przywracając go do życia i nadając mu aurę, ale kondycja utowarowienia, która więzi przedmiot, „oddomawia” przestrzeń kolekcjonerską, czyniąc z niej przedsięwzięcie komercji, w którym na poły odtowarowiona rzecz może co najwyżej egzystować żalną kondycją życia-śmierci⁴². Intuicja tego wywodu kieruje nas na powrót ku gnostyckiej wizji świata, najtrafniej chyba wyrażonej przez Hölderlina⁴³, zgodnie z którą zbawienie jest zawsze pochodną upadku, a przed przycięciem musi nastąpić faza odrzucenia, zapośredniczająca każde nowe życie przez śmierć. Żaden byt upadły w świat mitu nie zdoła rzucić mu wyzwania, jeśli nie doświadczy na sobie potęgi Tanatosa, ale przegra również wtedy, gdy potędze tej ulegnie. Mesjańskie zadanie polega zatem na konfrontacji ze śmiercią, nie po to jednak, by umrzeć, lecz, jak to ujmuje Derrida, by „żyć dalej”⁴⁴. Do zbawienia rzeczy-towaru nie wystarczy wyrwanie jej z ciągu konsumpcji, skoro jest ona dla

41 S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge 1989, s. 38–40.

42 J. Culler, *Rubbish Theory*, w: tegoż, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*, Oxford 1998, s. 179.

43 „Gdzie niebezpieczeństwo / Tam i wybawienie”, zob. F. Hölderlin, *Patmos*, w: tegoż, *Co się ostaje, ustanawiają poeci: Wiersze wybrane*, tłum. A. Libera, Kraków 2003, s. 213.

44 J. Derrida, *Living On: Border Lines*, w: *Deconstruction and Criticism*, red. H. Bloom, New York 1979, s. 79–80.

niej pierwotnym kontekstem. Rzecz-towar musi najpierw upaść, zostać odarta z godności przez tych, którzy nadali jej kondycję utowarowienia; innymi słowy – musi zostać sprowadzona do poziomu odpadku, resztki, **śmiecia**. Widać zatem, że dopełniający ruch „szczęśliwej ręki” nie będzie należał do kolekcjonera, lecz do melancholika-śmieciarza⁴⁵.

Tak rozumiana praktyka śmieciarska wymaga zasadniczego przeorientowania funkcji, jaką w nowoczesności nadano składowaniu odpadów. Zygmunt Bauman przypomina, że usuwanie tego, co bezużyteczne, z pola widzenia warunkowało postęp świata nowoczesnego kapitalizmu i dlatego śmieciarze to jego „zapomniani bohaterowie”, którzy bez ostentacji, ale metodycznie czuwają, by granica między tym, co akceptowane i tym, co odrzucane, nie została naruszona⁴⁶. Takim cichym bohaterem mógłby stać się również śmieciarz-mesjanista, nie dlatego jednak, że utwierdza wbrew sobie granice kapitalistycznego mitu, lecz przeciwnie, dlatego, że świadomie je dekonstruuje; nie pozbywa się śmieci, lecz je ocala; nie ukrywa ich w zapomnieniu przed światem, lecz nieustannie przypomina o ich upadłej kondycji. Śmieci należy ocalić przede wszystkim dlatego, że świadczą o zbawiennym wybrakowaniu systemu, zaś utopia ich pełnej utylizacji oznaczałaby totalną funkcjonalizację i wykorzystanie zasobów do ostatka, a tym samym nieodwołalne domknięcie mitu. Równocześnie mesjaniczna praktyka śmieciarska jest gestem głęboko moralnym, który usiłuje nadać temu, co radykalnie nieróżnicowane, status pojedynczości, będący synonimem zbawienia. Śmieciarz-mesjanista dostrzega kalektwo wyrzuconego przedmiotu, brutalnie odtraconego i cierpiącego tym bardziej, im mocniej przekonano go niegdyś o jego wartości wymiennej⁴⁷. Dlatego właśnie wyciąga w stronę tego, co wypchnięte na margines, swoją „szczęśliwą rękę”, litując się nad losem tej cząstki materii, którą upodlono podwójnie: niewdzięcznie zwolniono ze służby kapitalistycznemu mitowi, choć przecież nigdy o tę służbę nie prosiła, pragnąc być od początku czymś zupełnie innym.

Wypatrywanie i troskliwe zbieranie upadłych iskier boskości na wysypisku kapitalizmu ma nie tylko wyraźny rys mesjański, ale i ciągle jeszcze tłący się potencjał subwersji mechanizmów rynkowych. Ten krótki moment, gdy odpady pozbawione są zarówno funkcji wymien-

45 Do figury śmieciarza w kontekście działalności mesjańskiej nawiązuje zresztą sam Benjamin (w recenzji *Die Angestellten* Siegfrieda Kracauera, zob. W. Benjamin, *S[iegfried] Kracauer, Die Angestellten. Aus dem Neuesten Deutschland*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main 1930).

46 Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 48.

47 S. Symotiuk, *Filozofia i genius loci*, Warszawa 1997, s. 84.

Mesjaniczna praktyka śmieciarska jest gestem głęboko moralnym, który usiłuje nadać temu, co radykalnie nieróżnicowane, status pojedynczości, będący synonimem zbawienia

nej towaru, jak i funkcji użytkowej przedmiotu posiadania, a równocześnie nie niosą z sobą – już i jeszcze – żadnej wartości ekonomicznej, jest ową gnostycką „furtką”, przez którą mogą się one wydostać z piekła mitu, zanim zostaną przez machinę rynkowego funkcjonalizmu poddane ostatecznej anihilacji lub, przeciwnie, reinkarnowane w procesie utylizacji do postaci kolejnego towaru uwięzionego w kapitalistycznym „wiecznym teraz”. Jest to być może jedyny „prześwit” w późnonowoczesnym kapitalizmie konsumpcji, zaprogramowanym na szybkie zużycie dóbr, a następnie ich przetwarzanie i powtórne wykorzystanie⁴⁸. Dlatego właśnie konieczna jest tu „szczęśliwa ręka” mesjańskiego śmieciarza, subtelna i chytra zarazem.

Podsumowując to, co w toku naszych rozważań powiedzieliśmy, można określić mesjańską praktykę śmieciarską jako działalność głęboko subwersywną, która nie prowadzi do zawłaszczenia rzeczy, lecz wyrывa je jedynie ze śmietniska kapitalizmu, nie łudząc przy tym, że mogą być czymś więcej niż resztką, ale właśnie w ten sposób uchylając szczelinę zbawienia i ofiarując namiastkę „domu”. „Niezniszczalność najwyższego życia we wszystkich rzeczach”, o której pisał Benjamin⁴⁹, ujawnia się ostatecznie dopiero po przejściu przez nie próby śmierci. Melancholijny śmieciarz-mesjanista ma zatem dla proszących o przygarnięcie i udomowienie rzeczy-towarów z przytoczonego na wstępie sloganu reklamowego dobrą i złą nowinę: dobra jest taka, że mają one ciągle szansę ich dostąpić, zła natomiast taka, że dopiero, gdy ich własny świat upodli je i odrzuci. Wszak, jak powtarza za całą tradycją gnostycką Benjamin, destrukcja nieuchronnie poprzedza zbawienie, a *exodus* z „domu niewoli” wymaga uprzedniego wygnania z raju.

48 Z. Bauman, *Razem, osobno*, tłum. T. Kunz, Kraków 2003, s. 140.

49 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 505.

PIOTR SAWCZYŃSKI – student filozofii i politologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Publikował m.in. w „Pressjach” i „Politei”. Interesuje się filozofią żydowską i problematyką podmiotowości politycznej.

Dane adresowe autora:

Piotr Sawczyński

Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ

ul. Jabłonowskich 5

31-114 Kraków

e-mail: piotr.sawczynski@gmail.com

Cytowanie:

P. Sawczyński, Mesjasz na wysypisku albo soteriologia śmiecia, „Praktyka Teoretyczna” nr3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/07.Sawczynski.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Piotr Sawczyński

Title: Messiah at the Landfill, or Soteriology of Garbage.

Summary: The paper attempts at interpreting the condition of contemporary consumer capitalism through the prism of messianic enterprise. The aim is to consider the possibility of subverting commoditization from the inside and to outline potential ways of doing this. The theoretical matrix of the paper are Walter Benjamin's works set in the tradition of Isaac Luria's kaballah, along with their further criticism. The final result of the paper should be the figure of a “messianic dustman” and explanation why it has been chosen as the subject of subverting capitalism.

Keywords: capitalism, messianism, kaballah, Walter Benjamin, Isaac Luria

klasy dzisiaj?



CHRIS HANN

Still an Awkward Class: Central European post-peasants at home and abroad in the era of neoliberalism

The paper builds on the author's intimate knowledge of Eastern European village life over four decades. Before, during, and after socialism, villagers ("peasants") have always been incorporated into wider structures, while at the same time challenging standard social science theories. Their greater ability to reproduce themselves "outside the market" is the basis of their distinctiveness; this corresponds to a persisting distinction between town and countryside and has implications for political mobilization. The paper develops binary comparisons at two levels: first, between capitalist and socialist paths of rural development; second, within the latter, between the productive symbiosis accomplished in socialist Hungary and the stagnation of non-collectivized Poland. Some of these latter contrasts have persisted in new forms in the era of EU membership. Finally, the author expresses some personal nostalgia for the days when rural community studies constituted the bedrock of ethnographic writing about this region.

Keywords: peasants, anthropology, households, globalization, agribusiness, migration, reproduction.

Introduction

One of the problems I have with the vast scholarly literature on “neo-liberalism” and “globalization” is that grassroots investigations of more remote, marginalized communities tend to be neglected. This applies with particular force in social anthropology, a discipline that has traditionally specialised in penetrating remote communities and uncovering realities that are not visible in the aggregate statistics which absorb the attention of other social scientists. The observation is also valid within Europe. Foreign anthropologists who carried out case-studies in more or less peripheral European villages after the Second World War always knew that these places could not be seen as microcosms, that they were part of larger societies; but there was a sense in which they remained at least partly autonomous; they constituted distinctive social worlds, with forms of hierarchy and legitimation differing from those found in the “modern” urban sector. Half a century later, in most parts of Europe, the proportion of the population living in the countryside has declined greatly and relatively few anthropologists spend a full year living in a face-to-face village community, as they once did. The traditions established by Bronisław Malinowski have been modified – watered down, one might say. Europeanists nowadays, like anthropologists in other regions, are likely to do their fieldwork at multiple sites. The action seems to be with migrant workers, the unemployed, urban social movements, the state, English-speaking NGO activists (“civil society”) – everywhere except in the countryside!

However, in Europe and world-wide huge numbers of people still reside in rural areas, most of them producing agricultural goods for their own subsistence as well as for the market. Large sections of urban populations continue to maintain rural links. Quite a few of these town-dwellers contrive somehow to produce significant income flows, including some of the food they consume, through mobilising rural household resources. The globalization of agribusiness has by no means eliminated older interdependencies between cash-cropping and subsistence-oriented production. A few anthropologists have sought to rethink the concept of the peasant, e.g. by investigating “post-peasant populism” in Central Europe¹ or by linking “post-peasant futures” to new theoretical agendas concerning identity and value on a global

1 Juraj Buzalka, *Nation and Religion: The politics of commemoration in South-East Poland* (Berlin: LIT, 2007).

scale.² Yet by and large socio-cultural anthropologists, who previously gravitated instinctively to the pre-industrial countryside, seem increasingly content to leave these futures to be investigated by rural sociologists, human geographers, political economists, and other specialists. This shift is conspicuous in Europe. The discipline that has traditionally specialised in studying the exotic “Other” no longer finds the European countryside very interesting. After almost half a century of the Common Agricultural Policy and a decade after the major eastern expansion of the European Union, the rural sector has surely been comprehensively modernised across most of the European continent. Perhaps the waning interest of social anthropologists is conclusive evidence of “the final phase”³ of European peasantry:⁴

In this short paper I want to consider the peasants of Central Europe in a long-term historical context in order to show why in my view the countryside should still be a location of empirical and theoretical interest to anthropologists and others. I use the term peasant deliberately. Older readers will recognize that my title is a play on the title of a classic study of Russian peasants by Teodor Shanin.⁵ This “awkward class” always posed a problem for Marxist theories because, although evidently dominated and exploited by rapacious elites, many smallholders in Russia and elsewhere nonetheless had secure rights and often full legal ownership of the land they tilled and of ancillary means

The discipline that has traditionally specialised in studying the exotic “Other” no longer finds the European countryside very interesting

2 Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in global perspective* (Boulder, Col.: Westview, 1996).

3 S. H. Franklin, *The European Peasantry: The final phase* (London: Methuen, 1969).

4 Two reviewers have questioned these introductory assertions, so perhaps I need to qualify them and be more precise. Obviously, I am suggesting a generalised view of the contributions of foreign anthropologists. Numerous important studies of rural Eastern Europe have been published since 1990 – but Gerald Creed, David Kideckel, Martha Lampland, Carol Nagengast, Frances Pine, and Katherine Verdery all draw heavily on their earlier community studies carried out in the socialist era. With few exceptions, the newcomers tend to gravitate to other locations and to avoid this genre. As for the “native ethnographers”, my impression is that they too have increasingly focused their attention elsewhere. A recent collection presenting “anthropological perspectives from home” does include some village studies, but these are outnumbered by contributions addressing multinational enterprises, the military, punk subculture, the gay-lesbian movement, and transnational migration (László Kürti and Peter Skalnik (eds), *Postsocialist Europe: Anthropological Perspectives from Home* (New York: Berghahn, 2009). I do not wish to decry the trend that is common to both the foreign and the native researchers, only to take note of the fact that the country receives less attention than used to be the case.

5 Teodor Shanin, *The Awkward Class: Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia 1910-1925* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

of production. I shall argue, drawing primarily on my own research in Hungary, that the dictatorship of the proletariat in the People's Democracies enjoyed a paradoxical success by increasing the importance of household commodity production in the countryside, which in turn was the key element in a significant redistribution of national income in favour of the former peasantry. I also suggest that, in the postsocialist years, the reversal of this massive shift is the key factor behind not only economic dislocation but also the political anger to be found in the rural sector.

The word peasant was already being called into question by the time I began research in 1970s Hungary. In the interdisciplinary "peasant studies" literature of the time, inspired by sociologists such as Shanin and Bogusław Gałęski⁶, many scholars preferred the term "post-peasant", while neo-Marxists opted for labels such as "petty commodity producer". I found out that in Hungary that the old term *paraszt* had emphatic negative connotations in the post-collectivization years.⁷ Villagers themselves preferred to use official categories such as *kistermelő* (small producer). To my surprise, when I went to Poland a few years later with a new research project, I found that the traditional Polish word for peasant, *chłop*, was still very much alive, albeit in tandem with a more official census category *rolnik*, which is generally translated into English as farmer. The socio-linguistic differences between these two socialist states evidently had something to do with the fact that, unlike Hungary, Poland had not implemented mass collectivisation. I found that family-farming, much of it still primarily oriented to meeting household subsistence needs, dominated the Polish countryside.⁸ I was also rather surprised to find that the peasants I lived with in the Beskid Hills had very little sympathy with the *Solidarity* movement, which erupted soon after I had begun my fieldwork. The alliance of intellectual "dissidents", blue-collar workers, and the Roman Catholic Church, about which I had read a great deal in Britain, did not impress my village interlocutors at all. To my surprise, even the Church was sometimes criticized, for anticlericalism ran deep; only the newly elevated Pope, formerly Archbishop Karol Wojtyła, was a genuinely unifying figure. I shall return to this point concerning political alliances at the end.

6 Bogusław Gałęski, *Basic Concepts of Rural Sociology* (Manchester: Manchester University Press, 1972).

7 Chris Hann, *Tázlár: a village in Hungary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

8 Chris Hann, *A Village Without Solidarity: Polish Peasants in Years of Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1985).

From peasants to farmers: questioning ideal-types of modernisation and neoliberalism

Before looking at Central Europe in greater detail, let me outline some of the stereotypes of the world-historical transformation known loosely as industrialisation, which began in North-West Europe a little more than two centuries ago. Western social theory has understandably emphasised the new factories and the stark contrast between the owners of capital and those who own nothing but their labour (power). The relationship between factory owners and their workers clearly differed from the archetypal relationship of a feudal estate. Even in Eastern Europe, serfdom was abolished in the course of the nineteenth century. Rural districts were still characterized by considerable inequalities, but the great estates of the past were generally on the wane by the beginning of the twentieth century. All over Europe, many villagers, not only dispossessed “rural proletarians” but also the children of poorer smallholders unable to establish viable economic units, left the countryside to seek work in the new factories. Millions migrated overseas, because opportunities were lacking at home. In some countries, notably some parts of Britain, a proletarian class emerged within the countryside, but this was the exception. More common was the situation in which most village households retained at least some access to the means of production. Over time, more successful households increased their capital stock (tractors, combine harvesters etc.). They expanded their acreage at the expense of the less successful, whose members eventually departed for the towns. The overall picture is one of gradual urbanization accompanying industrialization. The size of the agricultural population falls in line with the declining contribution of this sector to national income. Eventually, the rural population stabilizes. It may even increase in certain favourably located areas when urban elites start to relocate to villages to enjoy higher quality of life as daily commuters; in some rural areas there is the phenomenon of the *dacha* and the second home.

What makes these rural transformations problematic (“awkward”) for social theorists is the continued significance in many countries of the family as the key unit of production as well as consumption. Instead of exploiting the labour of dispossessed neighbours, the farmers of Western Europe expanded their capital equipment while continuing to rely on the labour of family and close kin, as in the traditional,

subsistence-oriented peasant household.⁹ Moreover, mitigating against the harsh Marxist language of exploitation we have also to recognise the persistence of traditional values and national heritage. The countryside has always been a fertile source for pastoral mythologizing of community.¹⁰ It is still sometimes suggested that Western farmers are not really concerned to maximize their profits. Rather, as stewards of family-owned land they are supposed to devote themselves to taking good care of the environment and to making it available as a consumption good for stressed urbanites.

So much for stereotypes of rural development in the capitalist West. The equivalent account of the socialist path to industrial modernity is necessarily different. The exodus from the over-populated countryside to the new industrial factories here takes place much more abruptly due to collectivization, which is commonly taken to be a much more comprehensive and dramatic intervention than any burst of enclosure in the West. In contrast to capitalist modernization, the socialist variant aspired to replicate industrial divisions of labour within the countryside. Especially in the form known as the State Farm (Russian: *sovkhos*; in Poland the PGR), but also in the more widespread collective or cooperative farm (*kolkhoz*; *spółdzielnia rolnicza*), complex new hierarchies were imposed. It generally took some time before the members of agricultural cooperatives came to enjoy wages and pensions comparable to those of urban factory workers. In the interim, they were remunerated according to “work points”, supplemented by the allocation of a “household plot” for subsistence gardening.

Compared with the more gradual nature of most capitalist development, the breakneck pace of socialist industrialization did not allow for the urban housing stock and associated infrastructure to keep pace with the expansion of the factories. The resulting “under urbanization”¹¹ meant that many of the new factory workers had little choice but to leave their families at home in villages. Both long-distance commuters and the “worker-peasants” who travelled to the factory on a daily basis continued to regard the village as their real home and to participate in agricultural work on a part-time basis. Rural-urban links persisted in Western countries as well. But they did so for longer period of time and

9 Alexander Chayanov, *The Theory of Peasant Economy* (Manchester: Manchester University Press, 1986).

10 See Gerald Creed's contributions to: Gerald R. Creed, (ed.) *The Seductions of Community. Emancipations, Oppressions, Quandaries* (Santa Fe: SAR Press, 2006).

11 Ivan Szelenyi, *Urban Inequalities under State Socialism* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

had more important consequences in socialist countries, partly because of the structural problems of under urbanisation, and partly thanks to the opportunities offered by socialist rural institutions, to which I shall turn in the next section.

It can be seen that that neither the capitalist nor the socialist path quite fits the ideal type according to which urban industrialization is characterised by the dispossession of smallholder producers in the countryside, a severance of rural-urban links and the dominance of wage-labour in both sectors. The distinctive, recalcitrant features of the countryside have not been eradicated in the decades of neoliberalism. Recent years have brought massive changes in the technologies and social relations of food production, as in all other sectors of the economy. All over the world, more and more peasants have been dispossessed through what has come to be known as “landgrabbing”; the power of multinational agribusiness is greater than it has ever been. However, smallholders remain a force to be reckoned with. For example China, the world’s most populous state, has implemented radical market-oriented reforms, leading hundreds of millions to seek better lives through work in the cities; but most of those migrants still have rights over land in their natal communities – they have *not* been dispossessed. In Europe, cut-throat competition characterises all markets including those for agricultural products. However, to a greater extent than in any other sector, market outcomes are mitigated by state policies, above all by the policies of the European Union. Capitalized family-farmers leave their fields fallow and their machines idle when it pays them to do so, due to the payment of EU subsidies. They keep their hedges neat and preserve the “cultural landscape” not because of an altruistic concern with aesthetic tastes of urban tourists, but because these activities, too, are subsidized by Brussels. In short, the world which the rural populations of postsocialist Central Europe joined when admitted to the EU in 2004 is, despite the prevailing ideology of neoliberalism, to a considerable degree a *non-market* world. But before exploring recent adaptations, I want to show how socialist modernization played out for the post-peasants of Hungary and Poland.

Collective farms which worked and peasant farms which did not

Comparisons between Hungary and Poland have always fascinated me. The two historic Christian kingdoms of Central Europe have enjoyed very different histories in recent centuries. Whereas the Polish state

It can be seen that that neither the capitalist nor the socialist path quite fits the ideal type according to which urban industrialization is characterised by the dispossession of smallholder producers in the countryside, a severance of rural-urban links and the dominance of wage-labour in both sectors

disappeared with the partitions of the late eighteenth century, Hungary rose to share imperial grandeur with Austria in the last half-century of the Habsburg Empire. The rebirth of the Polish state coincided with a national humiliation for Hungary, which lost most of its territory at the Treaty of Trianon (1920). In terms of their social structures, during the inter-war decades both states remained predominantly rural in character, with aristocratic and gentry elites still more prominent than representatives of the new industrial capitalism. The peasantry, comprising well over half the population, was commonly perceived as the most urgent socio-political issue. Attempts to ameliorate poverty through distributive land reform in the 1920s had little impact (as elsewhere in Eastern Europe). Following the Second World War, the peasants were still the most numerous social class, socially immobile and barely integrated into the entitlements of citizenship. Further measures of egalitarian land reform were again largely unsuccessful, because few of the newly established smallholders had the human or capital resources to manage viable family farms. The peasant parties were the strongest political forces in the last democratic elections, but they were eventually eliminated by communist parties that had a clear agenda to industrialize and to collectivize agriculture as rapidly as possible.

As a result of socialist policies the proportion of the rural population, and more precisely that of the agricultural labour force, began to decline from previous levels, though it fell more slowly than might have been expected according to Western precedents. After four decades of the People's Republics, agriculture's contribution to GDP was still relatively high in both Hungary and Poland: around 8%. However, statistical similarities concealed quite different paths of socialist modernization in the two states. I set out to understand these differences better through my fieldwork projects. The divergence began in 1956, a year of political crisis in both Hungary and Poland. Whereas the former recovered to complete mass collectivisation in the years 1959-1961, the Polish socialist authorities were never strong enough to implement such drastic measures. In contrast to Hungary, the *rolnictwo* sector remained dominated by smallholders, who owned the plots which they farmed; but I found that published statistics of ownership and production were an inadequate guide to what was really going on in the two countries.

Tázlár, the village which I studied in Hungary, was located on the Great Plain, 120 km south-east of Budapest. I chose this location because of its unusually flexible form of collective farming. Because of the scattered settlement pattern, it would have been economically irration-

In contrast to Hungary, the *rolnictwo* sector remained dominated by smallholders, who owned the plots which they farmed; but I found that published statistics of ownership and production were an inadequate guide to what was really going on in the two countries

al to obliterate farmhouses and their high-value vineyards and orchards in order to impose large-scale agriculture. In any case, the sandy soils of this region were unsuited for the production of cereals. The ideology dictated that some form of cooperative had to be created. Accordingly, a small collective sector was institutionalised, which expanded gradually over the years as segments of the peasantry moved away to the towns and new industrial jobs, allowing their land to become available for collective use. Most village households continued to farm their inherited family plots, an acreage much larger than the “household plot” allocated by cooperatives in other regions. Membership of the cooperative did not require work in the collective sector, and to a large extent the traditional rhythms of peasant life persisted. However, the cooperative provided essential assistance with inputs such as fertilizer and cheap feed for domestic animals. It also facilitated marketing, such that commodity production in the household sector expanded and came to exceed pre-socialist levels. Many of those active in producing commodities in their backyards had at least one household member who travelled to an industrial workplace: to one of the factories in nearby Kiskunhalas, or even as far afield as Csepel on the outskirts of Budapest. The former allowed for daily commuting, whereas the latter implied less frequent returns to the village. The outcome was that, by the mid-1970s when I went there, Tázlár had a dynamic household sector. This exemplified not the superiority of the peasant family vis-à-vis the cooperative, but the successful symbiosis of collective farming in Hungary generally. This was based in most communities (though not in Tázlár, due to the local specificities) on the “household plot”.¹²

This version of “market socialism” allowed considerable continuity with the old peasant economy. At the same time it enabled a great improvement in rural living standards, most visible in the modernization of the housing stock. Here, too, there was a symbiosis between public and private: the local state initiated electrification, piped water and general infrastructural improvements, while residents themselves took responsibility for improving their accommodation, e.g. relocating to the village centre and installing modern bathrooms and kitchens. Some built separate houses for their children. As a result, the historic “civilizational” gap between countryside and town narrowed, especially after the members of agricultural cooperatives began to receive pensions comparable to those paid to industrial workers. Some urban

12 Nigel Swain, *Collective Farms Which Work?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

residents were envious of the opportunities for accumulation that were available in small-scale farming; they too engaged in small-scale farming in their spare time, either in “auxiliary plots” close to the city or in their natal village, if this was not too far away. It has been estimated that household-based production was responsible for up to half of Hungary’s total agricultural output in the last decades of socialism. These products were highly competitive on international markets and brought in significant amounts of hard currency. During this period, about 60% of all Hungarian households were involved in some form of farming; about one third of these restricted their work to self-provisioning, while the remaining two thirds, i.e. 40% of all Hungarian households, produced agricultural commodities for sale on the market.¹³ Agriculture’s share in GDP and the size of the rural population both declined, as was to be expected in the course of industrialization. However, in comparison with most Western countries, the declines were gradual, because so many industrial workers still lived in the countryside and engaged in agricultural activities, for subsistence but also for the market.

I chose to work in Poland because the northern neighbour presented so many striking contrasts to Hungary.¹⁴ Following the failure to collectivize, socialist policies to privilege heavy industry and inhibit private enterprise in all sectors brought stagnation to the countryside. Limited measures to encourage “agricultural circles” and later (under Edward Gierek in the 1970s) to modernise the agrarian structure by promoting “specialist” farmers did little to improve productivity or to ensure the supply of food to an expanding urban population. Due to under-urbanization, worker-peasants were just as conspicuous as in Hungary¹⁵; but unlike Hungary, there were few spinoffs in terms of agricultural commodities. It always seemed to me that these elemental market shortages, in comparison to the abundant provisions available in Hungary, played a major role in successive political explosions in Poland, hastening the eventual collapse of the socialist political economy. However, in spite of low levels of production for the market, some accumulation was possible in the Polish countryside. Socialist ideology

13 István Harcsa and Imre Kovách, “Farmerek és mezőgazdasági vállalkozók,” in *Társadalmi riport*, ed. Rudolf Andorka, Tamás Kolosi and György Vukovich (Budapest: TARKI, Századvég, 1996), 104.

14 Chris Hann, “Rural social change in Hungary and Poland,” *Cambridge Anthropology* 6 (1-2) (1980): 142-60.

15 George Kolankiewicz, “The New “Awkward Class”: The Peasant-Worker in Poland,” *Sociologia Ruralis* 20 (1-2) (1980): 28-43.

inhibited private investment in production but it was more tolerant in the sphere of consumption: millions of peasants therefore invested what cash they earned (or the remittances they received from the USA) in new housing. Far from being dispossessed, they made long-term investments in their village homes, endowing their children by adding another story or erecting a new dwelling, since the housing market in the city was effectively closed to them. This resembled what their Hungarian counterparts were doing, but the circumstances were very different, since in Poland there were few synergies with the local state.

The bad news for Polish consumers and economic planners was in some ways marvellous for the foreign anthropologist, who could find a splendid laboratory for investigating peasant traditions first documented in the era of the partitions. Serendipity led me to the Lower Beskids (adjacent to the fuzzy boundary with Bieszczady), to a community called Wisłok Wielki, close to the Slovakian border. This settlement had an ethnic and religious history that diverged greatly from the mainstream, even within the region of Galicia, to which this region had belonged in the partition era. It was also untypical in that its remoteness rendered daily commuting to industrial jobs difficult (although some residents in the 1970s did travel to work at the socialist sawmills in Rzepedź; in previous decades they had migrated as far as Silesia to work in the mines). Despite these specificities, I argued that the ways in which the Polish colonists of this section of the Carpathians had recreated peasant economy since the 1950s bore faithful witness to the general contradictions of socialist rural political economy in Poland.¹⁶ In many respects, such as the importance of the Roman Catholic parish, the world documented by Thomas and Znaniecki¹⁷ had not been fundamentally disturbed. As everywhere in Poland, but especially in the more remote areas of the east, the majority of farms were small and poorly capitalized. There was a state farm and a large state forestry undertaking in the region, but there was no fruitful symbiosis of the kind that had evolved in Hungarian socialism. The inhabitants of Wisłok Wielki were hardly integrated into the national society. Both geographical mobility (in terms of rural-urban migration) and social mobility (e.g. via access to higher education) were significantly lower in Poland, compared to the Hungarian countryside. However, a few villagers were constructing large modern houses, some even

16 Hann, *A Village Without Solidarity*.

17 William I. Thomas and Florian W. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1918-19).

Hungary had embarked on a rather successful socialist modernization of its quasi-feudal social structure, whereas in Poland, in the absence of a strong socialist sector, the ensuing stagnation of agriculture was disastrous for all concerned – except for the visiting anthropologist, curious about the persistence of “tradition”

before they had acquired a tractor. Generally, the proportion of the population living in the countryside and engaging in agriculture was even higher than in Hungary and among the highest in Europe; but in comparison with Hungary, productivity was low. Polish households had retained stronger property rights, at least superficially. They owned slightly more productive capital (tractors etc.) than their Hungarian counterparts. I nonetheless concluded that Hungary had embarked on a rather successful socialist modernization of its quasi-feudal social structure, whereas in Poland, in the absence of a strong socialist sector, the ensuing stagnation of agriculture was disastrous for all concerned – except for the visiting anthropologist, curious about the persistence of “tradition”.

After socialism: agribusiness and marginalisation

The last two decades have brought great changes to both Hungary and Poland. There has been a certain convergence after the very different policies pursued under socialism, but it is also possible to detect new differences. In Poland, neoliberalism in the form of “shock therapy” had less initial impact on the countryside than it had on the industrial sector (with the exception of the terrain farmed by cooperatives and PGRs). The Hungarian success story in agriculture came to a sudden end with the loss of important markets in other countries of the ex-Soviet bloc, and above all with the measures to decollectivize land and break up collective farms. Flexible forms of collective in the region of my fieldwork experienced much the same fate as other regions. A small minority benefited, in particular former officials of the collective farms (“green barons”) who were well placed to acquire land as private property and build up farms that would be viable in new conditions.¹⁸ The majority of households which had successfully produced agricultural commodities in the framework of socialist policies lacked the capital to develop in this way; sharp processes of differentiation ensued in which “farms with peasant characteristics” (*paraszti jellegű gazdaságok*) dominated.¹⁹ Similar processes took place in Poland. They unfolded with particular clarity in terms of class formation through the privatisa-

18 For an overview of these developments throughout Central and Eastern Europe) see: Nigel Swain, *Green Barons, Force-of-Circumstance Entrepreneurs, Impotent Mayors. Rural Change in the Early Years of Post-Socialist Capitalist Democracy* (Budapest: Central European University Press, 2013).

19 Harcsa and Kovách, “Farmerek es mezőgazdasági vállalkozók,” 120.

tion of cooperatives and PGRs.²⁰ In both countries, the strengthening of an embryonic elite capable of practising capitalist agribusiness and competing on Western markets was accompanied by the emergence of a much larger group of persons and households who felt themselves marginalized in the new divisions of labour and in effect pushed (back) into the condition of the peasant. Institutional transformations and changes in the statistical classifications, including recognition for the first time of the rural unemployed, make comparisons with the socialist era difficult. But it is clear that in both countries the numbers of persons working in agriculture declined, and agriculture's contribution to the national economy fell sharply.²¹

A decline in the agricultural labour force and in the contribution of agriculture to GDP does not necessarily mean a decline in rural population. The chaos of the postsocialist decades has induced significant migration from town to countryside, reversing the familiar trend of modernisation under both capitalism and socialism. In Poland, the overall share of rural population continued to rise after its entry into the EU. However, the national figure of almost 39% disguises considerable regional variation. In the south-east, where I carried out my fieldwork, the proportion is almost 60%, whereas in Silesia it is only just above 20%. Within each province, significant migration has taken place to periurban villages that provide commuting access to major cities. Although tourism may compensate in certain locations, in general the more remote settlements have continued to stagnate.

20 Michał Buchowski, "Property relations, class, and labour in rural Poland" in *Postsocialist Europe*, ed. Kürti and Skalnik, 51-75.

21 According to Halamska (Maria Halamska, "The Polish Countryside in the Process of Transformation, 1989-2009," *Polish Sociological Review* 1 (173) (2011): 39-43), the share of agriculture in Poland's GNP fell from 7.2% in 1992 to 3.1% in 2002, before stabilizing at around 4% after Poland joined the European Union (2004). In Hungary the share has fallen steadily to reach a record low of 3.1% in 2012. Measuring 'deagrarianization' is complicated. In Poland it is still the case that almost one third of the working population contributes *something* to farm production, while 7.2% "glean the majority of their income from current work in agriculture" (Halamska, "The Polish Countryside in the Process of Transformation, 1989-2009," 40). These figures are considerably higher than EU averages and can be attributed to Poland's conspicuous failure to modernize agriculture in the socialist decades. As for Hungary, official figures indicate a decline in the agricultural labour force from 15.5% of the total in 1990 to just 5.5% in 2001 (Központi Statisztikai Hivatal, *Népszámlálás 2001*, Vol. 28 *A mezőgazdasági tevékenység jelentősége a foglalkoztatásban* (Budapest: KSH 2005)). However, these figures do not include those whose main occupation is outside agriculture or who are unemployed, but who still undertake some agricultural work "part time".

Maria Halamska, after drawing attention to these trends, analyses “the development of a new model of agriculture” in Poland²². On the one hand, the number of tiny farms is decreasing. EU subsidies have improved the situation of full-time family farmers, some of whom began to invest in their farms when designated “specialists” in the 1970s. The overall trajectory of those in this group suggests resemblances to the capitalized farmers of other European countries. On the other hand, Poland continues to have a much larger number of subsistence-oriented, “quasi-peasant” farms than any other country in Europe. It seems that more than 40% of farming households “produce only for the farmers’ own needs”.²³ They are able to detach themselves from the market in this way because one or more members of the household draw income from outside agriculture. In the postsocialist decades, older patterns of the worker-peasant or *pluriactivité* have taken new forms. In addition to allowing access to Brussels farming subsidies, EU membership also opened up Western European labour markets to rural migrants from Central Europe. The response has been staggering. Stereotypes of the “Polish plumber” in Britain are well founded: for example, swathes of the informal economy in one area of North London that I happen to know personally are dominated by young men from the Zamość region. Relationships between these migrants and their families at home are not so different from those analyzed by Thomas and Znaniecki a century ago.²⁴ The remittances they send enable relatives at home to keep going *outside* the market. According to a pure market logic, they might be expected to sell up and move out, thus permitting a smaller rural population and a more rational pattern of mechanized farming. But the opening of transnational labour markets enables households to avoid this step – and thereby to hold on to a measure of continuity with the self-sufficient peasant economy of old.

22 Halamska, “The Polish Countryside in the Process of Transformation, 1989-2009”, 43-47.

23 Ibid., 45.

24 As in the past, migrants regularly distort the census figures. It is likely that a part or even the entirety of the increase in the rural population would disappear with a closer focus on *actual* residence. Even if registered for some purposes in London, many “Polish plumbers” do not deregister in their natal villages. I have not returned to Wisłok Wielki since a brief visit in 2005, when the main change I noticed was the establishment of a new Roman Catholic parish with a resident priest. I was told that production and the agrarian structure had not changed significantly in recent years, and that embryonic touristic development did not begin to compensate for the loss of jobs at the socialist sawmill in Rzepedź.

Similar dualism seems to be developing in at least some regions of Hungary. However, due to the rationalization which took place in the collectivized decades and the way in which decollectivization was implemented (pre-socialist boundaries were not respected rigorously, which led to extremely inefficient fragmentation of ownership in countries such as Bulgaria and Romania), the lingering “peasant” sector is nowadays smaller in Hungary. Traditional peasant ideals of self-sufficiency at the level of the household were undermined by the symbiosis with socialist cooperatives, though ironically, as we have seen, this interaction led to an extraordinary increase in the proportion of final agricultural output that was formally attributed to small-scale producers (households). Since the demise of that socialist synthesis, many Hungarian villagers have simply given up small-scale agriculture altogether. The long-term decline in the size of the rural population was reversed in the 1990s, as in Poland, but in contrast to Poland the decline has resumed in the last decade. The present figure is just over 30%. Village residents are demoralized but, as in Poland, given the investments they made in their homes in the socialist era, they have no incentive to move to towns. Many own small, non-viable estates, which if they are lucky they can rent out to a new private farmer. These landowners typically withdraw then from production altogether, even from subsistence production on their remaining garden plots. As Bea Vidacs has shown (forthcoming), many villagers have given up the traditional ritual of pig-sticking, because it is cheaper to buy meat at the local branch of a German-owned supermarket (*Lidl* or *Pennymarket*). The observer might say that Hungarian villagers have entered a new stage of modernity, compared to the decades of late socialism, because they expend less energy on dirty, demanding, labour-intensive tasks and have more free time to watch television or play cards in the Culture House. However, many feel nostalgia for the socialist decades, in which they worked incredibly hard, but enjoyed the fruits of this labour (in terms of consumer goods, above all housing) in ways not open to them today. The levels of international migration appear to be lower in Hungary (not only is Hungary a much smaller country but fertility levels have been historically low in comparison to rural Poland). The rural unemployed have also benefited since 2010 from a nationwide employment creation scheme.²⁵ Nevertheless, it is not difficult to un-

25 Alexandra Szöke, *Rescaling States – Rescaling Insecurities. Rural citizenship at the edge of the Hungarian state*. (Doctoral Dissertation, Central European University, Budapest 2012).

derstand why, especially among disaffected rural youth with no prospects of emulating the achievements of their parents and grandparents, support for extreme nationalist parties and anti-Roma and anti-Jewish sentiment are widespread in Hungary today.

On the basis of these brief illustrations we can see that the Central European countryside is certainly not immune to wider forces of globalization and neoliberalism: supermarket penetration as well as new migration options and EU subsidies to farmers have all had an impact, in Poland as well as in Hungary. The details continue to vary as a consequence of different histories. I argue that the history of the socialist decades was decisive in shaping present patterns in both countries. The reactionary political currents which are particularly virulent in rural Hungary today are surely related to the sudden decline of the rural-agricultural sector after 1990. In this respect, as in many others, Polish rural sector shows greater *continuity*. However, we should not forget that both relative and absolute poverty indicators for the rural sector remain roughly twice as high as urban levels.²⁶

Conclusion

Poland remains a *locus classicus* for the study of that vast group classified by Teodor Shanin as the “awkward class”, because its peasants have never been easy to accommodate in the standard classifications of modern social theory. The sheer size of this population suggests that we should pay serious attention to it, both in Poland and abroad. This agenda was first tackled a century ago in the pioneering work of Thomas and Znaniecki²⁷. Of course, the situation is different today. It might be argued that peasantry has lost much of its historical distinctiveness, that other social classes have become equally “awkward” as they improvise pluralist strategies of survival to reproduce themselves in postsocialist variants of neoliberalism, irrespective of whether they live in towns or in the countryside. But the possibilities to accomplish this social reproduction via “self-sufficiency” remain very different in the countryside; in most of eastern Europe, the historic gulf between town and countryside has still not been bridged to the extent it has as a result of the more gradual, long-term evolution of the rural sector in north-west Europe.

26 Halamska, “The Polish Countryside in the Process of Transformation, 1989–2009,” 51. I have not been able to trace a comparable figure for Hungary, but I suspect it would be similar.

27 Thomas and Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*.

The legacy of socialism without mass collectivisation continues to make Polish case quite different from that of neighbouring states. In Hungary, the era of neoliberalism has brought a sharp decline in the position of farmers and the standard of living of the rural population, vis-à-vis the *urbanus* population. In Poland, by contrast, neoliberalism has arguably helped the rural sector as a whole to overcome at least some of the consequences of backwardness and isolation that persisted under socialism. This is evident in improved pension provisions for farmers, and in the narrowing of the gap between rural and urban fertility rates. At the same time, the present transnational constellations continue to facilitate the persistence of large numbers of households, especially in “Poland B”, i.e. the less developed eastern provinces, which operate according to the rhythms of the peasant economy of old rather than the agribusinesses of the twenty-first century. The countryside remains poor, in relative and in absolute terms. Compared to most Western states, the rural population is large in both Poland and Hungary – much larger than warranted, an economist might say, for an efficient agricultural sector. One conspicuous result of the socialist era, when households in both countries found it easier to invest in consumption than in productive machines, is a large stock of improved housing in the countryside, often scattered outside village centres. This provides millions, including transnational migrants, with an anchor or refuge from the constraints of neoliberal capitalism. One should not begrudge these post-peasants their refuge, but nor should one confuse them with the gentrified village residents of the Home Counties, who commute to London by suburban train. It is necessary to look behind the statistics to see the huge differences which prevail within Europe and which now contribute to the reproduction of its transnational class structures. In combination with the fragmented ownership structure, the post-peasants who remain, as Maria Halamska puts it, “outside the market” in their villages are a major long-term hindrance to the emergence of a more efficient agrarian structure, as they were under socialism; they are clearly “inside” the world of neoliberal European capitalism.

Finally, I want to recall the political configuration of the late socialist era in the hope that lessons can be learned. I take it for granted that young Poles who criticise neoliberalism today and engage creatively in *Alterglobalisation* movements of any kind are not so different in motivation from those of my generation who, disillusioned after 1968, were attracted by the oppositional stance of Adam Michnik, Jacek Kuroń and others, and followed every whimsical statement phrased by Leszek

The legacy of socialism without mass collectivisation continues to make Polish case quite different from that of neighbouring states. In Hungary, the era of neoliberalism has brought a sharp decline in the position of farmers and the standard of living of the rural population, vis-à-vis the *urbanus* population

Kołodkowski in his Oxford exile. The British communist historian E. P. Thompson famously tried to enlist Kołodkowski for a critique of capitalist society on a pan-European level. The Polish philosopher, despite his impressive oppositional credentials, rejected this invitation to supranational cooperation, and went on to make it clear in his writings that he no longer saw any emancipatory potential in Marxism. The entire red *Bildungsbürgertum*, as the Warsaw milieu around Michnik has been aptly described by Agnes Anna Arndt,²⁸ opted in the end to wage a *national* struggle against the authorities of the People's Republic. There was no attempt to forge international alliances, not even with similar dissidents of red origins in neighbouring socialist states such as Hungary. To an outsider such as me, it seems that two decades after the “shock therapy” applied by Leszek Balcerowicz, both workers and peasants continue to pay high price for the revolution to which Polish intellectuals made such important contributions. One can only hope that the current generation of young idealists, incensed by the unfairness of neoliberal capitalism, will not repeat the betrayal of those earlier intellectuals, incensed by the repressions of Marxist-Leninist socialism. In retrospect, the villagers in Wiśłok were quite right to be cynical about the *Solidarity* movement in 1980-1. Although its articulate leaders claimed to be speaking for the entire nation, it is clear in retrospect that the largest constituencies lost out, both in town and countryside.

Acknowledgments

I thank Mihály Sárkány (Budapest), Rafał Smoczyński (Warsaw) and Mikołaj Szoltysek (Rostock) for their help in tracing numbers to support the arguments made in this contribution (beyond those readily available in the internet). They are not responsible for the use I have made of them in a contribution that is obviously highly personal and shaped more by personal experiences in the field over many years than by aggregate statistics. Thanks also to the journal's reviewers.

28 Agnes Anna Arndt, *Rote Bürger. Eine Milieu- und Beziehungsgeschichte linker Dissidenz in Polen (1956-1976)* (Doctoral Dissertation, Freie Universität, Berlin 2012).

References

- Arndt, Agnes Anna 2012 *Rote Bürger. Eine Milieu- und Beziehungsgeschichte linker Dissidenz in Polen (1956-1976)*. Doctoral Dissertation, Freie Universität, Berlin.
- Buchowski, Michał 2009 "Property relations, class, and labour in rural Poland" in László Kürti and Peter Skalnik (eds), *Postsocialist Europe. Anthropological Perspectives from Home*. Pp. 51-75. New York: Berghahn.
- Buzalka, Juraj 2007 *Nation and Religion. The politics of commemoration in South-East Poland*. Berlin: LIT.
- Chayanov, Alexander 1986 *The Theory of Peasant Economy*. Manchester: Manchester University Press.
- Creed, Gerald R. (ed.) 2006 *The Seductions of Community. Emancipations, Oppressions, Quandaries*. Santa Fe: SAR Press.
- Franklin, S. H. 1969 *The European Peasantry. The final phase*. London: Methuen.
- Gałęski, Bogusław 1972 *Basic Concepts of Rural Sociology*. Manchester: Manchester University Press.
- Halamska, Maria. 2011. "The Polish Countryside in the Process of Transformation, 1989-2009". *Polish Sociological Review* 1 (173): 35-54.
- Hann, Chris. 1980a. "Rural social change in Hungary and Poland". *Cambridge Anthropology* 6 (1-2): 142-60.
- 1980b *Tázlár: a village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press.
1985. *A Village Without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Harcza, István and Imre Kovách 1996 "Farmerek es mezőgazdasági vállalkozók" in Rudolf Andorka, Tamás Kolosi and György Vukovich (eds), *Társadalmi riport 1996*. Pp. 104-34. Budapest: TARKI, Századvég.
- Kearney, Michael 1996 *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in global perspective*. Boulder, Col.: Westview.
- Kolankiewicz, George. 1980. "The New "Awkward Class": The Peasant-Worker in Poland". *Sociologia Ruralis* 20 (1-2): 28-43.
- Központi Statisztikai Hivatal, 2005 *Népszámlálás 2001, Vol. 28 A mezőgazdasági tevékenység jelentősége a foglalkoztatásban*. Budapest: KSH.
- Kürti, László and Peter Skalnik (eds), *Postsocialist Europe. Anthropological Perspectives from Home*. New York: Berghahn.
- Shanin, Teodor. 1972. *The Awkward Class: Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia 1910-1925*. Oxford: Clarendon Press.
- Swain, Nigel. 1985. *Collective Farms Which Work?* Cambridge: Cambridge University Press.

2013 *Green Barons, Force-of-Circumstance Entrepreneurs, Impotent Mayors. Rural Change in the Early Years of Post-Socialist Capitalist Democracy*. Budapest: Central European University Press.

Szelenyi, Ivan 1983 *Urban Inequalities under State Socialism*. Oxford: Oxford University Press.

Szőke, Alexandra 2012 *Rescaling States – Rescaling Insecurities. Rural citizenship at the edge of the Hungarian state*. (Doctoral Dissertation, Central European University, Budapest).

Thomas, William I. and Florian W. Znaniecki. 1918-19. *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Vidacs, Bea Forthcoming “The Ideal of Self-Sufficiency and the Reality of Dependence: a Hungarian Case,” In Stephen Gudeman and Chris Hann (eds), *Oikos and Market: Explorations of Self-Sufficiency after Socialism*. New York: Berghahn.

CHRIS HANN (1953) – director of the Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), former Professor of Social Anthropology at the University of Kent between 1992 and 1999. Editor of the *European Journal of Sociology*, a Fellow of the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, and Honorary Professor at the Martin Luther University, Halle-Wittenberg, and at the University of Leipzig. Most important books: *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique* (2011, with Keith Hart), *Not the Horse We Wanted! Postsocialism, Neoliberalism and Eurasia* (2006), *Teach Yourself Social Anthropology* (2000).

CHRIS HANN (1953) – dyrektor Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle (Saale), profesor antropologii społecznej na Uniwersytecie w Kent w latach 1992-1999. Redaktor *European Journal of Sociology*, członek Berlińsko-Brandenburskiej Akademii Nauk, profesor honorowy Uniwersytetu Marcina Lutra w Halle i Wittenberdze oraz Uniwersytetu w Lipsku. Najważniejsze książki: *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique* (2011, wraz z Keith Hart), *Not the Horse We Wanted! Postsocialism, Neoliberalism and Eurasia* (2006), *Teach Yourself Social Anthropology* (2000; polskie tłumaczenie – *Antropologia społeczna*, Kraków 2008).

Address data:

Chris Hann

Max Planck Institute for Social Anthropology

PO Box 11 03 51

06017 Halle (Saale), Germany

e-mail: hann@eth.mpg.de

Citation: Ch. Hann, Still an Awkward Class: Central European post-peasants at home and abroad in the era of neoliberalism, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/08.Hann.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Autor: Chris Hann

Tytuł: Ciągłe niewygodna klasa. Środkowo-europejscy post-chłopi w kraju i za granicą w dobie neoliberalizmu

Abstrakt: Artykuł oparty jest na posiadanej przez autora pogłębionej wiedzy dotyczącej wschodnioeuropejskiego życia wiejskiego w ostatnich czterech dekadach. Przed socjalizmem, a także w jego trakcie i po nim mieszkańców wsi („chłopi”) zawsze włączano w obręb szerszych struktur, stanowiąc wyzwanie dla klasycznych teorii z zakresu nauk społecznych. Podstawę ich odrębności stanowi większa zdolność do samoreprodukcji

„poza rynkiem”, co odpowiada utrzymującemu się podziałowi na miasto i wieś oraz niesie konsekwencje dla mobilizacji politycznej. W artykule rozwinięte zostają dwuele-mentowe porównania: pierwsze, między kapitalistycznymi i socjalistycznymi dro-gami rozwoju obszarów wiejskich, oraz drugie, w obrębie tego ostatniego pomiędzy produktywną symbiozą dokonaną w socjalistycznych Węgrzech i stagnacją nieskole-ktywizowanej Polski. Niektóre z przeciwieństw między tymi ostatnimi utrzymały się w nowych formach w okresie członkostwa w Unii Europejskiej. Wreszcie, autor wyraża osobistą nostalgię za czasami, w których badania na wspólnotami wiejskimi stanowiły fundament etnograficznego opisu tego regionu.

Słowa kluczowe: chłopci, antropologia, gospodarstwa domowe, globalizacja, agro-biznes, migracja, reprodukcja

NEIL SMITH

Co się stało z klasą?¹

Chociaż problem klas społecznych przyczynił się znacząco do wyłonienia się teorii społecznej w geografii w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, to przestał ostatnio funkcjonować jako pryzmat, przez który spogląda się na kwestie społecznej konstrukcji przestrzeni, miejsca oraz natury. Przyczyny odejścia od perspektywy klasowej leżą po części we wzroście alternatywnego politycznego spojrzenia na tożsamość, przekierowującego politykę nie w stronę ekonomii, a raczej kultury. Biorą się one także z osłabienia marksizmu pod koniec dwudziestego wieku. Przyczyniły się do tego również pozornie bezklasowa polityka, która wyłoniła się z niektórych ruchów lat sześćdziesiątych, jak i niezwykle potężne reakcje przeciwko owym ruchom. Opór ten jednak ustąpił, a my znaleźliśmy się bez wysublimowanego języka klasy dokładnie wtedy, gdy ze zdwojoną siłą potwierdza ona swoje znaczenie. Od ekonomicznego boomu, poprzez kryzys

1 Źródło oryginału: N. Smith, *What happened to class?*, "Environment and Planning A" 2000, vol. 32, no. 6, pp. 1011-1032 (Pion Ltd, London, www.pion.co.uk, www.envplan.com). Dziękujemy wydawnictwu za zgodę na publikację artykułu (przyp. tłum.).

lat 1997–1999 i kolejny boom w Azji, do utwierdzenia pozycji klasowych w Meksyku i Europie Wschodniej czy też dramatycznego formowania się klas w postkolonialnej Afryce Południowej (nie wspominając już o Wielkiej Brytanii Blaira czy Stanach Zjednoczonych Clintona), klasa przedstawia sobą kluczowy, polityczny wymiar różnic społecznych. Multikulturalizm zaczyna jawić się jako usprawiedliwienie kapitalistycznej „różnorodności”, podczas gdy w kręgach akademickich polityka jest coraz częściej utożsamiana ze wspólnym, liberalnym mianownikiem moralności. Prezentowane tu stanowisko nie jest ograniczonym apelem o powrót do klasy, ale raczej twierdzeniem, że musimy znaleźć sposób na ponowne włączenie zagadnienia klasy do problematyki tożsamości i polityki kulturowej. To one, z bardzo słusznych powodów, nieprzypadkowo stanowiły pierwszoplanowe kwestie polityki ostatnich lat.

Słowa kluczowe: klasa, marksizm, polityka tożsamości, studia kulturowe, multikulturalizm

Amerykańska reklama telewizyjna z 1998 roku przedstawiała grupę fajnych nastolatków w stylowych, luźnych dżinsach, t-shirtach i bezrękawkach wałęsających się, w bardzo cielesny sposób, po obskurnych zaułkach wielkiego miasta. W jej tle usłyszeć mogliśmy rap, a celowo zagadkowy 15-sekundowy spot wpisywał się w serię „uświadamiających reklam społecznych”, łączących globalną markę firmy ubraniowej z głęboką społeczną i polityczną treścią. Przesłaniem tym była różnorodność: azjatyckie i czarne dzieciaki, biali i Latynosi, mężczyźni i kobiety. Utrzymany w stylu *modern noir*, czarno-biały w zwyczajowo wielokolorowym medium, z ruchem wyrażonym poprzez dziesiątki tysięcy odcieni szarości. W kontraście ze zmysłową cielesnością, ekran pulsuje – w stylu Barbary Kruger – wielkimi słowami: „RASA”, „GENDER”, „ETNICZNOŚĆ”. Mimochodem oczekiwałem głosu zza kadru, dostarczającego widzowi nieco oklepanego multikulturalizmu, mówiącego o respektowaniu różnorodności – ale na próżno. W zamian nastąpiło jeszcze więcej ostrego rapu o RÓŻNICY, narazonej na sprzeczne odczytania. Różnica powinna być respektowana, a nawet celebrowana – to było jasne – ale czy była to różnica równych, czy nierównych? Czy była to różnica zaangażowanego politycznie aktywizmu, wyrażanego przez największe ruchy sprawiedliwości społecznej? Ostentacyjny taniec na ulicach czynił to nawet całkiem możliwym do przyjęcia. A może było to świętowanie różnicy, która po prostu *zakładała* równość wzdłuż ostro zarysowanych „tożsamościowych” [*identitarian*] granic? Równości jako filozoficznie danej, a zatem oderwanej od wszelkich walk społecznych, które mogą osiągać lub chronić równości i praw? Różnica jako separacja – w znaczeniu: oddzieleni, ale równi? Równie prawdopodobny, choć mniej strawny – z uwagi na umyślny wybór stylizowanych i rzekomo reprezentatywnych tożsamości społecznych – był w tym wypadku esencjalizm. Reklama nie była wezwaniem do antyrasistowskich czy feministycznych akcji ulicznych, chociaż mogła sugerować takie odczytanie. Nie wspominała również o żadnej orientacji seksualnej. W zamian kategorie rasowego, płciowego i etnicznego zróżnicowania podniesiono do rangi ontologicznych i przedstawiono jako mocne, komercyjne i symboliczne towary.

Zareagowałem na tę reklamę w trójnasób. Najpierw stłumioną i zaskakującą dumą, że w jakiś sposób kategoriom pochodzącym z naszych akademickich debat dla wtajemniczonych nadano szybko istotną rolę publiczną. Naukowcy rzeczywiście robią różnicę – rozmyślałem z zadowoleniem. Moja druga reakcja była mniej radosna i doskonale podsumowuje ją tytuł niniejszego artykułu: co się stało z klasą? Wygląda na to, że klasa była wielką niewyraźną „różnicą” w tej globalnej,

komercyjnej projekcji fajnych ciuchów. Po chwili refleksji wydawało mi się równie jasne, że klasa została w nią jednak wpleciona. Scenerię reklamy stanowiło ubogie sąsiedztwo klasy robotniczej, w kontraście do ubrań, które epatowały obietnicą pięcia się po szczeblach drabiny społecznej. Szczególnie wyraźne było to w wypadku czarnoskórego dziecka, którego rasa została subtelnie wykorzystana do podkreślenia różnicy klasowej, nawet jeśli jego ubrania wyrażały najwyższe klasowe aspiracje. W tym kontekście reklama zdawała się odzwierciedlać polityczny grunt współczesnych nauk społecznych i humanistycznych, gdzie rasa i gender, etniczność i seksualność znacząco przyćmiły troskę o różnicę klasową. Moja trzecia reakcja była mniej bezpośrednia, mniej analityczna. Tak łatwo osiągnięta, a jednak przenikliwa ambiwalencja między „dobrym” a „złym” przywołaniem różnicy była w tej reklamie czymś niezwykle kłopotliwym. W jaki sposób pozornie postępowe skupienie na różnicach tożsamościowych może jednocześnie wyrażać (niczym w psychologii Gestalt) widocznie przeciwstawny esencjalizm rasy, gender i etniczności? To również zdawało się przedstawiać prawdę o dzisiejszym dyskursie akademickim, wspomniane połączenie wydawało się jednak dużo bardziej niejasne.

Chcę pokazać w niniejszym artykule, że splot polityki kulturowej i polityki tożsamości, który tak energicznie dostarczał ramy dla szerokiej intelektualnej i politycznej wizji w ostatnich dwóch dekadach, zaczyna się wypalać, stając się coraz bardziej pozornym w zdradliwym połączeniu [*tricky gestalt*] między wywrotową postępowością a reakcyjnym esencjalizmem. Korporacyjny kapitalizm dogonił nasze kategorie i całkiem swobodnie zaczął dokonywać ich przechwycenia. Jak twierdził w *Powrocie realnego* Hal Foster, odnosząc się do walki o krytyczny artystyczny postmodernizm, bitwa nie została przegrana. Raczej „stało się coś znacznie gorszego: postmodernizm traktowany jak moda odszedł do lamusa”².

Dokładnie to samo dałoby się powiedzieć o coraz bardziej „odrasowionych” kategoriach tożsamości kulturowej i politycznej. Jeśli polityczny kurs, który wyniósł politykę kulturową na głębokie wody, zamierza kontynuować sianie fermentu w sercu korporacyjnej maszyny, to istnieje coraz pilniejsza potrzeba określenia się na nowo. W procesie tym opowiadał się za ponowną krytyczną analizą klasy. Po pierwsze, okres od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku zdaje się uosabiać erę bezprecedensowego, globalnego formowania i restrukturyzacji klas,

2 H. Foster, *Powrót Realnego: Awangarda u schyłku XX wieku*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 236.

Splot polityki kulturowej i polityki tożsamości, który tak energicznie dostarczał ramy dla szerokiej intelektualnej i politycznej wizji w ostatnich dwóch dekadach, zaczyna się wypalać, stając się coraz bardziej pozornym w zdradliwym połączeniu [*tricky gestalt*] między wywrotową postępowością a reakcyjnym esencjalizmem

co najbardziej uwidoczniło się w Azji. Kryzys ekonomiczny w Azji, Rosji i Ameryce Łacińskiej po 1997 roku znacząco zaostrzył podziały klasowe, które zaczęły się już uwidaczniać w studenckich powstaniach w Korei, w ramach narodzin partii robotniczej w Brazylii, szerokim poparciu dla zapatystów w Meksyku, obaleniu, już po kryzysie, prezydenta Suharto w Indonezji i rewolcie w Timorze Wschodnim. Ale nawet w bardziej tradycyjnych ośrodkach kapitalistycznej gospodarki tak zwana „globalizacja” radykalnie przekształca stosunki klasowe w czasie, gdy uwaga wielu europejskich i północnoamerykańskich badań akademickich została skierowana gdzieś indziej. Na wielu różnych poziomach nasza zdolność do postrzegania klasy, do myślenia w kategoriach klasowych, jest „przytępiona” w porównaniu ze stanem sprzed dekady lub dwóch, a dzieje się tak pomimo faktu, że tak jak we wspomnianej reklamie, klasa jest głęboko wpisana w kulturowe, polityczne i ekonomiczne krajobrazy, które badamy. Klasa nie była nigdy traktowana jako korporacyjna moda, nie stanie się to również w przyszłości. Brak zainteresowania geografiami klasową daje nam pewną przewagę w zajmowaniu się tymi krajobrazami. Po drugie, dotyczy to zmieniania świata oraz jego interpretowania. Tak, jak w mojej pierwszej reakcji na reklamę, idee mogą zmieniać – i zmieniają – świat. Podążam więc za tezą Francis Fox Piven³, która podsumowując krytykę likwidacji amerykańskiego systemu zapomóg w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, twierdzi, że demokracja zależy od ponownego zrozumienia klasy.

Na wstępie należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, upominanie się o ponowne zaznajomienie się z kwestią klasy nie ma prowadzić do przyćmienia znaczenia współczesnych opracowań, które biorą klasę na poważnie. W oczywisty sposób będą się do niektórych z nich odnosił. Moja uwaga jest raczej autorefleksyjna, a mianowicie chciałbym postawić pytanie o przedmiot zainteresowania i marginalizację w odniesieniu do najnowszych akademickich trendów i mód. Po drugie, jak dawać winno do zrozumienia moje nawiązanie do indonezyjskiej rewolty – sytuacje w rzeczywistym świecie są bardzo złożone, a faktycznie istniejące skupiska władzy nigdy nie stosują się w określony sposób do podziałów klasowych bądź rasowych, płciowych lub innych kategorii społecznych. Sprowadzenie mojego stanowiska do wąskiego optowania za „powrotem do klasy”, które traci z oczu to, czego nauczyliśmy się dzięki zwrotowi kulturowemu i polityce tożsamości, byłoby jego defensywną dezinterpretacją. Oznaczałoby też ogromny krok wstecz.

3 F. Piven, *Welfare Reform and the Economic and Cultural Reconstruction of Low Wage Labor Markets*, “City and Society Annual Review” 1999, s. 21–36.

W rzeczy samej, ryzykując postawę przesadnego antycypowania, wydaje mi się, że jednym z najważniejszych zadań intelektualnych oraz politycznych na najbliższą przyszłość, w sytuacji, w której wynajdujemy siebie na nowo, będzie znalezienie mocnego, praktycznego i trwałego zrozumienia rzeczywistych powodów narodzin polityki tożsamości i kulturowego intelektualizmu. Przegralibyśmy wszyscy, z wyjątkiem korporacyjnych dostawców różnorodności, jeśli rasa i gender stałyby się niemożliwe. Nie jest to w żaden sposób sprzeczne z apelem, abyśmy na nowo poważnie potraktowali podejście związane z różnicami klasowymi. Chodzi tu raczej o „realne wyzwanie wobec grabieży nowoczesnego kapitalizmu”, wyrastające z dwóch rodzajów walk: „oddolnego ruchu wspólnotowego i robotniczego, rewitalizowanego dzięki polityce tożsamości, oraz nowej polityki tożsamości, która dąży do zidentyfikowania się z innymi wspólnotami interesu, a zwłaszcza z biednymi i klasą robotniczą”⁴.

Klasa i globalizacja (ogrodnictwo i Indonezja)

W maju 1998 roku, blisko emisji omawianej wyżej reklamy różnorodności, na brytyjskiej liście mailowej: „Forum krytycznej geografii” (crit-geog-forum@mailbase.ac.uk) zrodziła się dyskusja o polityce uprawiania ogródków [*politics of gardening*]. Obejmowała ona wiele spraw, od polityki środowiskowej po politykę dostępu do natury i spraw ogrodnictwa oraz kolonializmu, zagłębiając się również w dyskusję o chwastach i truskawkach, robakach i metaforach. W okresie krótszym niż dwa tygodnie pojawiło się ponad pięćdziesiąt postów. O ile ich polityczna zawartość stawała się coraz bardziej ezoteryczna – nie było tam właściwie nic na temat zmieniania świata – o tyle znalazło się tam kilka subtelnych pytań o to, dlaczego właśnie ta sprawa, a nie inne o bardziej globalnym znaczeniu, spowodowała tak silne ożywienie na liście deklaratywnie „krytycznych” subskrybentów. Odpowiedź na to pytanie była szybka i defensywna: niektórzy upierali się, że członkowie listy mogą dyskutować, o czym chcą, a pozostali mogą robić podobnie; inni usprawiedliwiali kwestię ogrodnictwa w kategoriach politycznych, widząc w nim ważny wymiar życia. Jako uczestnik tej wymiany nie miałem wątpliwości, że istnieje polityczny aspekt ogrodnictwa: w tym samym czasie wiodącym elementem walk antygentryfikacyjnych w Lower East Side w Nowym Jorku, do których odnoszę

4 J. Anner, *Beyond Identity Politics*, Boston 1996, s. 12.

się w moich badaniach, była potyczka właścicieli ogródków wspólnotowych z rewanżystowskim burmistrzem⁵. Jednak, podobnie jak innych, uderzyło mnie, że ogrodnictwo zostało w tym wypadku niepokojąco zesencjalizowane jako z konieczności polityczne i że to ono zogniskowało „polityczne” zainteresowanie ludzi. Zdystansowało w ten sposób złowrogi, mający społeczne podstawy, kataklizm głodu w Sudanie, który pochłaniał każdego dnia setki ludzkich żyć oraz pełną odwagi indonezyjską rewoltę, która była o krok od obalenia Suharty. Dlaczego początkowo poważne pytanie o politykę ogrodnictwa wyzwoliło, jak się zdaje, stłumioną polityczną odpowiedź w przeciwieństwie do innych, globalnych wydarzeń? Czy przywołanie polityczności było tylko formą dywersji, próbą zakamufłowania braku rzeczywistej politycznej treści, jak zdawał się bardziej ogólnie sugerować Clive Barnett⁶? Pojawiając się zaledwie w kilka miesięcy po Inauguracyjnej Międzynarodowej Konferencji Geografii Krytycznej w Vancouver, gdzie sprawa polityki i geografii stała w centrum zainteresowania, debata „ogrodnicza” skłoniła mnie do ponownego zapytania: co jest politycznego w krytycznej geografii? Jak dotarliśmy do tego miejsca?

Narodziny polityki tożsamości w ostatnich dekadach dwudziestego wieku odzwierciedlały bardzo realne zmiany w społecznych i kulturowych ekonomiach zaawansowanych społeczeństw kapitalistycznych. Deindustrializacja i imigracja; nowe formy zatrudnienia w usługach producenckich, konsumenckich i domowych; rozkwitające kultury konsumpcji; nowe ekonomie reprodukcji; „ponowna segmentacja” pracy dokonująca się na niezliczone sposoby – wszystkie te dramatyczne zmiany skupiające się w zaledwie kilku dekadach przyniosły wstrząsającą rekalkibrację podziałów klasowych, rasowych i genderowych w ekonomii społecznej. Źródło tych zmian miało nie tylko gospodarczy, ale i polityczny charakter. Prawa obywateli czy ruchy feministyczne, gejowskie i lesbijskie stanowiły od lat sześćdziesiątych potężne źródło zmiany społecznej na wzór jakiegokolwiek logiki ekonomicznej. Zmiany te miały w zasadzie powszechny efekt, destabilizując miliony żyć i głęboko skrywane założenia dotyczące tożsamości, jak również stawiając w centrum uwagi szereg kwestii nieekonomicznych i historycznych nie-

5 Smith ma w tym wypadku na uwadze burmistrza Rudy’ego Giulianiego, sprawującego swój urząd w latach 1994–2001. Nawiązuje również do pojęcia miejskiego rewanżyzmu, organizującego jego książkę o gentryfikacji. Zob. N. Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, London–New York 1996 (przyp. red.).

6 C. Barnett, *Cultural Twists and Turns*, “Environment and Planning D: Society and Space” 1998, no. 6, s. 631–634.

sprawiedliwości. Nie jest zatem zaskoczeniem, że pytania o tożsamość i kulturę stały się swoistą ramą dla nauk społecznych pod koniec dwudziestego wieku.

Obecnie globalna perspektywa może wyglądać trochę odmiennie. Bez wątpienia sprawy tożsamości i polityki wzniciły globalne zainteresowanie, ale nie ma to jednak wiele wspólnego z deklarowanym zanikaniem klas⁷. Z perspektywy czasu ideologia „społeczeństwa postindustrialnego” powinna być widziana jako jedna z wielkich fanaberii dwudziestowiecznych nauk społecznych na gruncie „Pierwszego Świata” (opinia na ten temat zależeć będzie prawdopodobnie od tego, kto będzie miał prawo do pisania historii globu w pierwszych dekadach XXI wieku). Ale podczas gdy wielu krytycznych zachodnich badaczy spędziło ostatnie dwie dekady, uciekając od klasy, światowa gospodarka doświadczyła bezprecedensowego formowania i restrukturyzowania klas, skupionego przede wszystkim w Azji. Począwszy od późnych lat sześćdziesiątych zwłaszcza Azja Wschodnia i Południowo-Wschodnia – rozciągając się od Chin i Korei do Indii i Pakistanu – doświadczyła ekspansji przemysłowej w na skalę niespotykaną w ludzkiej historii. Rewolucja przemysłowa osiemnastowiecznej Anglii, traktowana często jako paradygmatyczna, błędnie przy tym porównaniu. Szybko postępująca i integralna względem rekonstrukcji japońskiej gospodarki po II wojnie światowej, zorientowana na eksport, przemysłowa ekspansja Tajwanu, Singapuru, Hong Kongu i Korei Południowej rozpoczęta już w latach sześćdziesiątych, rozprzestrzeniła się na cały region dekadę później. Weźmy za przykład Indonezję. W 1950 roku tylko 6,3% czynnej zawodowo ludności pracowało w przemyśle, podczas gdy w 1990 roku ich udział procentowy zwiększył się ponad dwukrotnie, do 13,6%. Być może nie wydaje się to dużo, ale w bezwzględnych wartościach chodzi o wzrost z 4,8 miliona do 24,9 milionów pracowników⁸. Do 1980 roku „paradygmatyczni pracownicy transnarodowego kapitału”⁹ – kobiety – były chętniej zatrudniane w przemyśle (12,4%) niż mężczyźni (11,9%). Gdy płace w przemyśle rosły w odpowiedzi na polityczną presję w latach osiemdziesiątych, udział mężczyzn w przemyśle ponownie okazał się wyższy niż w wypadku kobiet – te z kolei zaczęły zastępować tych

7 M. Castells, *Sila tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.

8 International Labour Organization, *Bulletin of Labour Statistics 1995-1*, Geneva 1995; UNESCO, *Statistical Yearbook 1972*, Paris 1973; UNESCO, *Statistical Yearbook 1997*, Paris 1997.

9 L. Salzinger, *From High Heels to Swathed Bodies: Gendered Meanings Under Production in Mexico's Export-processing Industry*, "Feminist Studies" 1997, no. 3, s. 549.

pierwszych w restrukturyzującym się sektorze usług¹⁰. W roku 1950 sektor rolniczy zatrudniał blisko 80% czynnej zawodowo populacji, dziś liczba ta wynosi 50%, jako że rolnictwo także zostało selektywnie zindustrializowane.

Ekspansja indonezyjskiej klasy robotniczej w końcu XX wieku objęła sektor rolniczy, a ostatnio także usługowy, ale najbardziej dramatycznie objawiła się ona w produkcji przemysłowej. Inwestycje w tę ostatnią obliczono w 1969 roku jedynie na 0,6% PKB, ale w 1996 roku sięgały one oszałamiających 25,2% – i to w znacznie silniejszej gospodarce. To, że procentowy udział aktywnej zawodowo populacji w roku 1990 w przemyśle wzrósł tylko z 10,2% do 13,6%, nasuwa myśl o niezwykle wysokim poziomie ekonomicznego wyzysku, napędzanego przez intensywne technologiczne i organizacyjne innowacje, które zbudowały „indonezyjski cud gospodarczy”. A to, że w tym samym roku blisko 13% pracujących kobiet zajmowało się pracami manualnymi w porównaniu z jedynie 8,8% mężczyzn sugeruje, że w centrum tego procesu leży wyzysk kobiet¹¹. Ogólny wniosek Zillah Eisenstein nigdzie nie znajduje takiego zastosowania, jak w tym regionie: „Wygląda na to, że wyzysk klasowy notuje mściwy powrót, a kobiety i dziewczęta – szczególnie te w krajach Trzeciego Świata – zdają się przyjmować na siebie jego ciężar”¹².

Klasa stanowi centralne pojęcie dla zrozumienia politycznego buntu, który doprowadził do obalenia Suharto w maju 1998 roku, w chwili, gdy mijał wspomniany cud gospodarczy. Jednak przykład ten ma niewiele sensu, jeśli przedstawia się go w ramach kategorii abstrakcyjnej klasy oddzielonej od gender i rasy. Indonezyjska rewolucja przemysłowa wyprodukowała masy bogactwa zakumulowanego w rękach bardzo nielicznej i bardzo bogatej klasy rządzącej, grupy zaledwie kilku tysięcy osób skupionych wokół Suharto. To oni dzierżyli autorytarną władzę opartą na sile wojska. Rewolucja ta wyprodukowała też gwałtownie rosnącą klasę średnią „drobnych” kapitalistów, profesjonalistów, menadżerów i urzędników państwowych oraz ekspansję olbrzymiego, narodowego systemu uniwersyteckiego. Ten ostatni funkcjonował jednocześnie jako wentyl politycznego bezpieczeństwa, kanalizujący bunt związany z rażącymi nierównościami indonezyjskiego społeczeństwa. W oczach wielu rodzin z klasy robotniczej oraz średniej funkcjonował on jako kluczowy wehikuł klasowych aspiracji i ekonomicznych ambi-

10 International Labour Organization, *Yearbook of Labour Statistics 1995-1*, Geneva 1995.

11 Tamże.

12 Z. Eisenstein, *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism and the Love of Cyberfantasy*, New York 1998, s. 1.

cji. Zawalenie się światowej gospodarki pod koniec 1997 i na początku 1998 roku zdziesiątkowało indonezyjską gospodarkę i zniszczyło te ambicje, wprowadzając pełnych nadziei ludzi w stan biedy, co zogniskowało ich gniew na nieczuły i skorumpowany reżim Suharto (na rozmaite sposoby naciskany i „nakłaniany” do popełnienia przestępstwa przez dyktat Międzynarodowego Funduszu Walutowego). Buntowi przewodzili studenci z takimi sloganami, jak: „Poszukiwane: Ryż. Cukier. Olej. Demokracja”¹³. W dużym stopniu niezorganizowani (a jeśli już, to zupełnie przypadkowo), w ostatnich dniach zasileni zostali przez dużą liczbę ochotników. Reżim Suharto w końcu upadł, a przyczyniła się do tego również amerykańska delegacja wojskowa oraz wojsko indonezyjskie, które odrzuciło rozkaz całościowej eksterminacji przeciwników. Zginęło 1200 osób. Jak szybko ujawniły doniesienia, celem ataków stali się teraz chińscy przedsiębiorcy, którzy w dużej mierze trzymali stronę i byli beneficjentami rządu Suharto. Panowało powszechne przekonanie, że ponad 100 kobiet zgwałconych podczas rewolty było ofiarami indonezyjskiego wojska.

Nakładanie się na siebie kwestii klasy, rasy i gender w trakcie „indonezyjskiego cudu” i rewolucji obrazowo ukazuje granice abstrakcyjnych i teoretycznych konceptów, z których pomocą toczone dyskusje z obszaru teorii społecznej i niezamierzonej tyranii, zgodnie z którą hermetyczne pojęcia mogą zwyciężyć z politycznym zdrowym rozsądkiem, jeżeli tylko będą odpowiednio długo lub zbyt mocno odseparowane od rzeczywistych walk. Klasa, rasa i gender teoretycznie się od siebie różnią, jednak tylko do pewnego stopnia. Walka klasowa, wynikiem której było obalenie Suharto, wiązała się w dużej mierze z topologiami rasy i gender, a jej klasowe kontury były co najmniej równie złożone. Walka połączyła owe elementy dość słabo, dlatego ustępującego Suharto zastąpił reżim Habbibiego. Pod wieloma względami była to niedokończona rewolta – genderowe uwarunkowania wyzysku okazały się jeszcze mocniejsze w trakcie częściowej odbudowy indonezyjskiej gospodarki po 1998 roku (zarządzanej przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Skarb Państwa USA). Narodowa klasa rządząca pozostała w dużej mierze u władzy (zmuszona ostatecznie do uznania autonomii brutalnie represjonowanej wschodniotimorskiej mniejszości etnicznej), antychiński rasizm wciąż stanowił ujęcie dla antagonizmu antykapitalistycznego. Warto też wspomnieć, że utrata pracy i dochodów doprowadziła do ponownego wzrostu liczby osób parających się prostytutką.

13 S. Mydans, *Indonesian Students Keep Protest Well Within the Pale*, „New York Times” 29 marca 1998, s. A 3.

Bałagan rewolucji indonezyjskiej jest jednak zaskoczeniem tylko dla tych, którzy wierzą w czystość abstrakcyjnych kategorii gender, rasy czy klasy¹⁴. Ciągłe dysponujemy większą liczbą pytań aniżeli odpowiedzi w odniesieniu do politycznego znaczenia rewolty w Indonezji, co zdaje się bardziej widoczne w praktyce niż teorii. Po roku 1997 scenariusz indonezyjski kilkakrotnie się powtórzył, choć na różne sposoby, w całej Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej, co sugerowało niezwykle przeorganizowanie struktury klasowej w ostatnich trzech dekadach. Wszystko to było jednak elementem szerszego obrazu – ulotne zmiany w strukturze klasowej miały miejsce także w Rosji i Europie Wschodniej po wkroczeniu przez niedawne reżimy państwowego kapitalizmu na rynek światowy. Zgodnie z danymi ONZ, głównymi przegranymi w nowym kapitalizmie zostały młode i biedne kobiety¹⁵. Podobnie rzecz ma się w Azji i Ameryce Łacińskiej. Od Meksyku po Indie mamy do czynienia z intensyfikacją genderowego wymiaru klasy (i odwrotnie)¹⁶, a urasowanie podziału pracy wzmacnia się w następstwie bezprecedensowej globalnej migracji siły roboczej¹⁷. Po zniesieniu apartheidu w Afryce Południowej podział klasowy wśród czarnej większości dokonał się błyskawicznie, niezależnie od prób radykalnych nacjonalistów, by pozostawić kwestię rasy jako uprzywilejowany dyskurs polityczny. W całej Afryce szykuje się zażarta walka, by dopasować postkolonialne kategorie różnicy etnicznej nie tylko do linii geograficznych na mapie, ale także do lokalnych kategorii klasowych i aspiracji zgodnych z globalnym rynkiem.

Restrukturyzacja klasy w najbogatszych społeczeństwach jest nie mniej oczywista. Do 1999 roku 1% najbogatszych przedstawicieli społeczeństwa amerykańskiego (2,7 miliona osób) dysponowała całkowitym przychodem porównywalnym z tym, który dotyczy 100 milionów mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Jest to najlepszy dowód na dramatyczne poszerzanie się przepaści pomiędzy klasą rządzącą a klasami

W całej Afryce szykuje się zażarta walka, by dopasować postkolonialne kategorie różnicy etnicznej nie tylko do linii geograficznych na mapie, ale także do lokalnych kategorii klasowych i aspiracji zgodnych z globalnym rynkiem

14 W kwestii zakorzenionej etnograficznie krytyki omawianych zagadnień, zob. L. Fernandes, *Producing Workers: The Politics of Gender, Class, and Culture in the Calcutta Jute Mills*, Philadelphia 1997.

15 E. Olson, *Free Markets Leave Women Worse off. Unicef Says*, "New York Times" 23 września 1999, s. A 16.

16 Zob. A. Cravey, *The Politics of Reproduction: Households in the Mexican Industrial Transition*, "Economic Geography" 1997, no. 73, s. 166–186; A. Cravey, *Women and Work in Mexico's Maquiladoras*, Lanham 1998; M. Wright, *Crossing the Factory Frontier: Place and Power in the Mexican Maquiladora*, "Antipode" 1997, no. 3, s. 278–302.

17 Zob. R. Kelley, *The New Urban Working Class and Organized Labor*, "New Labor Forum" jesień 1997, s. 7–18; P. Kwong, *Forbidden Workers: Illegal Chinese Immigrants and American Labor*, New York 1997.

najbiedniejszymi. W 1977 roku najbogatszy 1% społeczeństwa USA dysponował całkowitym dochodem na poziomie „jedynie” 49 milionów najbiedniejszych¹⁸. Miejskie, regionalne czy narodowe gospodarki nie są już zależne od lokalnie reprodukowanej pracy, a państwo wycofuje się z wielu funkcji społeczeństwa dobrobytu, wywołując kryzys reprodukcji społecznej¹⁹. Konsekwentne przekształcanie stosunków społecznych, na poziomie lokalnym i narodowym, staje się istotnym elementem układanki globalizacyjnej, co wiąże się również z uwypukleniem kwestii klasy pośród kolorowych społeczności²⁰ i migrantów²¹.

Istnieje zatem zjawisko „internacjonalizacji formacji klasowej”, zaobserwowane kiedyś przez Mike’a Davisa, jednak nie zawsze jest to gładki i przewidywalny proces. W celu zapewnienia politycznie uporządkowanego przekształcenia klasy, drakońska polityka państwowa musi upodobnić się do dostosowawczych działań ekonomicznych, jakie wprowadzane są w życie przez Międzynarodowy Fundusz Włutowy, Bank Światowy i Światową Organizację Handlu. Od Nigerii do Malezji, od Wielkiej Brytanii Thatcher do Nowego Jorku Giulianiego – co najlepiej symbolizuje być może więzienna gałąź przemysłu w gospodarce USA – państwa wyraźnie umocniły rolę kontroli politycznej jako strategicznego środka nadzorowania migrantów, mniejszości etnicznych, jak również ekonomicznie nadwyżkowych populacji²². Jeszcze dwa lata przed rewoltą w Los Angeles, Davis pisał, że „przerazające zniszczenie i nędza w centralnych obszarach miejskich Los Angeles [...] okazały się być wielką przemilczaną kwestią lat osiemdziesiątych, podczas gdy w centrum uwagi znajdował się wpływ wzrostu gospodarczego na najbogatsze dzielnice”. Określił to zjawisko „nową wojną klas [...] na poziomie zabudowanego środowiska”, która jednocześnie miała być „kontynuacją wojny rasowej z lat sześćdziesiątych”²³.

Zarysowany przez Davisa obraz nędzy i zniszczenia jako przemilcza-

18 D.C. Johnston, *Gap Between Rich and Poor Found Substantially Wider*, „New York Times” 5 września 1999, s. A 16.

19 C. Katz, *Disintegrating Developments: Global Economic Restructuring and the Eroding Ecologies of Youth*, [w:], *Cool Places: Geographies of Youth Culture*, red. T. Skelton, G. Valentine, London 1998, s. 130–144.

20 S. Gregory, *The Changing Significance of Race and Class in an African-American Community*, „American Ethnologist” 1992, no. 2, s. 255–274.

21 P. Kwong, *Forbidden Workers*.

22 Zob. R. Gilmore, *From Keynesian Militarism to Military Post-Keynesianism*, New Brunswick 1998; S. Hall, *Policing the Crisis*, London 1978; N. Smith, *Giuliani Time*, „Social Text” 1998, no. 57, s. 1–20.

23 M. Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, London 1990, s. 121, 228.

ny temat może stanowić alegorię dylematu wielu dyskursów akademickich w późnych latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, który może się okazać najbardziej niezwykłą przemianą społeczną w historii globu. Iluzja bezklasowości, nietraktowanie klasy poważnie jest towarem luksusowym, na który mogą pozwolić sobie jedynie mieszkańcy podmiejskich enklaw globalnego kapitalizmu. Doszło do tego, że nasze starannie zbudowane, politycznie poprawne argumenty na temat multikulturalizmu stały się pożywką dla utowarowienia i rynku reklamowego. Co zatem stało się z klasą?

Powstanie i upadek klasy

Pod koniec lat siedemdziesiątych, z czego nie zdawali sobie zbytnio sprawy uczestnicy tamtych wydarzeń, radykalne i ostatecznie marksistowskie prace zdominowały obszar badawczy geografii społecznej. Najciekawsze z nich poruszały problematykę obserwowanych na różnych skalach geografii kapitalizmu – miejskiej i regionalnej, narodowej i globalnej. Rozwój teorii marksistowskiej był oparty na założeniu, że stosunki klasowe są kluczem do zrozumienia tychże geografii. Wiele z tych opracowań ujrzało światło dzienne na łamach „Antipode: A Radical Journal of Geography”, założonego przez studentów i wykładowców z Clark University w 1969 roku. Czasopismo to było początkowo tworzone na powielaczach, a aż do 1986 roku przepisywane, drukowane i wysyłane przez pracovitą grupę złożoną ze wszystkich ludzi, którzy chcieli w tym pomóc. Intensywna dyskusja miała miejsce również w Związku Geografów Socjalistycznych (Union of Socialist Geographers, USG), grupie rozwijającej się przez całe lata siedemdziesiąte, zdominowanej przez aktywnych doktorantów z Kanady, Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Lektura wczesnych numerów „Antipode” lub biuletynów USG pokazuje, że analityczne omówienie klasy ewoluowało pośród zdumiewająco eklektycznego zainteresowania dla kwestii związanych z Black Power, zachodnimi nacjonalizmami, rdzennymi Amerykanami, teledetekcją, feminizmem, wspólnotą, kulturami natury²⁴. Towarzyszyła temu spora

24 Zob. F. Donaldson, *Geography and the Black Americans: The White Papers and the Invisible Man*, „Antipode” 1969, no. 1, s. 17–33; J. Blaut, *Jingo Geography: Part One*, „Antipode” 1969, no. 1, s. 10–13; J. Anderson, *Moral Problems of Remote Sensing Technology*, „Antipode” 1969, no. 1, s. 54–57; B. Goodey, *The Role of the Indian in North Dakota's Geography*, „Antipode” 1970, no. 1, s. 11–24; W. Bunge, *Fitzgerald: Geography of a Revolution*, Cambridge 1971; J. Doherty, *Race, Class and Residential Segregation in Britain*, „Antipode” 1973, no. 3, s. 45–51; P. Burnett, *Social Change*,

doza autorefleksji²⁵. Był to owocny czas, a dyskusje, które wtedy toczyliśmy, miały niepokojąco dużo wspólnego z sytuacją współczesną²⁶. Nawet jeśli ich styl bywał mało wyrafinowany lub hermetyczny, z historycznego punktu widzenia najważniejsze jest to, że te ośrodki reprezentowały jedyne miejsca, gdzie debaty tego rodzaju, radykalne propozycje i jawne analizy polityczne czy to na temat klasy, rasy, czy płci mogły zostać opublikowane.

W latach siedemdziesiątych nie mogliśmy sobie jeszcze wyobrazić, że radykalny program intelektualny, skupiony, ale nieograniczający się do badań opartych na marksizmie, w znacznej mierze zdominuje pionierskie badania u progu coraz bardziej konserwatywnych lat osiemdziesiątych. Marksizm był niewytłumaczalnie wpływowym nurtem w środowiskach akademickich, bowiem polityczne wiatry w szerszym od akademii świecie wiały w całkowicie przeciwnym kierunku. Radykalna geografia była tym obszarem, który przyciągał najzdolniejsze doktorantki. Nie jest prawdą, że pozytywistyczna hegemonia po prostu zniknęła z omawianej dyscypliny, jednak miała ona wiele zauważalnych defektów. I choć stara gwardia pozytywistów nadal kontrolowała związane z nią instytucje, to większość ekscytacji intelektualnej znajdowała swe ujście zupełnie gdzie indziej. Był to klasyczny przypadek nierównego rozwoju intelektualnego. Oczywiście wiele nauk społecznych rozwinęło silne radykalne skrzydła, jednak to geografia, która przez długi czas pozostała odizolowana od teorii społecznej głównego nurtu (zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych), zdawała się pozbawiona wszelkich barier w obliczu różnorodnych radykalnych koncepcji intelektualnych, które tak fascynowały nową generację naukowców i aktywistów. Powrót radykalnych badań, skupiających się ostatecznie w ramach marksizmu, stał się bardziej widoczny w geografii lat siedemdziesiątych i wczesnych lat osiemdziesiątych niż w jakiegokolwiek innej nauce społecznej.

Młodzi geografowie pilnie śledzili interdyscyplinarne debaty końca lat siedemdziesiątych dotyczące klasy, które rozwijały szereg teorii klasowych: marksistowską, weberowską, nowomenedżerską itd.²⁷. Niestety central-

the Status of Women and Models of City Form and Development, "Antipode" 1973, no. 3, s. 57–62; A. Hayford, *The Geography of Women: an Historical Introduction*, "Antipode" 1974, no. 1, s. 1–19; B. Galois, *Ideology and the Idea of Nature*, "Antipode" 1976, no. 3, s. 1–16.

25 J. Eichenbaum, N. Shaw, *Where You're at in Geography (Map)*, "Antipode" 1971, no. 1, s. 87.

26 C. Katz, *The Politics of Research: the Struggle for an Emancipatory Geography*, referat wygłoszony na konferencji "Mapping the Millennium", Seattle, 5 lutego 1999, za zgodą autorki.

27 Zob. A. Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, London 1973; P. Saunders, *Social Theory and the Urban Question*, London 1981; P. Walker,

ność zagadnienia klasy w wyłaniającej się wtedy tradycji radykalnej była w najlepszym wypadku krótkotrwała, a w najgorszym (jak twierdzi nowe pokolenie „geografów pracy”) – w ogóle nie miała miejsca. Przemieszczenie klasy jako obiektu geograficznego namysłu lub jako środka do zrozumienia geografii społecznej świata było częściowo wynikiem bezpośrednich wyzwań rzuconych mu przez rywalizujące teorie społeczne lat osiemdziesiątych. Polityczne ruchy gejų i lesbijek, feministek czy przeciwników rasizmu narodziły się wcześniej, jednak to w latach osiemdziesiątych, wraz z poststrukturalizmem i postmodernizmem, nastąpiła eksplozja ich teoretycznej kreatywności. Nalegały przy tym, że tak jak marksizm w poprzedniej dekadzie, zasługują na własną przestrzeń teoretyczną. W kontekście szerszego zwrotu kulturowego starały się albo wynegocjować jakiś związek z teorią klas, albo zupełnie ją odrzucić. Doprowadziło to jednak do przeniesienia miana intelektualnego autorytetu z nauk społecznych i polityki ekonomicznej w kierunku humanistyki i polityki kulturowej.

Odejście od klasy nie było jedynie rezultatem zewnętrznej presji. Wynikało to również z wewnętrznego niezadowolenia z odziedziczonych kategorii klasowych, które okazały się niewystarczające dla współczesnych analiz, z niechęci lub niezdolności do odnowienia teorii klas oraz ze zbyt częstego wykorzystywania nieelastycznego pojęcia klasy. Gdy zaczęły powstawać nowe programy badawcze, szersza polityka skłoniła zdecydowanie w prawą stronę i pojawiło się nowe pokolenie, doszło do, jak ocenił to trafnie jeden z krytyków, „odrzucenia marksizmu”²⁸. Badacz pokroju Anthony’ego Giddensa, którego wczesna reputacja w dużej mierze bazowała na *The Class Structure of the Advanced Societies*, stanowi prawdopodobnie dobry przykład owego zwrotu. Od *A Contemporary Crisis of Historical Materialism* napisanego we wczesnych latach osiemdziesiątych podążał stopniowo w stronę *The Nation-State and Violence, Modernity and Self-Identity* czy nowszych *Przemian intymności* oraz *Poza lewicą i prawicą*. Warto też wspomnieć o Donnie Haraway, której wczesna praca łącząca fizjologię naczelnych i naturę, pracę i reprodukcję ustąpiła tematyce gender, technonauki i rasy, gdzie praca i klasa odgrywały tylko niewielką rolę²⁹. Odwołuję się do tych autorów nie

Przemieszczenie klasy jako obiektu geograficznego namysłu lub jako środka do zrozumienia geografii społecznej świata było częściowo wynikiem bezpośrednich wyzwań rzuconych mu przez rywalizujące teorie społeczne lat osiemdziesiątych

Between Labor and Capital, Boston 1979; E.O. Wright, *Class, Crisis and the State*, London 1978.

28 J. Cruz, *From Farce to Tragedy: Reflections on the Reification of Race at Century’s End*, [w:] *Mapping Multiculturalism*, red. A.F. Gordon, C. Newfield, Minneapolis 1996, s. 20.

29 Zob. D. Haraway, *Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part I: A Political Physiology of Dominance*, “Signs” 1978, no. 1, s. 21–36; D. Haraway, *Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part II:*

w celu ich krytykowania, lecz aby podkreślić zachodzące w ostatnich latach zmiany. Wielu z nas, radykalizujących się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, ma podobne biografie. Prawdą jest, że pod koniec dwudziestego wieku naukowe analizy społeczne, które poważnie traktują klasę i kapitalizm, z dużą dozą prawdopodobieństwa spotkać się mogą z zarzutami błędnego esencjalizmu lub uniwersalizmu, ekonomizmu lub determinizmu. „Klasa”, jak stwierdził jeden z komentatorów, „regularnie znika nam z oczu”³⁰.

Wiele czynników przyczyniło się do tego, co Ellen Meiksins Wood wcześniej i trafnie zidentyfikowała jako „wycofanie się z klasy”³¹. Po pierwsze, co chyba najbardziej oczywiste, rosnący wpływ intelektualny marksizmu i idące za tym skupienie na klasie w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych stały w kontrze do szerszego kontekstu politycznego, którego prawicowe odchylenie najlepiej symbolizują wyborcze wygrane Thatcher, Reagana i Kohla. Ogólniej rzecz ujmując, Nowa Lewica, która wyłoniła się w latach sześćdziesiątych, miała w najlepszym wypadku ambiwalentny stosunek do klasy, co obrazuje raczej antymarksistowska historia tego okresu napisana przez Todda Gitlina³². W dodatku ruchy społeczne, które zasilają akademickie ujęcia klasy, były w głębokim odwróceniu od końca lat siedemdziesiątych. Coraz mniej związany z socjalizmem akademicki radykalizm został więc pozbawiony dającej mu żywotność i kreatywność energii społecznej i politycznej. Niestabilność radykalnej nauki dryfującej po morzu konserwatyizmu uczyniła prawdopodobnym, jeśli nie nieuchronnym, wspomniany zwrot na prawo, zwłaszcza w USA, gdzie maccartyzm dawno już przeciął niemal wszystkie więzi łączące akademicki i robotniczy socjalizm.

The Past is the Contested Zone: Human Nature and Theories of Production and Reproduction in Primate Behavior Studies, “Signs” 1978, no. 1, s. 37–60; D. Haraway, *Modest Witness@Second Millennium.FemaleeManß Meets OncoMouse. Feminism and Technoscience*, New York 1997.

30 M. Schudson, *Paper Tigers: A Sociologist Follows Cultural Studies into the Wilderness*, “Lingua Franca” sierpień 1997, s. 69.

31 E.M. Wood, *The Retreat from Class*, London 1986. Zob. także: S. Aronowitz, *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements*, New York 1992.

32 T. Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, New York 1995.

Coraz mniej związany z socjalizmem akademicki radykalizm został więc pozbawiony dającej mu żywotność i kreatywność energii społecznej i politycznej. Niestabilność radykalnej nauki dryfującej po morzu konserwatyizmu uczyniła prawdopodobnym, jeśli nie nieuchronnym, wspomniany zwrot na prawo, zwłaszcza w USA, gdzie maccartyzm dawno już przeciął niemal wszystkie więzi łączące akademicki i robotniczy socjalizm

domość klasowa przypomina teraz znajome samooszukiwanie się Amerykanów – wszyscy jesteśmy teraz klasą średnią.

Atrakcyjne z uwagi na fakt, że ich szeroka i nadrzędna wizja wyrazała z radykalnej krytyki i potężne, siłą analitycznego rozbioru kapitalizmu, polityczne konsekwencje tej krytyki i analizy nie zawsze okazywały się wygodne na poziomie osobistym. Jak myśleć o sobie jako rewolucjonście w erze Reagana, Thatcher i Kohla? Dla tych, których zaangażowanie miało bardziej naukowy niż aktywistyczny charakter, wartość narzędzi analitycznych dostarczanych przez marksizm nie podlegała zakwestionowaniu, jednak musiały być one rozwijane niezależnie od jakichkolwiek działań politycznych. Arena polityki musiała być co najmniej oddzielona od rewolucyjnych wniosków marksizmu, by uzyskać legitymizację dla szerszej zakrojonych działań politycznych. Te zaś nie ujmowały już rewolucyjnej zmiany jako możliwej do osiągnięcia, realistycznej czy nawet pożądanej. To najlepsza ilustracja tego, w jaki sposób kontekst społeczny i osobiste zaangażowanie były głęboko splecione z odwrotem od klasy.

Inne czynniki zanikającej świadomości klasowej w krytycznych naukach społecznych pochodzą z ich wnętrza. Marksieści nie zdołali przedstawić krytycznej teorii odnośnie realnych zmian w strukturze klasowej, które uwiarygodniły ideologie „nowego centrum” i „trzeciej drogi”. Było to nieopłacalne z akademickiego punktu widzenia, a ruchy społeczne i robotnicze, które mogłyby skorzystać na takiej wiedzy, były w tym czasie w odwrocie. Gdzie można znaleźć dogłębne analizy struktury klasowej na Zachodzie po deindustrializacji i globalizacji czy też podobne badania prowadzone w Azji Wschodniej po industrializacji i częściowej integracji z globalnym centrum? Za omawianym problemem stał również sukces krytyki marksistowskiej. Projekt radykalnej geografii był wielowątkowy, jednak najbardziej intrygujące było to, że dla wielu dostarczał on „szerszej perspektywy”. Było to zarówno nieuniknione, jak i konieczne. Uzbrojony w krytykę kapitalizmu, rasizmu, imperializmu, patriarchy, niszczenia środowiska naturalnego, pomagał on zrozumieć różne wymiary wyzysku, opresji i odczłowieczania, wpisując te kwestie w geograficzne krajobrazy, połączone w ekscytującą i spójną całość. Zdolność do pomieszczenia pozornie odmiennych realiów i wydarzeń w ramach szerszej perspektywy sprawiła, że radykalna geografia stała się teoretycznie i politycznie upajająca. Tradycyjny pozytywizm okazywał się w jej kontekście po prostu mało inspirujący. Przekonanie, iż marksizm nie radzi sobie z lokalnością, jest oczywistą fikcją poświęconych jej debat w latach osiemdziesiątych, prawdą pozostaje jednak to, że właściwa mu szersza perspektywa była tak absorbująca, że niezbędna

praca związana z łączeniem globalności z lokalnością i analizowaniem tego, co pomiędzy, nie zawsze była w jego ramach realizowana.

Być może najbardziej uderzającą wewnętrzną porażką marksistowskich badań w geografii było potraktowanie klasy robotniczej jako wirtualnej czarnej skrzynki. To, że marksizm zawężył swoje zainteresowania do klasy, stało się pewnego rodzaju szyboletem, jednak jak sugeruje przegląd pierwszych numerów „Antipode”, byłoby czystym redukcjonizmem twierdzić, że za cenę uprzywilejowania robotników socjaliści unikali jakichkolwiek problemów związanych z rasą, płcią lub wyzwoleniem narodowym. Twierdząc, co zakrawa na ironię, że najbardziej jasnym niedostatkiem marksistowskiej geografii było właśnie uchwycenie *podmiotowości klasowej*. Tego dotyczyła też wewnętrzna krytyka prezentowana przez nowe pokolenie badaczy, próbujących stworzyć „geografię pracy”³³. Z perspektywy czasu zadziwiające jest, że marksiści mogli pozostawić tak ziejącą lukę w kwestii klasowej sprawczości. Łączy się to również z brakiem teoretycznej uwagi dla zmieniających się struktur klasowych.

Innymi słowy, radykalna rebelia stała się ofiarą własnego sukcesu, co sugeruje istnienie trzeciego składnika. Kiedy młode pokolenie wykładowców i doktorantów dojrzało, a działo się to w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, odziedziczyło ono pozycje obdarzone znaczną władzą intelektualną – czasem z łatwością, czasem w wyniku poważnych walk akademickich. Przeszliśmy skuteczny i przez większość z nas pożądany proces profesjonalizacji. Utworzenie Grupy Specjalnej Socjalistycznych Geografów jako wyspecjalizowanej grupy w ramach Stowarzyszenia Geografów Amerykańskich (ang. Association of American Geographers) nigdy nie miałyby miejsca bez intelektualnej siły „Antipode” czy organizacyjnej skuteczności USG, a jednak oznaczało to koniec dla tego

33 Zob. A. Herod, *On Workers' Theoretical (In)Visibility in the Writing of Critical Urban Geography: A Comradely Critique*, „Urban Geography” 1994, no. 15, s. 681–693; A. Herod, *From a Labour Geography to a Labour Geography: Labour's Spatial Fix and the Geography of Capitalism*, „Antipode” 1997, no. 1, s. 1–31; *Organizing the Landscape: Geographical Perspectives on Labor Unionism*, red. A. Herod, Minneapolis 1998; R. Johns, *Bridging the Gap Between Class and Space: US Worker Solidarity with Guatemala*, „Economic Geography” 1998, no. 74, s. 252–271; D. Mitchell, *There's No Such Thing as Culture: Toward a Reconceptualization of Culture in Geography*, „Transactions of the Institute of British Geography: New Series” 1996, no. 20, s. 102–116; S. Tufts, *Community Unionism in Canada and Labor's (Re)Organization of Space*, „Antipode” 1998, no. 3, s. 227–250; L. Vural, *Unionism as a Way of Life: The Community Orientation of the International Ladies' Garment Workers' Union and the Amalgamated Clothing Workers of America*, PhD Dissertation, New Brunswick 1994.

ostatniego jako niezależnej siły³⁴. Nie tylko w USA, ale we wszystkich anglojęzycznych ośrodkach naukowych w latach osiemdziesiątych stało się coraz bardziej oczywiste, że socjaliści i feministki rzeczywiście mogą dostać posady i sprawować pewną władzę. Do lat dziewięćdziesiątych byliśmy już nawet dyrektorami instytutów czy dziekanami. Władza ta jednak była ograniczona i tak pozostało po dziś dzień. Największe narodowe stowarzyszenia geograficzne nadal wymykają się podbojowi myśli radykalnej – czasem uciekając się do ekstremalnych środków, jak to miało miejsce w wypadku połączenia się Brytyjskiego Instytutu Geograficznego z Królewskim Towarzystwem Geograficznym. Pojawia się też wiele sygnałów politycznej reakcji, zorganizowanej wokół bardziej technokratycznych wizji, skupionych na szczególnych ambicjach dyscyplinarnych Systemu Informacji Geograficznej oraz na zacieśnianiu więzi z podmiotami biznesowymi. Jednak instytucjonalizacja badań radykalnych w okresie zawężających się akademickich rynków pracy w oczywisty sposób powoduje pojawienie się dużej części potencjalnej opozycji wewnątrz naszej dyscypliny.

Studia kulturowe i polityka tożsamości

Ekscytacja polityczna i intelektualna, która towarzyszyła pracom marksistów w latach osiemdziesiątych, została ostatecznie przeniesiona na studia kulturowe i politykę tożsamości. Jak ujął to jeden z uczestników tych wydarzeń – studia kulturowe powstały „z napięcia pomiędzy redukcjonistycznymi naciskami ortodoksyjnego marksizmu i idealistycznymi tendencjami do oddzielenia kultury od stosunków społecznych”.³⁵ Tradycyjne historie za najtrwalszą inspirację studiów kulturowych uznają szkołę birminghamską, skupioną wokół Richarda Hoggarta, Raymonda Williama, a później Stuarta Halla. Istotną rolę odgrywał tu szereg czynników, centralnym zamiarem była jednak próba zbadania form ekspresji kultury klasy robotniczej z pomocą środków literackich. Obecne zainteresowanie kulturą popularną w studiach kulturowych wyrasta właśnie z tych wczesnych źródeł³⁶.

Nieprzypadkowo transatlantycką migrację studiów kulturowych w latach siedemdziesiątych utożsamiać można z okresem zmniejszenia

34 C. Katz, *The Politics of Research*.

35 J. Clarke, *New Times and Old Enemies: Essays on Cultural Studies in America*, London 1991, s. 15.

36 J. Bettie, *Roseanne and the Changing Face of Working Class Iconography*, “Social Text” 1995, no. 45, s. 125–149.

zainteresowania klasą w tego rodzaju badaniach³⁷. Załamane przez pryzmat amerykańskich ideologii klasowych, pojęcie kultury popularnej przeobraziło się zarówno społecznie, jak i geograficznie. Kultura popularna, która w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych kojarzona była w Wielkiej Brytanii bezpośrednio z klasą robotniczą, zaczęła być utożsamiana z „kulturą konsumencką klasy średniej” w kraju, gdzie klasa średnia stanowiła eufemizm określający bezklasowość³⁸. Wraz z równoczesnym wejściem do nauk społecznych paryskiego poststrukturalizmu, filozoficznego psychologizmu oraz architektonicznego postmodernizmu, marksistowska „krytyka ideologii” zastąpiona została przez teorię dyskursu i krytykę reprezentacji, które kładły jeszcze mniejszy nacisk na analizę stosunków społecznych. Oderwanie dyskursu i kwestii reprezentacji od tych ostatnich było w niektórych przypadkach całkowitą umyślną reakcją na intelektualny ucisk praktykowany przez partie komunistyczne w stosunku do lewicowych intelektualistów (zwłaszcza w Europie). W innych przypadkach było ono bardziej osobistą okazją do odłączenia teorii społecznej od politycznych nakazów. Migracja tych idei po drugiej stronie Atlantyku zintensyfikowała odejście od klasy w jeszcze dosadniejszy sposób niż miało to miejsce w Bolonii czy Paryżu. „W procesie tym wcześniejsze zainteresowanie strukturą klasową przestało zajmować centralne miejsce zarówno w ramach marksizmu, jak i poza nim”:

Jego miejsce zajęły bardziej zróżnicowane i przeciwstawne koncepcje polityki kulturowej. W tym oto kontekście idea kultury popularnej znalazła się na powrót w centrum zainteresowania studiów kulturowych. Upraszczając, kultura popularna wyłoniła się jako termin określający obszar, wewnątrz którego konkurujące ze sobą perspektywy mogą umiejscowić swój obiekt badań, a który jednocześnie nie ma szczególnego znaczenia dla żadnego zestawu stosunków społecznych³⁹.

Zalety poszerzenia radykalnej teorii społecznej równoznacznego z wyjściem od bardzo wpływowego marksizmu w stronę wielowymiarowej polityki kulturowej są trudne do zakwestionowania – szczególnie w ówczesnym kontekście politycznym. Wielu marksistów, na przykład Stuart Hall, Nancy Hartsock, Ernesto Laclau, Stanley Aronowitz, choć każdy w inny sposób, przyjęło z radością okazję do politycznej i inte-

37 J. Clarke, *New Times and Old Enemies*.

38 B. DeMott, *The Imperial Middle: Why Americans Can't Think Straight About Class*, Boston 1990.

39 J. Clarke, *New Times and Old Enemies*, s. 15.

lektualnej ekspansji za sprawą studiów kulturowych i polityki tożsamości, podczas gdy inni pozostawali bardziej sceptyczni. Będąc dyskursem inkluzji, w najlepszym tego słowa znaczeniu, studia kulturowe stanowiły żywotną platformę służącą włączaniu w szeregi akademii ludzi, polityki oraz idei, które zwyczajowo były z niej wykluczane. Co nie powinno zaskakiwać – wpłynęło to na poszerzenie i zmianę przedmiotu badań na wielu polach. Wszystko to znalazło swoją polityczną ekspresję w polityce tożsamości. A aksjomatem tej ostatniej stało się nie tylko żądanie politycznego włączenia jako naprawy historycznych wykluczeń dokonywanych na tle tożsamościowym (zarówno na poziomie akademickim, jak i nieakademickim), ale również upominanie się o relacyjną epistemologię, która wyparłaby roszczenia do uniwersalnych prawd.

W latach dziewięćdziesiątych splot polityki tożsamości i studiów kulturowych cieszył się tym samym, jeśli nie większym autorytetem politycznym i intelektualnym, co marksizm na początku lat osiemdziesiątych. Choć liczby nie są w tym wypadku zbyt imponujące, a pokonywanie kolejnych szczebli kariery pozostaje ryzykowne, to niektóre feministyczne badaczki są obecnie dziekanami, a polityczne nawoływanie do inkluzji jest w związku z tym odpowiednio stępione. W Stanach Zjednoczonych harwardzki Wydział Studiów Afroamerykańskich uznawany jest przez popularną prasę za istny fenomen kulturowy. Jest to wydział złożony z takich intelektualistów, jak Henry Louis Gates Jr, Kwame Anthony Appiah, Cornell West czy William Julius Wilson, którym poświęca się równą uwagę i zainteresowanie, jak fizykom z Princeton czy ekonomistom z Chicago. Programy studiów LGBT nigdzie nie są tak prominentne, a zarazem bezpieczne pod względem instytucjonalnym. Nie chciałbym sugerować przez to, że walka o włączenie została w ten sposób wygrana, albo że jej osiągnięcia są sprawiedliwe i powszechnie dystrybuowane wśród wszystkich kobiet, ludzi o różnych kolorach skóry, gejów i lesbijek, albo że inkluzja przestała być nasączona tokenizmem⁴⁰ – tak niestety nie jest. Nie należy także sugerować, że wszelkie wymienione zwycięstwa i korzyści nie są podatne na działania reakcyjne: podczas gdy programy *Latino i Chicano studies* wydają się być bezpieczne w niektórych częściach USA, to jednak da się już gdzieś zaobserwować próby włączenia ich w bardziej konserwatywne i bezpośrednie programy Studiów nad Ameryką Łacińską⁴¹.

40 Termin określający jedynie symboliczne włączanie grup podporządkowanych w struktury instytucjonalne zarządzane uprzednio całkowicie przez przedstawicieli grup uprzywilejowanych (przyj. red.).

41 P. Caban, *The New Synthesis of Latin American and Latino Studies*, [w:]

Jak to subtelnie ujmuje Angela McRobbie, studia kulturowe oraz polityka tożsamości przesuwają się obecnie w kierunku „dużo większej i zinstytucjonalizowanej przestrzeni”⁴². Pomimo że sukces ten ułatwił niektórym osobom wstąpienie do akademii, a polityka tożsamości stała się kwestią publiczną, to doprowadził on jednocześnie do uwypuklenia i rozmycia sprzeczności władzy i wykluczenia. Studia latynoskie czy feministyczne stały się dla wielu studentów i wykładowców żywotną oazą, chroniącą ich przed wieloma stereotypami i krzywdzącymi praktykami obecnymi w innych obszarach uniwersytetu. Taki układ sprawia jednak, że obszary te stają się bardzo podatne na gettoizację. Obecność homoseksualistów w uniwersyteckich kadrach zarządzających czy urząd dziekana sprawowany przez człowieka o innym niż biały kolorze skóry jest oczywiście znaczącym zwycięstwem. Jednak podobnie jak w wypadku poprzedzających ich na tych stołkach „radykałów”, sukces ten ma swoją cenę. Aparat administracyjny znacząco ogranicza możliwości wyrażania krytycznych poglądów politycznych. Na domiar złego, sukces osiągnięty przez studia kulturowe i politykę tożsamości wywołał gwałtowną kontrreakcję – tak wewnątrz akademii, jak i wobec niej. Atak na współczesną poprawność polityczną i tzw. wojny kulturowe są najbardziej znamienitymi symptomami defensywnego tradycjonalizmu, który stoi za wspomnianą reakcją.

Wspomniany już sukces i kontrreakcja przyczyniły się też do rozwinięcia krytycznej refleksji po tym, jak okazało się, że polityka tożsamości spotkała się tak z frustracją, jak i pewnym zadowoleniem. Po pierwsze, krytyka uniwersalizmu, która znacząco przyczyniła się do wywindowania koncepcji polityki tożsamościowej, sama stała się obiektem narastającej fali krytyki⁴³ zarówno w aspekcie filozoficznym, jak i praktycznym. Systematyczne i uniwersalistyczne ambicje kapitalizmu wymagają przynajmniej wytworzenia języka umożliwiającego jego krytykowanie⁴⁴. Po drugie, ambicje połączenia rasy, gender, klasy oraz orientacji seksualnej w zunifikowaną (choć wewnątrznie zróżnicowane) krytykę teoretyczną i ruch polityczny są obecnie w większym stopniu mantrą niż rzeczywistością. A w przededniu na-

Borderless Borders: US Latinos, Latin Americans, and the Paradox of Interdependence, red. F. Bonilla i in., Philadelphia 1998, s. 195–216.

42 *Back to Reality?: Social Experience and Cultural Studies*, red. A. McRobbie, Manchester 1997, s. 1.

43 Zob. A. Ahmad, *The Communist Manifesto and the Problem of Universality*, „Monthly Review” 1998, no. 2, s. 12–23; D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford 1996.

44 N. Lazarus, S. Evans, A. Abnove, A. Menke, *The Necessity of Universalism*, „Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies” 1995, no. 1, s. 75–145.

szej kolektywnej porażki w materializacji takiego ruchu i w świetle coraz szerszego rozejścia się praktyki akademickiej i działań aktywistów, tożsamość cichutko wycofuje się z pozycji grupowych na indywidualne, a konkretne tożsamości umacniają się i układają w oddzielne przegródki. Afrocentryzm, jako lustrzane odbicie eurocentryzmu, jest tu idealnym, choć niejedynym przykładem. Anna Polert twierdzi, że za każdym razem, gdy słowa takie jak „patriarchat” czy „maskulinizm” są wykorzystywane bez odniesienia do złożonych teoretycznych analiz, które je uformowały, stają się redukcjonistyczne oraz mechanistyczne, przyczyniając się do przeobrażania niektórych aspektów dyskursu feministycznego w jego własną „wielką narrację”⁴⁵. Abstrakcyjna demaskacja maskulinizmu jest równie odkrywczą jak stwierdzenie, że kapitalizm jest zły. Wspomniane umocnienie kategorii tożsamościowych odbywa się oczywiście wśród głosów krytyki, zaszło już jednak na tyle daleko, że jest w stanie prowokować rywalizację pomiędzy różnymi tożsamościami. Każda z nich przedstawia historię swojej wiktymizacji w opozycji do pozostałych. Ta dosyć niestosowna przepychanka ma tylko jeden cel: ustanowienie wyższości własnego autorytetu politycznego jako bezpośredniego dowodu na ponoszenie większej i intensywniejszej opresji.

Brackette Williams słusznie określiła ten proces jako „współzawodniczą moralizm w kwestii wiktymizacji” [*competitive moralism of victimization*]⁴⁶. Krzywdy przeszłości muszą stanowić bazę dla współczesnych ambicji politycznych, jednak dobra polityka nie jest nigdy wyrazem takich redukcjonistycznych, historycznych porównań. Nieustanna groźba nowych fundamentalizmów to według niektórych, bardziej postępowych kręgów wyraz porażki lewicowej polityki, tak marksistowskiej, jak i tożsamościowej. Haraway wyjaśnia to w sposób bardziej pozytywny i ogólnie akceptowalny:

Polityka różnicy, którą musi przedstawić feminizm, powinna być zakorzeniona w polityce doświadczenia, która poszukuje specyficzności, heterogeniczności i połączenia poprzez walkę, a nie psychologizujące, liberalne odwoływanie się do nieskończonych indywidualnych różnic⁴⁷.

Rosnące pomieszanie moralności i polityki, które miało miejsce w latach dziewięćdziesiątych – założenie, że polityka jest niczym więcej

45 A. Pollert, *Gender and Class Revisited; or, the Poverty of 'Patriarchy'*, "Sociology" 1996, no. 30, s. 639–659.

46 B. Williams, *The Competitive Moralism of Victimization*, "Institute for Research on Women", New Brunswick 1993, tekst niepublikowany.

47 D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, London 1991, s. 109.

W świetle coraz szerszego rozejścia się praktyki akademickiej i działań aktywistów, tożsamość cichutko wycofuje się z pozycji grupowych na indywidualne, a konkretne tożsamości umacniają się i układają w oddzielne przegródki

jak prostowaniem krzywd moralnych – również zasługuje na odrębne potraktowanie. Podczas gdy Marks wpisał swoją etykę społeczną w analityczną krytykę kapitalizmu (wyzysk jako jednocześnie pojęcie analityczne i etyczne), w latach dziewięćdziesiątych pytanie o etykę pojawiło się jako bezpośrednia ekspresja polityki tożsamości⁴⁸. Nawet jeśli było to spowodowane wpływem polityki ochrony środowiska i ruchu praw zwierząt, niemal całkowicie zainteresowanych kwestiami etycznymi, to obecnie chodzi tu o coś znacznie szerszego. Mówiąc wprost, pomimo radykalizmu obrońców praw zwierząt, scalenie moralizmu i polityki wcale nie jest aż tak radykalnym posunięciem, przypominając w zamian liberalną, osiemnastowieczną definicję polityki, zgodnie z którą jest ona owocem moralności i egoizmu. Nie ma sprzeczności w fakcie, że widoczne usprawiedliwienie dla ponownej centralności etyki wyrasta z różnych źródeł teoretycznych. Dlatego też John Champagne, by posłużyć się tylko jednym przykładem, proponuje nowe podejście do studiów gejowskich, obejmujące filozofię etyki zainspirowaną poglądami Foucaulta. Punkty wspólne między indywidualizmem, liberalizmem oraz etyką są tu bardzo wyraźne. Champagne pisze, że dla Foucaulta „etyka nie odnosi się wcale do moralności, ale do »troski o siebie«”. Identyfikuje on „dwa prądy krytyki kulturowej” stojące za tą koncepcją: „liberalną» krytykę starającą się nadać Innemu większą podmiotowość i »etyczną« krytykę próbującą wdrożyć innego w opór przeciwko podmiotowości”⁴⁹.

Rozprzestrzeniające się pomieszanie etyki i polityki jest powiązane z masowym zwrotem ku liberalizmowi. Dla Barnetta to „zwrot kulturowy” (i wynikająca z niego redukcja kultury do miana skrótowego określającego wszystko i zarazem nic), który okazuje się „transformacją polityki w akt etycznej woli i estetycznej dyskryminacji”⁵⁰. W geografii problem ten zarysował się szczególnie wyraźnie w dyskusji będącej następstwem Inauguracyjnej Konferencji Międzynarodowej Geografii Krytycznej w Vancouver w 1997 roku i od tego czasu staje się coraz bardziej widoczny. Podczas gdy niektórzy twierdzą, że „krytyczna geografia definiuje ludzi na podstawie ich pracy,

48 J.D. Slack, L.A. Whitt, *Ethics and Cultural Studies*, [w:] *Cultural Studies*, red. L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, New York 1992, s. 571–592

49 J. Champagne, *Ethics of Marginality: A New Approach to Gay Studies*, Minneapolis 1995, s. xxix, xxxiii.

50 C. Barnett, *Cultural Twists and Turns*, “Environment and Planning D: Society and Space” 1998, no. 16, s. 633. Zob. także: D. Mitchell, *There’s No Such Thing as Culture: Toward a Reconceptualization of Culture in Geography*, “Transactions of the Institute of British Geography: New Series” 1995, no. 20, s. 102–116.

podejścia do życia, wartości moralnych i odczuć względem społecznej niesprawiedliwości”, inni stanowczo temu zaprzeczają mówiąc, że „odniesienie się do etyki” nie jest synonimiczne z polityką⁵¹. Krytyczna polityka z pewnością obejmuje szeroko pojętą moralność społeczną, jednak kolektywnie zorganizowanej indywidualnej etyce daleko do wystarczającej polityki zbiorowej. W obecnej sytuacji nacisk na rozróżnienie bardziej ekspansywnej polityki i węższej etyki (jeśli ta stanowi część tej pierwszej) staje się kwestią podstawową. Próby stworzenia polityki sprawiedliwości są dobrze znane, jednak nie udało się im do tej pory wytworzyć teorii sprawiedliwości, która byłaby równocześnie powiązana z analizą stosunków społecznych i wystarczająca elastyczna, by można było ją zastosować w różnych okresach i miejscach do odmiennych walk politycznych⁵². W powstałej w ten sposób próżni istnieje bardzo duże niebezpieczeństwo, że pomieszanie etyki i polityki raczej zintensyfikuje niż rozwiąże problem „współzawodniczącego moralizmu w kwestii wiktyzacji”.

Żadna z tych spraw nie stanowi zaprzeczenia roli etyki w polityce, nie stanowi też propozycji postmodernistycznego zaprzeczenia możliwości istnienia etyki. Moje stanowisko jest bardziej kontekstualne. Z jednej strony, wielu spisało na straty sam pomysł rewolucyjnej zmiany czy nawet egzekwowania władzy jako inherentnie maskulinistycznej. Z drugiej strony, Haraway w obrazowy sposób zilustrowała to, co obecnie bardzo mocno odczuwa wielu wykładowców i aktywistów: „Myślę, że największy problem, przed jakim stoję, o ile w ogóle przyznam się do jego istnienia, to fakt, że prawie zupełnie straciłam z oczu wyobrażenie tego, jak mógłby wyglądać świat, który nie jest kapitalistyczny”⁵³. Wizje postkapitalistycznych światów, ich organizacji politycznej i organizacji władzy koniecznej do ich spełnienia, siłą rzeczy zakładają również pewne sądy etyczne – nie są one jednak nimi ani ograniczone, ani się w nich nie zawierają.

51 C. Katz, *Lost and Found in the Posts: Addressing Critical Human Geography*, “Environment and Planning D: Society and Space” 1998, no. 16, s. 268, 272.

52 Zob. S. Fainstein, *Can We Make the Cities We Want?*, [w:] *The Urban Moment*, red. R.A. Beauregard, S. Body-Gendrot, Thousand Oaks 1999, s. 249–272; *The Urbanization of Injustice*, red. A. Merrifield, E. Swyngedouw, London 1997; I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990.

53 D. Haraway, D. Harvey, *Nature, Politics and Possibilities: Debate and Discussion with David Harvey and Donna Haraway*, “Environment and Planning D: Society and Space” 1995, no. 13, s. 519.

Po multikulturalizmie

Multikulturalizm, ujmowany w latach osiemdziesiątych jako narzędzie rozsądzania i negocjowania w obliczu różnych roszczeń i tożsamości w rozmaitych ruchach społecznych i tradycjach politycznych, w coraz większym stopniu okazywał się liberalną formą przerzucania polityki tożsamości poza jej zasadniczy obszar pochodzenia⁵⁴. W najlepszym przypadku stał się sposobem celebrowania filozoficznie uogólnianych „różnic”, w zupełnym oderwaniu od rzeczywistości społecznej i politycznych zmagających, które konstytuują różnice społeczne. Multikulturalizm jest czymś w rodzaju Narodów Zjednoczonych do spraw różnych tożsamości. Wszystkie są abstrakcyjnie równe na gruncie teorii, jednak niektóre z nich mają większą władzę w odniesieniu do szerszej geopolityki tożsamości. Jeśli początkowo stanowił on pośpiesznie skleconą ideologiczną siłę utrzymującą pokój pomiędzy różnymi tożsamościami i zapobiegającą potencjalnym spięciom na ich granicach, kosztem tej ideologii było mimo wszystko dramatyczne odpolitycznienie jego członków organizujących się wokół napomnień o „różnorodność” i „szacunek dla różnicy”. Jako taki multikulturalizm z lat osiemdziesiątych stał się oficjalną ideologią państwową krajów powstałych z byłych osad kolonialnych, takich jak Australia czy Kanada, w czasach, gdy te ostatnie zmagaly się, z jednej strony, z politycznym umacnianiem grup autochtonicznych, a z drugiej, z implikacjami globalnych przepływów społecznych i ekonomicznych.

Katharyne Mitchell jako pierwsza błyskotliwie obnażyła synergię zachodzącą pomiędzy multikulturalizmem a czymś, co nazwała „zjednoczonymi kolorami kapitalizmu”. Na przykładzie gwałtownej imigracji bogatej klasy wyższej z Hong Kongu pokazała, jak cały język antyrasizmu i multikulturalizm zostały „politycznie przywłaszczone przez indywidualne osoby i instytucje w celu udroźnienia międzynarodowych inwestycji i rozwoju kapitalistycznego w Vancouver”⁵⁵. W artykule, którego tytuł celowo nawiązywał do krytyki postmodernizmu autorstwa Frederica Jamesona⁵⁶, Mitchell pokazuje, jak multikulturalizm stał się instrumentem „wygładzania tarć rasowych i redukcji oporu przeciw zmianom w miejskim środowisku i doświadczeniu życia codziennego”. Ujmując rzecz szerzej: „próba ukształtowania multikulturalizmu może

54 *Mapping Multiculturalism*, red. A.F. Gordon, C. Newfield, Minneapolis 1996.

55 K. Mitchell, *Multiculturalism, or the United Colors of Capitalism?*, „Antipode” 1993, vol. 25, no. 4, s. 265.

56 Zob. F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Kraków 2011.

Multikulturalizm jest czymś w rodzaju Narodów Zjednoczonych do spraw różnych tożsamości. Wszystkie są abstrakcyjnie równe na gruncie teorii, jednak niektóre z nich mają większą władzę w odniesieniu do szerszej geopolityki tożsamości

być widziana jako próba uzyskania hegemonicznej kontroli nad pojęciami rasy i narodu w celu dalszego przyspieszenia integracji Vancouver z sieciami globalnego kapitalizmu⁵⁷. Krytyka ta znalazła potwierdzenie pięć lat później w słowach neoliberalnego krytyka Nathana Glazera, długoletniego działacza na rzecz konserwatyzmu, który stwierdził, że „wszyscy jesteśmy teraz multikulturalistami”⁵⁸. Przerażeni konserwatyści, odrzucając to bulwersujące dla nich stwierdzenie, nie dostrzegli zmiany, którą Glazer pojął aż za dobrze.

Slavoj Žižek, również przejmując tytuł Jamesona, przypuścił najostrejszy atak na multikulturalizm, nazywając go „idealną formą ideologii” dla „globalnego kapitalizmu”⁵⁹. Określił go przy tym szeregiem własnych epitetów – elitarystyczny, liberalny, idealistyczny:

Multikulturalizm wiąże się z protekcyjnym eurocentrycznym dystansem i/lub szacunkiem danej osoby dla kultur lokalnych bez zakorzenienia w jej własnej, specyficznej kulturze. Inaczej rzecz ujmując, multikulturalizm jest wypartą, odwróconą, autoreferencjalną formą rasizmu, „rasizmu z dystansem”. Odwołujący się do niego osobnik „szanuje” tożsamość Innego, traktując go jako zamkniętą w sobie, „autentyczną” wspólnotę, do której on sam zachowuje dystans oparty o uprzywilejowaną, uniwersalną pozycję⁶⁰.

Žižek jest bezlitosny. Multikulturalizm jest jego zdaniem właściwą ideologią organizującą kapitalistyczną własność i akumulację, rynki i polityczne interesy, która rozdarła narodowe granice i poszukuje sposobu przyciągnięcia do siebie konsumentów o diametralnie różnym pochodzeniu i narodowości. To właśnie przebłysk tego przeczucia, strachu, że multikulturalizm został uszyty na miarę potrzeb intensywnej konsumpcjonistycznej etyki wielonarodowego kapitalizmu, wywołał u mnie dreszcze podczas oglądania reklamy odzieży – „RASA”, „GENDER”, „ETNICZNOŚĆ”. Cytując Žižka:

Problem ze współczesnym multikulturalizmem, tą hybrydą różnorodnych sposobów życia, leży w tym, że jest on zasadniczo pozorem swego przeciwieństwa, masywnej obecności kapitalizmu jako uniwersalnego systemu-świata [...]. I jest w tym skuteczny, bowiem horyzont społecznej wyobraźni nie pozwala nam już cieszyć się ewentualnym upadkiem kapitalizmu. Wygląda na to,

57 K. Mitchell, *Multiculturalism*. Zob. także: J. Cruz, *From Farce to Tragedy*.

58 N. Glazer, *We're All Multiculturalists*, Cambridge 1998.

59 S. Žižek, *Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism*, „New Left Review” 1997, no. 225, s. 44

60 Tamże.

że wszyscy milcząco zgodzili się na to, że kapitalizm nie przeminie. W tej sytuacji krytyczna energia znalazła zapasowe ujście w walce o kulturowe zróżnicowanie, zostawiając nietkniętą homogeniczność kapitalistycznego systemu świata. Prowadzimy więc nasze wirtualne boje – o prawa mniejszości, o gejów i lesbijki, o różne style życia itd. W międzyczasie kapitalizm kontynuuje swój triumfalny marsz. I to właśnie współczesna teoria krytyczna, w przebraniu „studiów kulturowych”, robi przysługę dla nieograniczonego rozrostu kapitalizmu poprzez aktywne uczestnictwo w ideologicznych staraniach o kompletne ukrycie jego masowej obecności⁶¹.

Wspólne oskarżenie pod adresem studiów kulturowych, polityki tożsamości i multikulturalizmu jest w oczywisty i świadomy sposób prowokacyjne⁶². Można się spierać, czy założenie o istnieniu nieskrępowanego i powszechnego globalizmu jest słuszne, albo o to, czy wizja multikulturalizmu zupełnie wolnego od wewnętrznych napięć i oskarżeń jest prawdziwa, jednak trudno jest zaprzeczyć istnieniu uwypuklonego przez Žižka związku. Jego gniew z pewnością stanowi potężny cios i nawet płomienna obrona polityki tożsamościowej nie jest w stanie w pełni odbić tej krytyki. Sęk bowiem w tym, że w mniejszym stopniu niż o specyfikę tożsamości, chodzi tu o środki i cele politycznych walk z opresją (nie wyłączając tych opartych na tożsamości).

Klasa i tożsamość, etyka i polityka

Zajmijmy się kwestią praw gejów i lesbijek. Zakładam, że możemy się zgodzić, iż dyskryminacja gejów i lesbijek, niezależnie, czy chodzi o zagadnienia stylu życia, pracy, zamieszkania, czy też wszystkich innych kwestii dostępu do zasobów społecznych, stanowi moralną i polityczną niesprawiedliwość, która powinna zostać natychmiast wyeliminowana. Jesteśmy także wystarczającymi realistami, by zrozumieć, że do zrealizowania tego celu niezbędne będą ruch i walka polityczna. Zbyt wielu wpływowych ludzi angażuje zbyt duży polityczny, psychiczny i ekonomiczny kapitał w obronę heteronormatywności, aby umożliwić bezkonfliktową normalizację homoseksualności. Ale jak walka ta winna być prowadzona i jakie winny być jej cele? Walki toczone na polu niemoralności opresji mają potężny, natychmiastowy polityczny odzew, a odnoszenie się do wybryków publicznie legitymizowanej moralności

61 Tamże, s. 46.

62 Zob. B. Readings, *The University in Ruins*, Cambridge 1996.

może przynieść sukces w rozluźnieniu niektórych istniejących systemów opresji. Jednakże w zakresie ich całkowitego demontażu należy pokonać skrajnie utrwalone systemy władzy i przywilejów, zaangażowane w inne formy opresji i wyzysku, będące warunkami ich władzy. Znaczące zwycięstwo nie jest możliwe bez rozpoznania tych wzajemnych powiązań.

W teorii wydają się to oczywiste, jednak konflikt wokół AIDS pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych nie okazał się takim w Nowym Jorku. Aktywizm związany z osobami chorymi na AIDS rozszerzył się na całą scenę polityczną za sprawą ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power) – najbardziej pomysłowej i udanej kampanii owych czasów w Nowym Jorku. Jednak ACT UP ostatecznie rozbił się o zasadnicze pytanie, jak agresywnie i na jaką skalę ta forma aktywizmu musiała połączyć swe siły z szerszym spektrum walk społecznych. Stosunkowo konserwatywna grupa zamężnych gejów, którzy od początku byli głównymi graczami aktywizmu na rzecz chorych na AIDS, sprzeciwiała się rozszerzeniu politycznego pola widzenia i przedstawianiu kwestii AIDS inaczej niż jako problemu gejów. Sprzeciwiali się czemuś więcej aniżeli symbolicznemu i marginalnemu objęciu ludzi kolorowych, osób zażywających narkotyki dożylnie, lesbijek, aktywistów z klasy robotniczej czy problemów przez te grupy podnoszonych⁶³. Brak praktycznego uznania, że sukces ich walki był uzależniony od współpracy z innymi formami aktywizmu – zwłaszcza, gdy liczba białych gejów zakażonych HIV mieszkających w mieście zaczęła spadać – doprowadził ostatecznie do upadku skutecznego ruchu politycznego. Pomimo wyraźnego retorycznego uznania, że AIDS nie było tylko problemem gejów, nie udało im się połączyć skutecznie zmobilizowanego, skupionego moralnego oburzenia z szerszymi ambicjami i programem politycznym.

Pomieszenie etyki z polityką zapewnia niewielką alternatywę dla spolaryzowanych przeciwieństw, czyli liberalnego uniwersalizmu i organizowania się wokół jednej sprawy. Nie udaje mu się dostrzec, że rozwiązanie konkretnych niesprawiedliwości – w tym wypadku naznaczonej wysokim poziomem śmiertelności porażki klasy rządzącej, która nie potrafiła namierzyć i rozwiązać kryzysu związanego z AIDS – zależy od znacznie szerszej politycznej mobilizacji, przynajmniej dopóki elity będące grupą docelową działań i zmian społecznych cieszyć się będą władzą w jej całościowym zakresie: ekonomiczną, polityczną, kulturową i militarną. Jak pokazała osta-

63 P. Cohen, *Love and Anger: Essays on AIDS, Activism, and Politics*, New York 1998.

teczna porażka ACT UP, szaleństwem jest myśleć, że zawężone strategie naukowe czy polityczne odniosą sukces bez jednoczesnego zmierzenia się z najbardziej podstawowymi założeniami władzy kulturowej i struktury ekonomicznej⁶⁴.

Nie ma nic nadzwyczajnego w organizacjach działających na rzecz osób chorych na AIDS lub w polityce gejowskiego aktywizmu. Te same tezy można odnieść do bezdomności. Prace wykonane przez służby pomagające bezdomnym oraz ruchy ich poparcia są absolutnie niezbędne, aby uchronić ludzi przed śmiercią powodowaną głodem, zamrożeniem czy spalaniem. Jednakże rozwiązanie problemu bezdomności wiąże się z dużo bardziej systematyczną transformacją stosunków społecznych. Ekonomia społeczna, która dystrybuuje mieszkania na podstawie własności prywatnej i posiadanego kapitału, tworząc samą kategorię bezdomności, jak również rzeczywistość bezdomności i ruch przeciwko temu doświadczeniu, które nie biorą pod uwagę demontażu tego systemu, jest skazana na porażkę. Nie argumentuję w ten sposób przeciw organizowaniu się, ale raczej za organizacją polityczną mającą na uwadze szersze i dalekosiężne cele – „wyobrażenie jak wyglądałby świat, który nie jest kapitalistyczny”, by znów zacytować Haraway. Argument ten można też sformułować w terminach klasy i ruchów klasowych, które też nie są odporne na wąskie i oderwane od innych kwestie. Ruchy socjalistyczne, które utrwały seksizm, rasizm lub każdą inną formę opresji społecznej to, jak dowiodła historia, ruchy, które same sprowadzają na siebie porażkę.

Wiele przykładów multikulturalizmu i odpowiedzi na współzawodniczące moralizmy w kwestii wiktylizacji potknęło się na założeniu o moralnej równoważności pomiędzy różnymi formami opresji i wyzysku. Możemy mieć tu do czynienia z uzasadnioną filozoficznie finezją, ale w odniesieniu do politycznej strategii i organizacji jest to z pewnością błąd. Nie wszystkie walki są równe: przejście od analizy do strategii nie jest nigdy tak proste. Różne walki przynoszą bardzo różnorodne efekty, zamierzone lub nie. Możemy zapytać, na przykład, czy patriarchy i kapitalizm jako powiązane ze sobą systemy opresji i wyzysku mogą sankcjonować koniec opresji oparty na preferencjach seksualnych. Odpowiedź jest dość jasna. Choć walka o demokratyzację praw seksualnych szybko zmierzy się z nadzwyczajną otchłanią społecznej bigoterii i specyficznych interesów, w praktyce denaturalizacja heteroseksualizmu niekoniecznie będzie rzucała wyzwanie stabilności kapitalistycznego wyzysku. Choć w oczywi-

64 D. Hodges, *Death of a Queer Ideal: Class Privilege and the Failure of Identity Politics*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2000, no. 18, s. 355–376.

Ruchy socjalistyczne, które utrwały seksizm, rasizm lub każdą inną formę opresji społecznej to, jak dowiodła historia, ruchy, które same sprowadzają na siebie porażkę

sty sposób może stanowić alternatywę dla założeń i praktyk patriarchy, nie jest jasne, w jakim stopniu uniemożliwi równoległe współistnienie dwóch różnych modeli społecznej reprodukcji.

Innymi słowy, kwestia polityczna nie dotyczy moralnej równowagi, ale kontekstualnych politycznych możliwości. W różnym czasie, w różnych miejscach opresja związana z preferencjami seksualnymi jest mniej lub bardziej zależna od innych form ucisku, a prowadzenie tej walki niesie z sobą różne polityczne możliwości. Całkiem możliwe, że bój o prawa gejów i lesbijek na przykład w Skandynawii mógłby dziś przebiegać bez poważnych zakłóceń – i w zasadzie tak jest – związanych z różnymi formami opresji, jednakże taka sytuacja może nie być prawdziwa w odniesieniu do Gwatemali. Polityczny wniosek, który się tutaj nasuwa, to fakt, że walka o prawa gejów i lesbijek nie jest nieistotna, ale raczej że walka o demokrację seksualną prowadzona głównie przez gejów ma potencjalnie luksusowy charakter, obejmując siebie w bardzo ograniczony sposób i w skupieniu na wąskich celach. Może oczywiście wybrać inny sposób, ale sam wybór pozostaje. Bardzo podobny wniosek można wyciągnąć w stosunku do liberalnego i menedżerskiego modelu ochrony środowiska, którego priorytetem jest jego „czyszczenie” lub ratowania zagrożonych gatunków, a nie rozkładanie stosunków opartych na społecznym wyzysku, które normą uczyniły zwalczane przezeń problemy natury. Ostatnie dwie dekady doskonale pokazały, że radykalne niegdyś polityki środowiskowe są całkowicie podatne na stanie się „ochroną środowiska establishmentu” oraz jego własną strategią akumulacji⁶⁵.

Ten sam argument odnosi się, choć w bardziej skomplikowany sposób, do rasy, klasy i gender. Ucisk ze względu na rasę i płeć współistnieje z wyzyskiem ekonomicznym zakorzenionym w różnicy klasowej. Walki o demontaż tych form opresji bardzo szybko konfrontowane są z problemami będącymi w centrum ekonomii społecznej: nierówność płac (lub brak wynagrodzenia), warunki pracy (fizyczne, społeczne i polityczne), a także społeczne i kulturowe ideologie, które racjonalizują te nierówności. Argument nie sprowadza się do tego, że wąska ekonomiczna perspektywa wyczerpuje analizy rasy i gender. Bynajmniej. Z jednej strony, opresja nie jest uniwersalnie funkcjonalna, a w pewnym okresie i w różnych miejscach może okazać się niefunkcjonalna właśnie z powodów ekonomicznych. Z drugiej strony, trwa-

65 C. Katz, *Whose Nature, Whose Culture?: Private Productions of Space and the Preservation of Nature*, [w:] *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, red. B. Braun, N. Castree, London 1998, s. 46–63.

łość systemów rasizmu i seksizmu w różnych kulturach zakłada istnienie skomplikowanych sieci założeń społecznych i kulturowych, które mogą być elastyczne powiązane lub niepowiązane z klasą. Ostatecznie jednak trudno jest wyobrazić sobie społeczeństwo, które utrwałoby wyzysk klasowy bez użycia istniejących różnic rasowych i płciowych (i jednoczesnego tworzenia nowych) jako kanałów dla tego wyzysku. Z drugiej strony, jak wyglądałby rasizm lub patriarchy w warunkach równości klasowej? Pytanie brzmi niemal absurdalnie: można sobie oczywiście wyobrazić kapitalizm bez patriarchy i rasizmu, ale jako abstrakcyjną możliwość filozoficzną, w politycznych, jeśli nie ściśle matematycznych terminach jest to jednak zbiór pusty.

Marks podkreślał znaczenie klasy, ponieważ wyzysk klasowy to społeczna podstawa ekstrakcji wartości dodatkowej w gospodarce kapitalistycznej, a zatem i akumulacji kapitału oraz ekonomicznej reprodukcji. W określonych miejscach i w konkretnych czasach klasy robotnicze mogą obejmować zróżnicowany wachlarz grup rasowych i etnicznych, a także specyficzne kombinacje mężczyzn i kobiet. Istotną kwestią jest to, że klasa dla Marks'a to przede wszystkim kategoria społeczna. To społeczne stosunki klasowe mobilizują poszczególne stosunki gospodarcze, a nie odwrotnie, nawet jeśli te ostatnie podpierają i przyczyniają się do reprodukcji tych pierwszych. Jeśli ekonomia polityczna ma otworzyć się na zmiany, to przekształcone muszą zostać właśnie stosunki społeczne. Klasa robotnicza – w której skład wchodzi zazwyczaj większość uciskanych etniczności i ras, jak również kobiet – jest kluczowym składnikiem każdego współczesnego społeczeństwa. Dzieje się tak dlatego, że chociaż robotnicy sprzedają swoją siłę roboczą jako towar w ramach ekonomicznej transakcji, zachowują oni bezpośrednią *społeczną i polityczną władzę*, towarzyszącą aktom kolektywnej odmowy pracy, niszczenia istniejącej gospodarki oraz prowokowania dla niej alternatywy. Obalenie systemu opartego na wyzysku stanowi kolektywne dobro tylko z perspektywy klasy robotniczej. Jest to rezultat nieosiągalny dla solidarności rasowo-płciowej, dopóki w jej zakres nie zostaną włączone radykalnie przeciwne interesy klasowe.

W następstwie tego przekonania stawia się często dwa redukcjonistyczne wnioski. Po pierwsze, często zakłada się, że klasa jest w pewien filozoficzny lub moralny sposób uprzywilejowana w analizie Marks'a. Takie odczytanie jest nie tylko błędne, ale symptomatyczne dla redukcjonizmu, którego stara się wystrzegać. Skoro Marks uprzywilejowuje klasę robotniczą jako kolektywnego agenta rewolucyjnej zmiany, mamy tu raczej do czynienia z sądem politycznym, a nie moralnym czy filozoficznym. Redukcja polityki do aspektu moralnego i filozoficzne-

go stanowi analityczny upadek pachnący nowoczesnym liberalizmem, a nie marksizmem. Ustawia się w ten sposób w całym ciągu błędnych interpretacji. Stanowisko Marksa nie miało oczywiście nic wspólnego z liberalnym punktem widzenia. Po drugie, zakłada się równie często, że po zidentyfikowaniu sprawców rewolucji w klasie robotniczej, Marks postrzega klasę jako coś stałego, natomiast transformację społeczną jako nieuniknioną i zagwarantowaną. Jest to takie odczytanie Marksa, które usuwa pozaklasowe sprawstwo ze sceny politycznej – rewolucja nieuchronnie wynika z kategorii klasy. Idealizm tej nadinterpretacji wynika po raz kolejny raczej ze współczesnej teorii i praktyki politycznej aniżeli z tekstów Marksa. Nawet brokerzy z Wall Street przyznali w przededniu 150 rocznicy opublikowania *Manifestu komunistycznego*, że globalna analiza Marksa dramatycznie potwierdziła się wraz z nadejściem globalizacji⁶⁶. Sugeruje to, że chociaż zdecydowanie nie docenił on względnej inercji geografii (eliminacja przestrzeni przez czas była tylko częściowa i rygorystycznie nierówna), to jednak zrozumiał z niedoścignioną spostrzegawczością trajektorię kapitalistycznego rozwoju. Podobny sąd może mieć zastosowanie do jego ujęcia klasy. Jego optymizm dotyczący walki klasowej może być również postrzegany jako atletyczny skok poza właściwy mu kontekst historyczny. Na pewno skupiał stosunkowo niewielką uwagę na codziennej kwestii organizacji politycznej, ale ani ta luka, ani nawet porażka ZSRR jako projektu robotniczego (nie w 1989 roku, ale w połowie lat dwudziestych dwudziestego wieku), nie powinny być traktowane jako teoretyczne odrzucenie klasy i polityki klasowej

Wnioski

Niektórzy z pewnością zdecydują się interpretować ten esej jako całkowite odrzucenie polityki tożsamości i polityki kulturowej w celu wdrożenia wulgarnej polityki „powrotu do klasy”. Mam nadzieję, że inni będą widzieć w nim jego właściwą wartość. Walcząc z „zaćmieniem socjalistycznej wyobraźni”, Nancy Fraser najlepiej wyraża szeroko podzielane ambicje w odniesieniu do kategorii sprawiedliwości:

projekt przekształcania głębokich struktur zarówno na gruncie ekonomii politycznej, jak i kultury wydaje się być jedyną nadrzędną orientacją programo-

⁶⁶ J. Cassidy, *The Return of Marx*, “New Yorker” 20 i 27 września 1997, s. 248–259.

wą zdolną wprowadzić sprawiedliwość dla *wszystkich* toczonych obecnie walk z niesprawiedliwością. Tylko on nie zakłada gry o sumie zero⁶⁷.

Najważniejszym wyzwaniem, obok odrodzenia klasy jako krytyczno-społecznego i politycznego pryzmatu, może być, jak zaproponowałem na początku, to, jak zapobiec zbyt mocnemu wygięciu kija. Chodzi mi tu o pamięć o żywotności intelektualnych i politycznych ruchów feministycznych, gejowskich, lesbijskich i antyrasistowskich, pojawiającą się w następstwie ponownej oceny ich własnego usytuowania w kontekście szerokich ambicji celujących w dramatyczną zmianę społecznej u progu dwudziestego pierwszego wieku. Łatwo powiedzieć, że odnowione znaczenie dyskursu klasowego nie jest w żadnym razie sprzeczne z ewoluującą polityką rasową, genderową i seksualną. Trudniej to jednak praktykować. Wydaje się jednak, że nie mamy wyjścia. Powrót do wąsko rozumianej klasy oznaczać będzie wejście w samobójczy ślepy zaułek.

Sukces może zależeć od naszej zdolności do rozpakowania teoretycznych i abstrakcyjnych kategorii „różnicy” w konkretnym kontekście politycznym. W tym miejscu chciałbym się odnieść do pewnego elementu mojej biografii. Istnieje silny mit fundacyjny, że marksizm nie jest w stanie poradzić sobie z kwestiami społecznej różnicy w oderwaniu od wąskiego zainteresowania klasą, jednakże z moich doświadczeń wynika coś innego. Będąc członkiem niewielkiej rewolucyjnej organizacji socjalistycznej w latach siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych oraz nieistniejącego już Związku Geografów Socjalistycznych, miałem doświadczenia zupełnie rozbieżne w stosunku do antymarksistowskiej mitologii. To nie w salach uniwersyteckich, ale *wewnątrz* tych grup po raz pierwszy dowiedziałem się o feminizmie. To tam zacząłem czytać i dyskutować o Simone de Beauvoir i Aleksandrze Kołłontaj, Sheili Rowbotham i Nancy Chodorow. To wewnątrz tych grup częścią mojej edukacji politycznej stali się C.R.L. James i W.E.B. Dubois, Carlos Fuentes i Malcolm X. Pikiety i demonstracje, do których dołączaliśmy, sprzeciwiały się pobiciom gejów, były przeciwne działalności Ku Klux Klanu i wyścigowi zbrojeń, jak również amerykańskiemu imperializmowi w Ameryce Środkowej. Żądaliśmy ochrony i poszerzenia prawa do aborcji w ramach R2N2 (Reproductive Rights National Network). Pikietowaliśmy w poparciu dla górników z Zachodniej Wirginii i pielęgniarek z Ashtabula.

67 F.F. Piven, *Welfare Reform and the Economic and Cultural Reconstruction of Low Wage Labor Markets*, “City and Society Annual Review” 1999, s. 21–36.

Dla lewicowych akademikzek z mojego pokolenia to doświadczenie polityczne jest dość powszechne. Feministki w latach siedemdziesiątych uczyły się o rasie i klasie w ramach ruchów feministycznych, seminariów lekturowych i grup podnoszących świadomość. Działacze sprzeciwiający się rasizmowi dowiadywali się o polityce klasowej i gender wewnątrz ruchów antyrasistowskich oraz organizacji opowiadających się za prawami do opieki społecznej i przeciwko brutalności policji. Nie z zewnątrz. Organizacje marksistowskie w nie mniejszym stopniu niż pozostałe wymienione były *inkubatorami* podobnych powiązań politycznych. Lekcje te odrobiliśmy w takim stopniu, że gdy odległe od nas przywództwo socjalistycznej organizacji, do której wtedy należałem, zareagowało na kryzys polityczny wczesnych lat osiemdziesiątych, nawołując do „powrotu do klasy” (czyli zwrotu, za sprawą którego zmarginalizowani mieli zostać działaczkami feministyczne, przeciwnicy rasizmu, wyścigu zbrojeń, imperializmu, a nawet organizacje szeregowy), nastąpiła wewnątrzfrakcyjna walka. Nie chcąc okroić tego, co budowaliśmy jako zintegrowanej polityki socjalistycznej i mając feminizm za kluczowe pole walki – wielu z nas zostało wydalonych z organizacji, a wielu innych po prostu odeszło.

Obserwując demontaż amerykańskiego systemu opieki społecznej z alibi w postaci globalizacji, Piven argumentowała, że choć jego „reformy” została przeprowadzona pod hasłem wielkiej kampanii moralnej, z głównym celem w postaci samotnych afroamerykańskich matek (nazywanych także „matkami z socjalu”), to stojąca za nią logika była ekonomiczna. Atakowanie systemu opieki społecznej było bezpośrednim sposobem na zmniejszenie progu wynagrodzeń w momencie, gdy średni stosunek płacy dyrektorów generalnych do płac robotników osiągnął niezwykle i bezprecedensowy wskaźnik 200:1⁶⁸. Kampania demontowania państwa dobrobytu, ostatecznie skuteczna na życzenie Billa Clintona oraz usłużnego w tej sprawie republikańskiego Kongresu, odniosła sukces pociągając za ogony wszystkie „diabły amerykańskiej kultury”. Podziały klasowe, kontynuuje Piven, pogłębiły się w ciągu ostatnich piętnastu lat, czyli w tym samym czasie, gdy nawet lewicowi akademicy starali się uciec od klasy. Po braku synchronizacji z lat osiemdziesiątych, gdy wojowaliśmy o marksizm, feminizm i antyrasistowską politykę w świecie zdominowanym przez Thatcher i Reagana, na ironię zakrawa fakt kolejnego braku synchronii pod koniec wieku dwudziestego, tym razem jednak z przeciwnym wektorem. W chwili, gdy klasa pcha się usilnie z powrotem na polityczną scenę – nawet w Stanach Zjednoczonych, gdzie doszło do dramatycznego oży-

W chwili gdy klasa pcha się usilnie z powrotem na polityczną scenę – nawet w Stanach Zjednoczonych, gdzie doszło do dramatycznego ożywienia w kwestii organizacji – znajdujemy samych siebie w oderwaniu od języka, który pozwoliłby nam zrozumieć tę rzeczywistość

68 Zob. E.M. Wood, *Democracy Against Capitalism*, Cambridge 1995.

wienie w kwestii organizacji – znajdujemy samych siebie w oderwaniu od języka, który pozwoliłby nam zrozumieć tę rzeczywistość.

Piven podkreśla również, że nie jest to projekt krótkoterminowy, mamy tu do czynienia z budową prawdziwej demokracji⁶⁹. Jednak w kontrze do defetyzmu, który wielu z nas czasem odczuwa w związku z polityką, jest to jak najbardziej możliwe. Musimy tylko zwrócić uwagę na sposób, w jaki debaty akademickie z lat osiemdziesiątych tłumaczone były na politykę rządu w latach dziewięćdziesiątych, by docenić możliwość zmian politycznych inspirowanych przez akademię. Nie chodzi tylko o multikulturową politykę państwa, obecną dziś w wielu miejscach, nawet w RPA, ale o brytyjski amalgamat walczącej socjaldemokracji i akademickiego postmodernizmu (skutkujący w latach osiemdziesiątych narodzinami „New Times”⁷⁰), znajdujący swoją wykorzenioną ekspresję polityczną w latach dziewięćdziesiątych za sprawą „Nowej Partii Pracy”, jej „trzeciej drogi”⁷¹ i neoliberalnego „Nowego Ładu” (czyli systemu skazującego na pracę) dla bezrobotnych. Wobec takiej politycznej klęski, wkraczającej na Wyspy na obcasach thatcheryzmu, nietrudno zgodzić się z Piven, że będzie to rzeczywiście projekt długoterminowy. Jak duży i długotrwały sugeruje we wnikliwej krytyce jeden z największych obrońców i beneficjentów kapitalizmu:

Mimo że zarobiłem fortunę na rynkach finansowych, teraz obawiam się, że nieskrępowana intensyfikacja leseferycznego kapitalizmu i rozprzestrzenienie się wartości rynkowych na wszystkie dziedziny życia zagrażają naszemu otwartemu i demokratycznemu społeczeństwu. Sądzę, że jego głównym wrogiem nie jest już komunistyczne, ale kapitalistyczne zagrożenie [...]. Zbyt duża konkurencja, a zbyt mało współpracy może powodować nadmierne nierówności i destabilizację [...]. Doktryna leseferycznego kapitalizmu utrzymuje, że nieskrępowana realizacja własnych interesów najlepiej służy dobru wspólnemu. Jeżeli nie będzie zahamowana przez uznanie wspólnego interesu, który powinien mieć pierwszeństwo przed partykularnymi interesami, nasz obecny system [...] legnie w gruzach⁷².

69 S. Hall, M. Jaques, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, London 1989.

70 Zob. A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tłum. J. Serwański, Poznań 2001; T. Blair, *Third Way: New Politics for the New Century*, London 1998.

71 G. Soros, *The Capitalist Threat*, „The Atlantic Monthly” 1997, no. 2, s. 45–48.

72 G. Soros, *The Capitalist Threat*, „The Atlantic Monthly” 1997, no. 2, s. 45–48.

Jeśli upadek kapitalizmu już nawiedza polityczną wyobraźnię George'a Sorosa, to i w naszych głowach powinno znaleźć się miejsce na tę myśl. Nie stanie się, to bez wysiłku pod ciężarem starości samego kapitalizmu, ale za sprawą ruchów politycznych, które stawiają wyzwania szeregowi podłych założeń, na których jest on zbudowany. Szanse na zbiorową rekonstrukcję „wspólnego interesu” można oszacować poprzez sprawdzanie, w jaki sposób ruchy, o których pisałem, łączą się, by urzeczywistnić to wyobrażenie.

Podziękowania: Chciałbym podziękować w tym miejscu Elizie Darling, Cheryl Gowar, Davidowi Harvey'owi, Andy'emu Herodowi, Derrickowi Hodge'owi, Cindi Katz, Donowi Mitchellowi, Katharyne Mitchell, Dickowi Peetowi oraz Idzie Susser, którzy na różne sposoby komentowali i wpływali na zawarte w tym artykule pomysły. Nie chcę pisać o tym, co czywiste, ale tym razem być może powinienem: odpowiedzialność za powyższe tezy leży w całości po mojej stronie.

Przełożyli: Jakub Alejski, Kamila Grześkowiak, Dorota Szczepaniak, Bartosz Wiśniewski

Tłumaczenie powstało na warsztatach translatorskich prowadzonych przez dr. Kacpra Pobłockiego w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

NEIL SMITH (1954-2012) – szkocki geograf i antropolog, jeden z najwybitniejszych autorów z obszaru radykalnych, marksistowskich studiów miejskich. Wykładał m.in. na Columbia University, Rutgers University, City University of New York oraz University of Aberdeen. Autor wpływowych prac na temat nierównego geograficznego rozwoju, gentryfikacji, miejskiego neoliberalizmu i produkcji natury, m.in. *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space* (1984), *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City* (1996), *American Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization* (2003), *The Endgame of Globalization* (2005).

Cytowanie: N. Smith, Co się stało z klasą?, „Praktyka Teoretyczna” nr 9/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/09.Smith.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

KACPER POBŁOCKI

Learning from Manchester: Uneven Development, Class and the City¹

This paper argues that one of the greatest challenges mounted to urban theory is accounting for the simultaneous unfolding in the Global South of “planetary urbanization” and world’s greatest industrial revolution. In order to show that industrial cities are still pertinent to urban theory, I revisit Victorian Manchester and Fredrick Engels’ classic account of it. I argue that Engels was a pioneer of what I dub “anthropology of the impersonal” and his “discovery” of class became the cornerstone for Marxist thought. Yet, his in-

1 An earlier version of this paper was presented at a weekly seminar held at *The Center for Place, Culture and Politics* at the Graduate Center of the City University of New York when I was a visiting fellow there back in 2009. I am deeply grateful to Neil Smith for the invitation, and David Harvey and Peter Hitchcock, Center’s directors, as well as other fellows (especially Charity Schribner, Mehmet Kuymulu, Amy Chazkel, Karen Miller, Lilly Siant and Sujatha Fernandes) for their comments and encouragement. I would also like to thank Gáspár Miklós Tamás, whose “Class on Class” I took back in 2005 at the Central European University. It left an indelible mark on my thinking and convinced me that the “retreat from class” was both futile and temporary. Most ideas in this essay, however, are deeply indebted to Neil’s work and spirit, and I am deeply saddened that he will not see it getting published. I wish to dedicate it to his memory.

novation has remained under-appreciated, and the astonishing career of the “dual city” concept is a good case in point. I argue that its popular embrace stems from the way it brings “uneven development”, “class” and the “city” in a gripping metaphor. Although Engels showed how these concepts were intertwined, he kept them theoretically separate. He did so because he used them not only for describing how capitalism worked, but also as tools for triggering a political change.

Keywords: uneven development, class, Manchester, Engels, urban theory

What was unfolding in Mumbai was unfolding elsewhere, too. In the age of global market capitalism, hopes and grievances were narrowly conceived, which blunted a sense of common predicament. Poor people didn't unite, they competed ferociously amongst themselves for gains as slender as they were provisional. And this undercity strife created only the faintest ripple in the fabric of the society at large. The gates of the rich, occasionally rattled, remained unbreached. The politicians held forth on the middle class. The poor took down one another, and the world's great, unequal cities soldiered on in relative peace.

Katherine Boo, *Behind the Beautiful Forevers: Life, Death and Hope in a Mumbai Slum*, p. 237.

It has been argued that “the political economic tradition has from the outset developed one strand of Marx’s thought, the theory of the capitalist totality, at the expense of another, the theory of class.”² This asymmetry has been grossly exacerbated over the last few decades. Vast literature on the logic of late capitalism, post-Fordism, flexible accumulation and the like, was accompanied by a veritable “retreat from class.”³ In this paper, I argue that the notion of uneven development can be enormously useful for mitigating the aforementioned imbalance. It is so because uneven development sits precisely at the intersection of the theory of capitalist totality and the theory of class. The former aspect of uneven development has been well developed by Neil Smith, whose classic book has been renewed for three editions. Smith successfully merged two strands in that theorizing, one following Trotsky’s notion of combined and uneven development (further developed in the world systems school), and the other stemming from Henri Lefebvre’s and David Harvey’s work on the “urbanization of capital.” Uneven development as a theory of class, however, has remained underdeveloped, despite the fact that Smith paid considerable heed to the phenomenon of class both in the numerous articles he wrote and in his work more generally. This paper is intended to fill in this gap.

2 J. K. Gibson-Graham, Stephen Resnick, and Richard D. Wolff, “Toward a Poststructuralist Political Economy,” in *Re/Presenting Class: Essays in Postmodern Marxism*, ed. J. K. Gibson-Graham, Stephen Resnick, and Richard D. Wolff (Durham, NC: Duke University Press, 2001), 1, emphasis original.

3 Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New “true” Socialism*, rev. ed. (London: Verso, 1998).

Anthropology of the impersonal

Writing in 1984, Smith warned against a highly popular, yet intellectually futile, understanding of uneven development as “universal metaphysics” – a Manichean struggle between good and evil. It is sometimes also described as the “Matthew effect” – the “law” trying to grasp why the rich seem to get ever richer and the poor – poorer. My argument is that this is an opaque interpretation of uneven development as a tool for class analysis. This approach is perhaps best exemplified in the continued popularity of the concept of the “dual city.” It stems from thinking of spatial forms as reflections of (or metaphors for) social relations. The “dual city” idea brings class, uneven development and urban space together in a gripping metaphor; this metaphor, in turn, has been useful in mustering moral indignation against growing social disparities. It is very handy for describing, to borrow a phrase from the TV series *The Wire*, the “Dickensian aspect” of contemporary urban life. Often, as in the classic description of New York as a city rift between “air people” and “street people,” it made good literature.⁴ It was perhaps so because the “dual city” idea emphasized difference – and all good literature hinges on a conflict. This is also the case with Katherine Boo’s compelling reportage on a Mumbai slum. Boo uses tools offered by literature (rather than those offered by science) in order to garner empathy for the poor – which, in our callous dog-eat-dog world, is a precious good indeed.⁵ There are, however, limits to this; and my aim here is to show that instead of collapsing uneven development, class and the city into one jumbo “dual city” metaphor, we should rethink the fundamental relationship between these three concepts. In other words, we need to ponder anew how uneven development and class are intertwined in the urban milieu.

The metaphysical interpretation of uneven development as class, the eternal “dialectic of darkness and light, of despair and promise” can be “traced back to the Italian poet Dante, somebody Frederick Engels called the last great poet of the Middle Ages and the first poet of modern times.”⁶ The trope of the “two cities” appears even earlier. In Plato’s *Republic*, for example, we find a description of Greek cities rent by struggles over property: within each city, Plato wrote, “there are two” cities, “warring with each other, one of the poor, and the other of

4 Jonathan Raban, *Hunting Mister Heartbreak* (London: Picador, 1991), 80.

5 Katherine Boo, *Behind the Beautiful Forevers*, 1st ed. (New York: Random House, 2012).

6 Andy Merrifield, *Metromarxism: A Marxist Tale of the City* (London and New York: Routledge, 2002), 16.

the rich.”⁷ Likewise, feudal cities have been described as fundamentally and hopelessly dual.⁸ In the classic text *Two Cities* Otto of Friesing contrasted the Jerusalem (the Augustinian eternal City of God) and Babylon – the city of Satan, time and earth. This in turn has been used as the overarching metaphor for one of the classic books on medieval history, describing Europe rent by the conflict between the Church and the Emperor.⁹ My argument is that the “dual city” metaphor has nothing to do with capitalism. What is specific about capitalism and the modern city is that the impersonal became the basic “interface” of human interaction – and it eclipsed the feudal “personal” relationships in the village and small town and between the dominant and dominated classes.

As we shall see, one of the most burning questions in Victorian Britain, which was, arguably, the very first capitalist society in the world, pertained exactly to the nature and dynamics of this new, impersonal, societal “glue”. While for some the mechanism of the “invisible hand” became a viable explanation, others, and Karl Marx most notably, developed the language of class analysis for tackling this question. Marx has often been criticized for his “dualistic” class concept, i.e. (allegedly) believing that society comprises only two classes, the proletariat and the bourgeoisie. I will show in this paper that this interpretation is as futile and simplistic as the idea of the “dual city” (which, in fact, represents a direct projection of the “vulgar” dual class concept onto the urban tissue). I argue that the cornerstone of Marx’s “unfinished project” of class theory (his chapter of *Capital* on class was never completed) is in fact directly indebted to Fredrick Engels. It is often noted that the prototype of the “dual city” is Victorian Manchester, and its first analysis, published in 1848 by Engels, is often noted as the ur-text for the “dual city” discussion. Curiously, this text itself is rarely scrutinized. Pace the stereotypical descriptions of Engels as the “vulgarizer” of Marx’s thought, I will argue that it was Marx who never fully came to terms with intellectual conundrums posited by Engels and that his sophisticated account of the relation between the capitalist city, class and uneven development has been “vulgarized” in the common use of the “dual city” notion.

Despite the fact that urban theory seems to be trying really hard to move “beyond the West,”¹⁰ and studying industrial cities has been

Contemporary urban studies have not yet reconciled with the fact that recent “urban climacteric” and the emergence of “planetary urbanization” was accompanied by the largest industrial revolution in human history

7 Plato and Allan David Bloom, *The Republic of Plato*, 2nd ed. (New York: Basic Books, 1991), 100.

8 Ulf Hannerz, *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*, (New York: Columbia University Press, 1980), 77.

9 Malcolm Barber, *The Two Cities: Medieval Europe, 1050-1320* (London and New York: Routledge, 2004).

10 Tim Edensor and Mark Jayne, eds., *Urban Theory beyond the West:*

hardly in vogue in the past few decades, I concur with Richard Sennett that the experience of industrial capitalism “laid the groundwork for our present-day problems.”¹¹ This is perhaps even more true today than in the 1970s, when Sennett penned these words down, arguing against the “post-industrial” thesis. Contemporary urban studies have not yet reconciled with the fact that recent “urban climacteric”¹² and the emergence of “planetary urbanization”¹³ was accompanied by the largest industrial revolution in human history. Some, like Paul Mason, have already made the argument that the historical experience accrued in the West may turn out highly pertinent to the global working class amalgamating in the South as we speak.¹⁴ My argument is that there is something to learn from Victorian Manchester. This lesson has to do with the way one of its early scholars, Fredrick Engels, pioneered the art of what I call “anthropology of the impersonal.” As Sennett argued, early responses to the tremors of industrial capitalism turned impersonality – still a virtue in the eighteenth century – into a moral evil. Public space ceased being a legitimate ground where one could interact with strangers yet remain aloof from them. Urban and public medium was refashioned into a field for the disclosure of personality and an important realm for private/individual, and not public, experience. Engels was one of the very first people to conduct first-hand empirical study of urban life under capitalism but at the same time embraced the novel forms of estrangement in order to envision new forms of sociability that transcended the lure of intimacy that most of his contemporaries succumbed to.

Engels was one of the very first people to conduct first-hand empirical study of urban life under capitalism but at the same time embraced the novel forms of estrangement in order to envision new forms of sociability that transcended the lure of intimacy that most of his contemporaries succumbed to

The shock city

“Phantoms and specters! The age of ruins is past. Have you seen Manchester?” exclaimed a character in a Disraeli novel, written just after its

A World of Cities (Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2012).

11 Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (London: Faber and Faber, 1993), 219.

12 Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006), 5.

13 Neil Brenner, *Implosions/Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization* (Berlin: Jovis, 2014).

14 Paul Mason, *Live Working or Die Fighting: How the Working Class Went Global* (Chicago, IL: Haymarket Books, 2010); see also: Beverly J. Silver, *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization since 1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Ching Kwan Lee, *Against the Law: Labor Protests in China's Rustbelt and Sunbelt* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007).

author had seen the city.¹⁵ Victorian Manchester stirred up highly ambiguous emotions. For Thomas Carlyle it was uncanny, “more sublime than Niagara, [...] every whit as wonderful, as fearful, as unimaginable, as the oldest Salems [Jerusalem] or prophetic city.”¹⁶ There lurked some “precious substance, beautiful as magic dreams, and yet no dream but reality [...] hidden in that noisome wrappage.”¹⁷ For many others, however, Manchester manifested itself as “entrance to hell realized.”¹⁸ Alexis de Tocqueville, for example, described Manchester thus: “from this filthy sewer pure gold flows. Here humanity attains its most complete development and its most brutish; here civilization works its miracles, and civilized man is turned back almost into a savage.”¹⁹ Awe at this “very symbol of civilization” and this “grand incarnation of progress” was nearly always superimposed by anxieties imparted from the forbidding urban landscape.²⁰

Paul Hohenberg and Lynn Hollen Lees suggested that “it is easy to caricature industrial towns,” and both superlatives and indictments they received were grossly exaggerated. Rising, it seemed, nearly overnight and on a “clean slate,” towns like Manchester were atypical of the Industrial Revolution. “Much more common in the European setting,” they stressed, “was the vast array of older cities [such as London and Paris] linked by their central place functions into which industry moved slowly.”²¹ Yet, this was precisely why Manchester was so alarming: elsewhere, we can read in yet another exposé, “industry has been grafted upon pre-existing state of society,” whereas in Manchester “industry has found no previous occupant, and knows nothing but itself. Everything is alike, and everything is new; there is nothing but masters and operatives.”²²

15 Thomas Carlyle quoted in: Steven Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class* (New York: Norton, 1985), 37.

16 Thomas Carlyle quoted in: Asa Briggs, *Victorian Cities* (London: Penguin Books, 1990), 93.

17 Thomas Carlyle quoted in: Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 35.

18 Sir William Napier quoted in: *Ibid.*, 46, on the “satanic Manchester” and Engels as the modern Dante, see also Andy Merrifield, *Metromarxism: A Marxist Tale of the City* (London and New York: Routledge, 2002), 32, 37.

19 Alexis de Tocqueville quoted in: Peter Geoffrey Hall, *Cities in Civilization* (London: Phoenix Giant, 1998), 310.

20 Briggs, *Victorian Cities*, 88. See also: Andrew Lees and Lynn Hollen Lees, *Cities and the Making of Modern Europe, 1750-1914*, 1st ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 63.

21 Paul M Hohenberg and Lynn Hollen Lees, *The Making of Urban Europe, 1000-1950* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), 248. See also: Sennett, *The Fall of Public Man*, 130

22 Léonard Faucher quoted in: Marcus, *Engels, Manchester, and the Working*

Manchester, the “shock city” of the Industrial Revolution, jarred the Victorian eye and conscience because it was unprecedented and unique.²³ Here the paternal feudal ethos was obliterated: “the separation between the different classes [...] is far more complete [in Manchester] than in any country [...] there is far less personal communication between the master cotton spinner and his workmen [...] than there is between the Duke of Wellington and the humblest laborer on his estate.”²⁴

Because for centuries Manchester remained outside the British medieval urban system – it was neither a municipal borough, nor a town sending representatives to Parliament, but a manor – it could facilitate the development of the “newest, most free and most modern kind of industrial economy” that was not constrained by the medieval guild system.²⁵ Like Liverpool, Manchester was a key node of the Atlantic space-of-flows linked more intimately with distant territories than with the domestic economy.²⁶ The latter was still dominated by traditional economic pursuits and landed rather than “mobile” property. “Well into the Edwardian twilight,” Arno J. Mayer argued, “there were fewer and smaller fortunes in manufacture and industry than in landowning, commerce, and private banking.”²⁷ Furthermore, “preindustrial economic interests, prebourgeois elites, predemocratic authority systems, premodernist artistic idioms, and ‘archaic’ mentalities” dominated Europe until the World War One.” In this sense, the perception of the nineteenth century as driven by dynamo of industrialization is indeed “partial and distorted.”²⁸ Nonetheless, Manchester did represent the “urban frontier of the future,”²⁹ precisely because its excesses, the fact that here like nowhere else opulence and penury brushed shoulders, were a portend of a novel principle of social order that mounted a challenge to the “old regime” and its yardstick of hierarchy. Manchester was the very first city dominated by nouveaux riches and nouveaux

Class, 59.

23 Briggs, *Victorian Cities*, 133.

24 Canon Parkinson quoted in: Briggs, *Victorian Cities*, 114, emphasis original; see also: Ira Katznelson, *Marxism and the City* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 148.

25 Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 6-7.

26 Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History* (Durham: Duke University Press, 2005).

27 Arno J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War* (New York: Pantheon, 1981), 93.

28 *Ibid.*, 4-5.

29 Harold L. Platt, *Shock Cities: The Environmental Transformation and Reform of Manchester and Chicago* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 15.

pauvres. Unlike the old aristocracy and the old poor, the bourgeoisie and the proletariat “had grown up together and were tied to each other,” yet they “had no tradition of rank, no myth of legitimacy, no ‘prestige of decent’ [...] endowed by the patina of centuries” to rely on.³⁰ Unlike in historical urban centers, classes in Manchester were “people without history,” to borrow a phrase from Eric Wolf, and their “myth of origin” had to be established.

“Every age has its shock city,” argued Asa Briggs. At the eve of the American global hegemony, responses similar to those imparted by Manchester were conjured up by Chicago.³¹ While the Chicagoan narratives of horror and fascination have been generally acknowledged as the cornerstone of urban anthropology,³² the accomplishments of the “small army of intrepid explorers”³³ who swarmed to Victorian shock cities have not been included in that canon. The sole exception is the *Condition of the Working Class in England* that has been sometimes dubbed “ethnographic,”³⁴ but nonetheless paid relatively little heed to. Unlike what was later called the “Chicago school,” those who described Victorian Manchester were not professional scholars. Most notably, Engels was a “veritable autodidact of the old school,”³⁵ well acquainted with German philosophy, but never employed at a university. He came to Manchester to work for his father’s textile firm. When he ventured into the Mancunian “noisome labyrinth,” he did so in his spare time. For that reason the fruits of his labors have been generally described by a term less dignified than “science,” i.e. slumming. It did, nevertheless, facilitate a profound “beginning of and a break in and simultaneous transformation of the German cultural tradition,”³⁶ that might continue to be as indispensable for urban anthropology as the heritage of the Chicago school.

The conundrum of poverty

“Invented” by the Roman Emperor Nero, slumming, argued Peter Hitchcock, emerges “when a class in dominance seeks to understand

30 Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, CA.: Stanford University Press, 1959), 6.

31 Platt, *Shock Cities*, chap. 4.

32 Hannerz, *Exploring the City*, chap. 2.

33 Platt, *Shock Cities*, 15.

34 For example by Katznelson, *Marxism and the City*, 149.

35 Merrifield, *Metromarxism*, 32.

36 Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 92-93.

the logic of its excessive existence and identity by foraging among its minions.” This is how in Victorian Britain, slumming ceased to denote passing bad money or bad faith and started meaning “an excursion into the nether worlds of the poor and destitute” often in the form of “parties [...] put together as a form of entertainment or pastime ‘out of curiosity.’” Just as in Ancient Rome slumming was merely a “facet of a decadent geist,” in industrial Britain it “became the ward chiefly of a newly extravagant bourgeoisie, cognizant not only of its dubious heritage” but also curious of proletariat who “gave to its constituency both integrity and fear.”³⁷ In Victorian Manchester, the emphasis was initially on “fear.” What was uncanny about Manchester was that the new principle of social differentiation that produced the nouveaux riches and nouveaux pauvres was impersonal. Men who visited Manchester, Steven Marcus argued, “were abruptly discovering that human existence [...] had evolved in such a way that masses of human beings were now being constrained to conduct lives under conditions of unimaginable extremity.” These early accounts, argued Marcus, ushered in “the distinctively modern experience of the extreme;” thus Victorian urbanization represented “one of these junctures at which a part of all of us today was first created.”³⁸ Even Friedrich Engels, who grew up amidst an industrial landscape in his native Germany and should have been unimpressed by Manchester, was initially paralyzed by what he had seen. It was literally, he admitted, “impossible to convey an idea” of the horror. “On re-reading my description” of Manchester, he confessed, “I am forced to admit that instead of being exaggerated, it is far from black enough to convey a true impression of the filth, ruin, and uninhabitableness.”³⁹

Little wonder most reactions to this new reality were defensive, and subjected the slum to “hifalutin literariness” and “compulsive and factitious mythologizing.”⁴⁰ De Tocqueville’s critique of the business aristocracy, for example, “found a safe way to relieve his anxiety” that “a society of affluence and leisure but seemed to be destroying the

37 Peter Hitchcock, “Slumming,” in *Passing: Identity and Interpretation in Sexuality, Race, and Religion*, ed. María Carla Sánchez and Linda Schlossberg, Sexual cultures (New York: New York University Press, 2001), 161-166.

38 Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 45.

39 Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England: From Personal Observations and Authentic Sources* (Moscow: Progress Publishers, 1973), 87, 92. Also Dickens wrote on his first visit to Manchester thus: “I have seen enough for my purpose, and what I have seen has disguised and astonished me beyond all measure”, quoted in Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 30.

40 Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 44-45.

very thing it was ultimately seeking to enhance, the quality of daily life.” His solution to the paradox of uneven development (coevality of progress and backwardness) lay in his conclusion that Manchester was “the result not of laws of economic and technological progress, but of an unbridled form of individualism.” “Everything,” he wrote, “in the exterior appearance of the city attests to the individual powers of man.”⁴¹ Likewise, concluded Carlyle, “soot and despair are not the essence” of Manchester.⁴² He presented penury “in terms of ‘accidental’ rather than necessary causes [...] [deflecting] the theme of exploitation into issues of urban sanitation and sexual excesses without reference to causal factors.”⁴³ “I am persuaded,” another account of that sort read, “that Manchester must long continue to present an appearance of great destitution and delinquency which does not belong to the town itself, but arises from a class of immigrants and passengers.” As a result, “the immense misery becomes merely an ‘appearance,’ not a reality; and even as appearance it does not ‘belong’ to Manchester nor does it belong to the poor but “it ‘arises from’ them detachably, like some kind of visible effluvium.”⁴⁴

“When the significance of poverty was realized” argued Karl Polanyi, “the stage was set for the nineteenth century.”⁴⁵ As Victorian historiography tended to bracket the seventeenth and eighteenth centuries, and typically contrasted its own epoch to the “golden” Middle Ages,⁴⁶ the estrangement of Mancunian denizens seemed disturbingly novel. Yet, intellectual recoil from unsettling misery was neither new nor specific to Victorian Britain. Debates in question unfolded against the backdrop of the so-called Speenhamland laws. Introduced in 1795 and abolished in 1834, Speenhamland offered a legal framework for a minimum level of outdoor relief linked to the price of bread. During the Speenhamland period, Polanyi suggested, British society was rent by two contradictory forces. First, paternalism protected common

41 Platt, *Shock Cities*, 7, 11.

42 Thomas Carlyle quoted in: Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 35.

43 Aruna Krishnamurthy, “„More than abstract knowledge”: Friedrich Engels in Industrial Manchester,” *Victorian Literature and Culture* 28, no. 02 (2000): 430.

44 Cooke Taylor quoted in: Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 52.

45 Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon paperbacks 45 (Boston: Beacon Press, 1957), 111.

46 This was, amongst others, the strategy assumed by Carlyle; see also: David Ward, “Victorian cities: How modern?,” *Journal of Historical Geography* 1, no. 2 (April 1975): 146.

people from the market system by providing them with an allowance irrespective of how they worked. Second, as a result of accelerating industrialization and a new wave of enclosures the ranks of proletariat swelled. Such combination compelled people “to gain a living by offering their labor for sale, while at the same time [deprived] their labor of its market value.” As a result, “Speenhamland led to the ironical result that the financially implemented ‘right to live’ eventually ruined the people whom it was ostensibly designed to succor.”⁴⁷ While industrial production expanded unabated, so did the number of paupers. To some, like Jeremy Bentham, this only proved that poverty was an integral part of plenty. “In the highest stage of social prosperity,” he suggested, “the great mass of the citizens will most probably possess few other resources than their daily labor, and consequently will always be near to indigence.”⁴⁸ To most, however, Speenhamland taught the lesson that expansion of poverty was a direct consequence of protection of the poor, and that paternalism had to be terminated. This led to the wholesale embracement of laissez-faire: “out of the horrors of Speenhamland” regretted Polanyi, “men rushed blindly for the shelter of a utopian market economy.”⁴⁹

There was, hence, a temporal correspondence between the advent of “shock cities” and the fall of Christian morality that impelled the rich to aid the poor. Once Speenhamland was abrogated, argued Polanyi, “compassion was removed from the hearts, and the stoic determination to renounce human solidarity in the name of the greatest happiness of the greatest number gained the dignity of secular religion.”⁵⁰ Empathy and solidarity were replaced by nascent sciences that lent a high-brow veneer to the view that poverty was nature surviving in society.⁵¹ As Philip

47 Polanyi, *The Great Transformation*, 78-81.

48 Jeremy Bentham quoted in: *Ibid.*, 117.

49 *Ibid.*, 102.

50 Polanyi, *The Great Transformation*, 102.

51 This was the origin of the notion of a “primitive society” as a “pristine precipitate” of past evolutionary stages, for a vehement critique see: Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990). The classic example of such an approach are the !Kung bushmen of the Kalahari desert, who to this very day are marginalized on the basis of poverty being part of their nomadic culture, see: Adam Kuper, *The Reinvention of Primitive Society: Transformations Of a Myth*, 2nd ed. (London and New York: Routledge, 2005), 7-8, 211-216, and Edwin N. Wilmsen, *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), especially 52-61 for a discussion on class; for a compelling description of how the !Kung have been struggling with the Bushmen myth between 1951 and 2000, see: John Marshall,

Mirowski argued, physics and economics applied an identical intellectual template to nature and society respectively. Neo-classical economists, driven by “physics envy,” openly imported their key concepts from physics: “money,” argued Mirowski, was the equivalent of “energy,” “utility” was synonymous with “potential energy,” and the mechanism of invisible hand was nothing but thermodynamic equilibrium.⁵² Moreover, intellectual separation between the two sciences was pivotal for maintaining their purportedly objective character. Economics as social physics, and physics as nature’s economics, derived their tautological legitimacy from each other. At the same time both were constituted as belonging to a realm outside of human competence.⁵³ The initial paralysis at the face of human suffering was now justified scientifically: one was to study, and not to change, the objective laws of nature. Penury was no longer to be alleviated but actually maintained; for Malthus, starvation constituted a positive check on population growth. “Hunger,” Joseph Townsend argued, “will tame the fiercest animals, it will teach decency and civility, obedience and subjection. In general it is only hunger which can spur and goad [the poor] on to labor.”⁵⁴

The discovery of class

“It cannot come as a surprise,” however, “that such mental escapes and avoidances were a regular resort, and were taken by men of good will as

A Kalahari Family (Documentary Educational Resources, 2003).

52 Philip Mirowski, *More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature’s Economics*, Historical perspectives on modern economics (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

53 Robert Boyle is attributed to be the first one who envisioned an independent realm subject to the scientific laws that was outside of the human society, see: Steven Shapin, Simon Schaffer, and Thomas Hobbes, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life: Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus Physicus De Natura Aeris by Simon Schaffer* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), see also an analysis of how physical and social space became divorced in Neil Smith, *Uneven Development*, 66-72.

54 Townsend quoted in: Polanyi, *The Great Transformation*, 112-113. On the use of nature in economic theory see also Marshall David Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976) and Philip Mirowski, ed., *Natural Images in Economic Thought: “Markets Read in Tooth and Claw”*, Historical perspectives on modern economics (Cambridge [England]: Cambridge University Press, 1994) and for an analysis of how nature was produced by industrial capitalism, see Neil Smith, *Uneven Development*, chap. 1 and 2.

well.”⁵⁵ Especially that it was not only the sight of poverty but the entire urban experience that was shocking, if not debilitating. “Throwing together of millions of people in the city,” wrote Engels, produced “that ‘strange’ effect whereby ‘a man cannot collect himself.’” The city, as it was later more comprehensively elucidated by Benjamin and Simmel, was “no longer experienced in a unified way,” but instead “reduced to a seemingly random series of half-impressions, images and thoughts only partially registered.”⁵⁶ The distinguishing trait of modern city is that under capitalism there is no fixed relationship between spatial forms and social relations. In Ancient Greece, as Sennett noted, an urbanite “could use his or her eyes to see the complexities of life. The temples, markets, playing fields, meeting places, walls, public statuary, and paintings of the ancient city represented the culture’s values in religion, politics and family life.” Nowadays, however, “it would be difficult to know where in particular to go in modern London or New York to experience, say, remorse.” Likewise, “there is no modern design equivalent of the ancient assembly” – the physical embodiment of the institutions of democracy. “What once were the experiences of places appear now as floating mental operations.”⁵⁷ This is why Engels had to find a way of understanding this without falling short to simple metaphorical reductionism.

By putting the obverse side of the “sublime Manchester” to the forefront, Engels gradually overcome the shock, and paragraph by paragraph restored poverty-as-appearance back to the “essence” of the city. Unlike others, he actually made the reader see the urban squalor. But this was more than just a parade of horrors. By searching for the agency responsible for the propinquity of wealth and penury, he put forward the very basis for a theory of uneven development. “The cause of the miserable condition of the working-class is to be sought,” he wrote later, “not in these minor grievances, but in the capitalistic system itself.”⁵⁸ The very process of writing became Engels’ strategy whereby he “collected himself” from the shock foisted upon both amateurs and professionals of urban anthropology. As Marcus points out, Engels’ book “begins without an organizing conception, and large parts of it consist of Engels’

55 Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 52.

56 Krishnamurthy, “„More than abstract knowledge”: Friedrich Engels in Industrial Manchester,” 438.

57 Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life Of Cities*, 1st ed. (London: Faber and Faber, 1993), xi.

58 Writing in 1892, Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 27, emphasis original.

casting about for a notion that will intelligibly subordinate the material that keeps continually slipping away.”⁵⁹ Only in the very last chapter did he find the “general structure [...] a coherent totality, a concrete, complex and systematic whole” of his personal experience of Manchester,⁶⁰ something David Harvey once called “structured coherence” of a place.⁶¹

Just as the feudal wealth and poverty could be explained by a system based upon personal domination, here, Engels argued, “the relationship of the manufacturer to his operative has nothing human in it; it is purely economic.”⁶² The new principle of estrangement was hence wholly abstract, and external to both parties involved. It hinged on the class mechanics – “before the privilege of property all other privileges vanish.”⁶³ Yet, his idea of class was quite different from what we normally assume class analysis is. He did not reify the concept. It has been often pointed out that Engels did not craft a well-rounded class theory, but rather provided “raw components of a new theoretical structure” for Marx. Yet, Marx’s theory of class remained as unprocessed as that of Engels’. This seems to be, however, intentional, for class in Engels’ rendering was not a thing, but a process – both social and cognitive. To retain its dynamic, he had to keep it “unfinished.”⁶⁴

Engels’ intellectual contribution is often reduced to the passage where he declared: “we German theoreticians still knew much too little of the real world to be driven by the real relations.” This is why in order to develop “more than a mere abstract knowledge of my subject,” Engels explained, “I forsook the company of dinner parties [...] and spent many a happy hour in obtaining the knowledge of the realities of life.”⁶⁵ This often-quoted excerpt suggests that together with the bourgeois dinner parties Engels repudiated German idealist philosophy. Not quite. His innovation was more than just the fact that he ventured into the “Dantesque underworld” of working class Manches-

59 Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*, 148.

60 Ibid., 178.

61 David Harvey, *The Urban Experience* (Oxford, [England]: B. Blackwell, 1989), 139-144.

62 Ibid., 313 For an insightful analysis of the historical roots of the separation of the economic and political realms in Europe see a review of Carl Schmitt’s work in: Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2000), chap. 1.

63 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 312.

64 Gareth Stedman Jones, “Engels and the Genesis of Marxism,” *New Left Review* 106, no. 1 (1977): 85.

65 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 14, 9.

Suggested what Henri Lefebvre spelled out later: immediate experience of the city is insufficient for comprehending it in its totality; the city as a whole can be understood only in the abstract

ter and described what others preferred to disavow.⁶⁶ He also wrote: “I know [Manchester] as intimately as my own native town, and more intimately than most of its residents know it,”⁶⁷ and hence suggested what Henri Lefebvre spelled out later: immediate experience of the city is insufficient for comprehending it in its totality; the city as a whole can be understood only in the abstract.⁶⁸ We can see him as a pioneer of (urban) anthropology – but his strand of anthropology, undertaken in a capitalist city, was unlike that performed later on in the tropics, a study of the impersonal. It was not a study of a community, but a study of class.

Engels arrived at this conclusion only by the very end of his book. He opened it, on the contrary, with a presentation of what can be inferred from a first-hand experience of the city. “The dissolution of mankind into monads,” he wrote, is “carried out to its utmost extreme” in large cities. “What is true of London, is true of Manchester, Birmingham, Leeds, is true of all great towns. Everywhere barbarous indifference, hard egotism on one hand, and nameless misery on the other, everywhere social warfare, every man’s house in a stage of siege.” Urban crowds “have nothing in common [...] their only agreement is the tacit one, that each keep to his side of the pavement,” they even do not “honour [one] another with so much as a glance.”⁶⁹ The more individuals are “crowded within a limited space,” the greater their private isolation becomes. Capitalism, by creating large agglomeration and facilitating “war of all against all,” splinters its subjects into isolated monads trapped in their private worlds. De Tocqueville or Carlyle succumbed to this atomizing quality of city life and “personalized” their “slumming” narratives. In order to overcome the unsettling “intensification of nervous stimulations,” as Simmel once put it,⁷⁰ and understand the city in its totality, Engels had to develop more than mere personal knowledge of his subject. Paradoxically, it was his Manchester experience, and uniqueness of that place, that allowed him to move beyond the spatial and epistemic fragmentation and pioneer what I call “anthropology of the impersonal.”

What singled out Manchester from all large British cities was that “the modern art of manufacture has reached its perfection” only in

66 Merrifield, *Metromarxism*, 37.

67 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 81, emphasis mine.

68 Henri Lefebvre, *The Urban Revolution* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 59-68.

69 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 64-65.

70 Georg Simmel quoted in: Hannerz, *Exploring the City*, 64.

Manchester, and its “effects upon the working-class” developed “here most freely and perfectly, and the manufacturing proletariat present[s] itself in its fullest classic perfection.”⁷¹ Indeed, Manchester was the harbinger of novel land uses, marked by the increasing division between work and home, commerce and manufacturing, and, most importantly, between the slum and the suburb. The poor had no other choice but to live a walking distance from their work, whereas the “money aristocracy” could leapfrog the inner city squalor and pollution thanks to a system of omnibuses that brought them to their suburban villas equipped with numerous amenities, including “free, wholesome country air.”⁷² The spatial separation of slum and suburb was nowhere in Britain as deep and perfect as in Manchester. Precisely for that reason, as Asa Briggs stressed: “[i]f Engels had lived not in Manchester but in Birmingham, his conception of ‘class’ and his theories of the role of class in history might have been very different. In this case Marx might have been not a communist but a currency reformer. The fact that Manchester was taken to be the symbol of the age [...] was of central political importance in modern world history.”⁷³

[I]f Engels had lived not in Manchester but in Birmingham, his conception of ‘class’ and his theories of the role of class in history might have been very different. In this case Marx might have been not a communist but a currency reformer

From working classes to the proletariat

In order to appreciate how novel this was, we need to bear in mind for most the political response to urban capitalism lay in combating urban “corruption” and trying to rescue the last residues of intimacy and human warmth against the grain of dehumanizing and alienating urban world. “If people are not speaking to each other on the street,” Sennett noted, “how are they to know who they are as a group? [...] Those silent, single people at cafes, those flâneurs of the boulevards who strutted past but spoke to no one, continued to think they were in a special milieu and that other people in it were sharing something with themselves. The tools they had to work with in constructing a picture of who they were as a collectivity, now that neither clothes nor speech were revealing, were the tools of fantasy, of projection.”⁷⁴ The key realization of such fantasy was the idea of community – whether it was a working class neighborhood or a middle class suburb.⁷⁵ Just as

71 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 81.

72 Ibid., 85.

73 Briggs, *Victorian Cities*, 116.

74 Sennett, *The Fall of Public Man*, 222.

75 See also: August Carbonella, “Beyond the Limits of the Visible World:

most commentators succumbed to that illusion, Engels recognized the political potential inherent in the impersonal nature of the new form of social inequality; hence, he embraced the proletarian class rather than cherished the working-class community.

Although Engels' notion of class might appear somehow "raw" in hindsight, in order to capture its extraordinary dynamism, I suggest introducing the distinction between "proletariat" and "working class" as proposed once by Étienne Balibar. The former denotes class as a political and revolutionary subject facilitating transcendence of capitalism, while the latter refers to class as a product of capitalism and the necessary condition for its continuous reproduction.⁷⁶ Although Engels himself admitted: "I have continually used the expressions working-men and proletarians, working-class, propertyless class and proletariat as equivalents,"⁷⁷ Balibar's distinction underpins the very core of Engels' dynamic usage of class. The unique spatial predicament of Mancunian workers propelled Engels, as Ira Katznelson pointed out, to confront "a striking paradox of the orderly way the social classes are arrayed in space in spite of the absence of planning." Therefore Engels "pioneered in the analysis of the spatial structure of the city,"⁷⁸ by demonstrating how capitalism ushered in "the concentration of workers in autonomous working-class communities, where, free from direct supervision of their employers or the state, they could create such institutions as reading rooms, and working man's clubs and societies."⁷⁹ Although isolated from the bourgeoisie and "systematically [shout out] from the main thoroughfares," the working class was far from being internally homogeneous. Instead, it was divided by age, ethnicity, religion and gender, fractured in various professional sub-groups working in different departments of the economy (mining, textiles, agriculture etc.), and dwelling in various urban organisms (Manchester, Dublin, Glasgow etc.). This is why, as Eric Wolf once pointed out, we should speak of the "working classes" rather than a single working class.⁸⁰ They are highly diversified, and actually compete with one another on the

Remapping Historical Anthropology," in *Critical Junctions: Anthropology and History Beyond the Cultural Turn*, ed. Don Kalb and Herman Tak (New York: Berghahn Books, 2004), 88-108.

76 Étienne Balibar, "In Search of the Proletariat: the Notion of Class Politics in Marx," in *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx* (London and New York: Routledge, 1994), 125-149.

77 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 15.

78 Katznelson, *Marxism and the City*, 149.

79 *Ibid.*, 151.

80 Wolf, *Europe and the People Without History*, 276-7, 358, 385.

labor market.

The diverse and fragmented working class communities constitute for Engels a single entity as proletariat. Competition and unbearable conditions of work and life have stripped workers of everything but their humanity. Therefore, there is “no cause for surprise if the workers, treated as brutes, actually become such.” A worker is “a passive subject of all possible combinations of circumstances” and “his character and way of living are naturally shaped by these conditions.” Yet, workers “can maintain their consciousness of manhood only by cherishing the most glowing hatred, the most unbroken inward rebellion against the bourgeoisie in power.” The working class, therefore, can “rescue its manhood, and this he can do solely in rebellion.” As working-class, their lot is dramatically worse than that of a slave or a serf who were provided at least with means of subsistence. The industrial worker “has not the slightest guarantee for being able to earn the barest necessities of life.” From a political perspective, however, workers are ahead of the slave or serf. Because their servitude is concealed by patriarchal relations, the latter “must have remained an intellectual zero, totally ignorant of his own interest, a mere private individual. Only when estranged from his employer, when conceived that the sole bond between employer and employee is the bond of pecuniary profit” did “the worker begin to recognize his own interest and develop independently [...]. And to this end manufacture on a grand scale and in great cities has most largely contributed.”⁸¹ Engels, thus, does not cherish the working-class community, or its culture. Rather, he hopes for their coming-of-age as a proletariat. Only as a proletariat can the working classes transcend the war of all against all, and mature into a class by becoming “the true intellectual leader of England.”⁸² Therefore, Engels’ usage of class was both descriptive and political.

To see in the wretched working classes a potential political subject, the proletariat, Engels’ “anthropology of the impersonal” had to transcend the fragmented city. Thus, his book is not a monograph on Manchester. Its sections not devoted to Manchester, but to the description of the mining and agricultural proletariat, and long passages on industrial towns such as Glasgow or Dublin, were critical for this process of abstraction. This is why Mancunian workers were spectral in a double sense. First, as “brutes” deprived of all but humanity that he saw in Manchester and described at length. The proletariat as a revolution-

81 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 153-162.

82 Ibid., 275.

ary subject was spectral too, in the sense that it was contingent upon recognizing the emancipatory potential of the unity of their class. It is to this potential political subject that Engels dedicated his book. “One is tempted to say,” argued Hitchcock, “that Engels is addressing ghosts, for the working ‘men’ he invokes in the opening passage would have been long gone before the text reached them in a recognizable form.”⁸³ The proletariat did not yet exist, but was politically conceivable. Unlike in Balibar’s argument, for Engels the possibility of subaltern wrath amalgamating into revolution hinged upon interplay of the two facets of class – the empirical (working classes) and the political (proletariat) – and not upon their separation. This is precisely why Engels does not differentiate the two in his text. They bear on each other because both were engendered by urban capitalism; the maturation of the working classes into a proletariat can be set off only in a city.

Since Engels recognized the novelty of Manchester and its social relations, he did not compare it to pre-industrial cities. Neither did he disavow penury, nor saw it as residual. By bringing the obverse of Manchester’s economic prosperity to the forefront, Engels sought to establish theoretical understanding of the industrial city. He demonstrated how extraordinary accumulation of wealth was contingent upon proliferation of poverty and hence gave us the linchpin for a relational theory of uneven development.⁸⁴ It is important to remember that both uneven development and class manifested themselves for Engels through the urban experience of industrial capitalism. In Manchester, Engels noted, “the working-class has gradually become a race wholly apart from that English bourgeoisie [...]. The workers speak other dialects, have other thoughts and ideals, other customs and moral principles, a different religion and other politics than those of the bourgeoisie. Thus they are two radically dissimilar nations, as unlike as difference of race could make them.”⁸⁵ It was in largest cities, he stressed, where “the opposition between the proletariat and bourgeoisie first made itself manifest.”⁸⁶ Not only do “class,” “uneven development” and “the city” share a common origin, but they are somehow coterminous. Yet, and this is my crucial point, these concepts (just as the working class and proletariat) ought to be kept intellectually distinct.

83 Hitchcock, “Slumming,” 167.

84 Charles Tilly, “Relational origins of inequality,” *Anthropological Theory* 1, no. 3 (September 1, 2001): 355-372.

85 Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 162.

86 *Ibid.*, 161.

Beyond the “dual city” metaphor

Collapsing them into one another, as in the case of the “dual city” idea⁸⁷, leads us to an intellectual (and political) cul-de-sac. Although it has been generally acknowledged that Engels’ “description of segmented city space and cross-class isolation might have been something of an exaggeration,”⁸⁸ his study became the ur-text for the dual city concept. Just as cities in the age of absolutism and mercantilism were “marked by great individual character,” the Industrial Revolution had a profound homogenizing effect on urban space. Sennett argued that it was Baron Haussmann (hired by Napoleon III to rebuild Paris after the 1848 revolution) who was the first to reduce social diversity of residential areas and turned neighborhoods into uniform economic zones. Thanks to his efforts, the population of Paris “became at once homogenized on a small turf and differentiated from a turf to turf.” Nowadays we are “so accustomed to think that the economy of an area ‘fits’ the level of affluence of its inhabitants” that we find it difficult to imagine social diversity of pre-industrial neighborhoods. Yet, we can speak of the tendency towards spatial congruence of class and community only from the mid nineteenth century.⁸⁹ The “dual city” idea precisely mistakes class for community. Yet, Baron Haussmann merely turned something that evolved “more by omission than by commission” in Manchester (to borrow Engels’ phrase) into a full-fledged urban policy. Only between 1835 and 1845, for example, “Manchester achieved a higher degree of suburbanization than London did in the whole century from 1770 to 1870.”⁹⁰ Certainly, with Haussmann’s aid, the spatial “pattern which had been pioneered in Manchester was repeated, with variations, all over the world,” as Mark Girouard argued.⁹¹

Therefore, as Manchester ceased to be the one and only “chimney of the world,” and industrial urbanization wreaked havoc in other

87 For a useful summary see: Chris Hamnett, “Social Segregation and Social Polarization,” in *Handbook of Urban Studies*, ed. Ronan Paddison (London: SAGE Publications, 2001), 162-176

88 Katznelson, *Marxism and the City*, 149-150; see also David Ward, “Victorian cities: How modern?,” *Journal of Historical Geography* 1, no. 2 (April 1975): 150-151 and David Ward, “Environs and neighbours in the “Two Nations” residential differentiation in mid-nineteenth-century Leeds,” *Journal of Historical Geography* 6, no. 2 (April 1980): 133-162.

89 Sennett, *The Fall of Public Man*, 135.

90 Robert Fishman quoted in: Platt, *Shock Cities*, 17.

91 Mark Girouard, *Cities & People: A Social and Architectural History* (New Haven: Yale University Press, 1989), 269.

European states and their colonies, it seemed that social polarization engendering “two nations” and “two races” came along in the “Manchester package.” Thereby, a “small crack” in the urban tissue of early nineteenth century Cairo, argued Janet Abu-Lughod in her seminal text on the “dual city,” had “widened into a gaping fissure” by the end of it. Colonial and industrial Cairo was divided into a “pre-industrial native city” and a “colonial city with its steam-powered techniques, its faster pace and wheeled traffic, and its European identities.” Cairo was but an example: “the major metropolis in almost every newly-industrialized country,” she stressed in 1965, “is not a single unified city, but, in fact, two quite different cities, physically juxtaposed but architecturally and socially distinct.”⁹² To be sure, Abu-Lughod’s assertion was quickly challenged. It was pointed out that non-European capitalist cities were not dual, but at least triple, with distinct zones occupied by whites, natives and immigrants, and slums smeared across all three zones.⁹³

It has become a rule of thumb in the dual city debate that those who employed the concept also lamented its poor explanatory capacity. Trying to verify if the “dual city” was still applicable in the late 1980s, Manuel Castells and John Mollenkopf argued that “the complexity of New York’s social structure cannot be reduced to a dichotomy between the two extremes of the scale of income distribution.”⁹⁴ Instead, they singled out six major occupational groups within the economy of the New York City.⁹⁵ As a result, they replaced the binary class dichotomy with the core-periphery metaphor: “cultural, economic, and political polarization in New York takes the form of a contrast between a comparatively cohesive core of professionals and a disorganized periphery fragmented by race, ethnicity, gender, occupational and industrial location and the spaces they occupy.”⁹⁶ There was a caveat too: a large group, according to Castells and Mollenkopf, did not fit their model at all. This is precisely what Susan Fainstein and Michael Harloe high-

92 Janet Abu-Lughod, “Tale of Two Cities: The Origins of Modern Cairo,” *Comparative Studies in Society and History* 7, no. 4 (July 1965): 429-430.

93 Judit Bodnar, “Metaphors We Live In: Dual Cities, Uneven Development and the Splitting of Unitary Frames,” *MS*: 5-6.

94 Manuel Castells and John Mollenkopf quoted in: Susan S. Fainstein and Michael Harloe, “Conclusion: the divided cities,” in *Divided Cities: New York & London in the Contemporary World*, ed. Susan S. Fainstein, Ian Gordon, and Michael Harloe, Studies in urban and social change (Oxford, UK: Blackwell, 1992), 254.

95 Upper level executives, managers, professionals, clerical workers, the public sector, and finally those outside of the labor market.

96 Manuel Castells and John Mollenkopf quoted in: Susan S. Fainstein and Michael Harloe, “Conclusion: the divided cities,” 254.

lighted in their *Divided Cities*.⁹⁷ Likewise, reviewers of *Divided Cities* emphasized that “the complexity of [urban] processes cast doubt on any simple summary (such as the notion of a ‘dual city’).”⁹⁸ Even Peter Marcuse’s effort to square the sophistication of this metaphor by proposing a notion of a “quartered city”⁹⁹ had been criticized for “insufficiently [reflecting] the complex political, social, and cultural divisions related to the new model of urbanization.”¹⁰⁰

Criticism notwithstanding, the “dual city” metaphor returned with a vengeance whenever polarizations within and without capitalist cities were being addressed. For example, writing on racial divisions in contemporary American cities, Alice O’Connor argued that “in major cities nationwide, overall economic growth is accompanied by higher than average rates of unemployment and poverty, concentrated especially in low-income, working class minority neighborhoods.”¹⁰¹ Also Alexander Reichl embraced the core-periphery metaphor, arguing that there is a clear contrast between “spectacular gains” in core neighborhoods and stagnation of those outside it.¹⁰² More recently, Loïc Wacquant postulated that: “postindustrial modernization translates, on the one hand, into the multiplication of highly skilled and highly remunerated positions for university-trained professional and technical staff and, on the other, into the deskilling and outright elimination of millions of jobs as well as the swelling of casual employment slots for uneducated workers.” Hence, for example, “the city of Hamburg,” writes Wacquant, “sports both the highest proportion of millionaires and the highest incidence of public assistance receipt in Germany.”¹⁰³

97 Ibid., 255.

98 Chris Tilly and Marie Kennedy, “Review: Cities: Beyond the Fragments,” *Contemporary Sociology* 22, no. 6 (November 1993): 839-840.

99 Peter Marcuse, “‘Dual city’: a muddy metaphor for a quartered city,” *International Journal of Urban and Regional Research*, no. 17 (1989): 384-403.

100 Handsruedi Hitz, Christian Schmid, and Richard Wolff, “Zürich Goes Global: Economic Restructuring, Social Conflicts and Polarization,” in *Social Polarization in Post-industrial Metropolises*, ed. John Vianney O’Loughlin, Jürgen Friedrichs, and John Vianney O’Loughlin, Jürgen Friedrichs (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), 130-131.

101 Alice O’Connor, “Understanding inequality in the late twentieth-century metropolis: new perspectives on the enduring racial divide,” in *Urban Inequality: Evidence from Four Cities*, ed. Alice O’Connor, Chris Tilly, and Lawrence Bobo (New York: Russell Sage Foundation, 2001), 1.

102 Alexander J. Reichl, “Rethinking the Dual City,” *Urban Affairs Review* 42, no. 5 (May 1, 2007): 659-687.

103 Loïc J. D. Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality* (Cambridge: Polity, 2008), 264.

Uneven development and relational class analysis

We are doomed to lurch from embracing to criticizing the “dual city” unless we understand that Marx inherited Engels’ thinking, or rather tinkering, with class with all the strings attached. Marx’s double vision of class, or its two facets i.e. theoretical and empirical/historical, corresponding to Engels’ proletariat and working-class, has been widely acknowledged. When understood as a social grouping rather than a social process, “class analysis involves sorting individuals into mutually exclusive class categories, often a frustrating analytical project.”¹⁰⁴ In his historical writings, and most notably in the Eighteenth Brumaire, Marx did not squeeze empirical reality into a Procrustean bed of a preconceived class duality. Instead, as Balibar and many others have noted, “the ‘two-class’ or ‘three class’ schemas explode in a series of subdivisions,” and Marx arrived not at a dichotomous class structure, but rather at its numerous and sociologically distinct “fractions.”¹⁰⁵

As in Engels’ case, “the interplay between two seemingly disparate conceptual systems – the historical and the theoretical – is crucial to the explication of the class concept in all of its fullness.”¹⁰⁶ The key point is that class’s empirical manifestations are ontologically separate from class as an abstraction. For both Engels and Marx, class was essentially relational,¹⁰⁷ and by being relational it was necessarily abstract. By extension it was dual too, because duality was simply a derivative of its relational character. As Charles Tilly insisted, categories of inequality, i.e. a set of “paired and unequal categories” such as black/white, male/female, citizen/foreigner, Muslim/Jew and so forth do structure the world of social interaction, but are nonetheless “to an important degree organizationally interchangeable.”¹⁰⁸ What he called “durable inequality,” and what I mean by uneven development, is perpetuated precisely through oscillations between different categorical principles.¹⁰⁹ Most such categories are subject to what Sennett described as the logic of pu-

104 Gibson-Graham, Resnick, and Wolff, “Re/Presenting Class,” 17.

105 Such as industrial proletariat, lumpenproletariat, petite bourgeoisie, industrialists, financiers, merchant capitalists, management, landed aristocracy, peasantry; Balibar, “Masses, Classes, Ideas,” 144. See also: David Harvey, *The Limits to Capital* (Verso, 2007), 24-26; Harvey, *The Urban Experience*, 110-113.

106 Harvey, *Limits*, 27.

107 For this see, for example, E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Penguin Books, 1980), 11.

108 Charles Tilly, *Durable Inequality* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), 7-9.

109 *Ibid.*, 233.

rification. In a community, “the only transaction for the group to engage in is that of purification, of rejection or chastisement of those who are not ‘like’ the others. Since the symbolic materials usable in forming collective personality are unstable, communal purification is unending, a continual quest for the loyal American, the authentic Aryan, the ‘genuine’ revolutionary.”¹¹⁰ Such principles of inclusion and exclusion are of course subject to change, and the spatial formations that underpin them will likewise always melt into air eventually. And it is this very melting-into-air, the ever-changing social landscape, that constitutes the *modus operandi* of class.

It is better, therefore, to speak of urban dualities in terms of uneven development. The dual Manchester clearly resulted from the wage labor relation – something Neil Smith described as capitalism’s tendency for equalization. It is a process whereby the wage labor relation, and all its corollaries, is universalized in geographical expansion. Hence, equalization facilitates homogenization of space, and the “annihilation of space by time is [its] ultimate if never fully realized result.”¹¹¹ Yet, equalization is always counterbalanced by differentiation. The latter follows from division of labor, and in turn divides space into various scales. This includes production of the urban scale, and the city as a competitive labor market. Equalization produces the “proletariat,” and is manifested mainly in the place of work. Differentiation, however, engenders the “working-class,” and is responsible, for example, for the separation of the place of work from the place of residence or the residential zoning of cities. Inconclusive dual city debate, therefore, stems from an erroneous interpretation of the relation between equalization and differentiation. Together with fears of a “single industrial society”¹¹² or “one-dimensional man,” “dual city” belongs to the family of capitalist dystopias spurred by equalization but always counterbalanced by differentiation. Searching for a dual city in the literal sense is, therefore, a wholly quixotic endeavor. It may add to the avalanche of moral indignation against modern cities, but hardly contributes to our understanding of how they actually work.

Nowadays, class is no longer produced in the hidden abode of production, and then merely “displaced” onto the fragmented spaces of the city.¹¹³ Rather, we should speak of class in terms of uneven develop-

110 Sennett, *The Fall of Public Man*, 223.

111 Smith, *Uneven Development*, 114.

112 Adna Ferrin Weber quoted in: Lees and Lees, *Cities and the Making of Modern Europe, 1750-1914*, 129.

113 Kian Tajbakhsh, *The Promise of the City: Space, Identity, and Politics in*

ment, precisely because class antagonisms have been spatialized (but not “displaced”) on both global and urban scales. Class, therefore, is not only “the process of producing, appropriating and distributing surplus labor,”¹¹⁴ but also a relation in space as well as in time. It follows that the way inequality is perpetuated nowadays is far more complex than it was in the age of Engelsian Manchester. In *City, Class and Power*, Manuel Castells once advocated for a “new type of Marxism, a Marxism rooted in the theory of class struggle rather than in the logic of capital, a Marxism which is more concerned with historical relevance than with formal coherence, a Marxism more open to its own transformation than to the doctrinal faithfulness to the ‘sacred texts.’”¹¹⁵ Like many others, he soon abjured this project, and himself “even more thoroughly treated the linkage between capitalist accumulation and class struggle in a formalistic and reductionist way.”¹¹⁶ He turned to the notion of the “dual city” to scrutinize “new” forms of inequality.¹¹⁷ My argument is that this is a blind lane. The putative duality of industrial Manchester, colonial Bombay, and contemporary New York City are fundamentally different. Reducing them to a common spatial metaphor is to actually obscure the social processes responsible for the proliferation of inequalities.¹¹⁸ Uneven development conceived as “universal metaphysics” blunts its theoretical edge by relapsing into a narrative of a Manichean struggle between the rich and the poor.¹¹⁹ Notions such as dual city or dual society, by reifying what is a historically-produced relation into a quasi-sociological entity, cannot be more than a metaphor. And it is precisely beyond the language of spatial metaphors that we need to move.¹²⁰

Contemporary Social Thought (Berkeley, CA: University of California Press, 2001), 74-81.

114 Gibson-Graham, Resnick, and Wolff, “Re/Presenting Class,” 18.

115 Manuel Castells, *City, Class, and Power* (New York: St. Martin's Press, 1982), 12.

116 Katznelson, *Marxism and the City*, 140.

117 Manuel Castells, “Information Technology, the Restructuring of Capital-Labor Relationships, and the Rise of the Dual City,” in *The Castells Reader on Cities and Social Theory*, ed. Ida Susser (Malden, Mass: Blackwell, 2002), 285-313.

118 Bodnar, “Metaphors We Live In: Dual Cities, Uneven Development and the Splitting of Unitary Frames,” 19, 17.

119 Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space* (Oxford, UK: B. Blackwell, 1991), 98.

120 Neil Smith and Cindi Katz, “Grounding Metaphor: towards a spatialized politics,” in *Place and the Politics of Identity*, eds. Michael Keith and Steve Pile (London and New York: Routledge, 1993), 67-83.

From class to the urban revolution

If it is true, as Lefebvre maintained, that the industrial revolution was all but a minor prelude to a more formidable one, the urban revolution¹²¹, then it follows that the task of combating increasing polarization can be achieved only through urban-based contentious politics. In a devastating review of a quintessentially Rousseauian, to wit, anti-urban, *Planet of Slums*, Tom Angotti argued that Mike Davis' apocalyptic clarion is "an expression of moralistic outrage that one would expect from a Westerner who discovered for the first time that the conditions of most people living in cities around the world are much worse than in Los Angeles and Amsterdam." Further, Davis' "dualistic analysis oversimplifies the complex urban world," and takes us a step back in forging "the new geography of centrality and marginality."¹²² The dual city metaphor underlines most of the book, and especially the chapter titled "Hausmann in the Tropics," where he describes how in Nairobi, Dhaka, Bombay, Delhi, and other Third World metropolises, the vast majority of urbanites inhabit "slums of ant-hill density, while the wealthy enjoy their gardens and open spaces."¹²³ Financialization in the West, and urban explosion in the Third World were accompanied by the greatest industrial revolution in world history. "The urban," as Lefebvre insisted, "does not eliminate industrial contradictions,"¹²⁴ only the relation between the two constantly evolves. The Chinese economic takeoff has been fuelled, for example, by exacerbating the rural-urban dichotomy, and not eradicating it.¹²⁵ Indeed, as Neil Smith put it "global urbanism is a highly contradictory process: [...] gentrification centralizes the city; suburbanization decentralizes it; rural-urban migration [sustains industrialization and] recentralizes the metropolis: all of this calls out for a scaled analysis of uneven urban development in a global world."¹²⁶

Just as our political culture and institutions gradually accommodated to the Industrial Revolution, today they are unsuited for meeting

121 Lefebvre, *The Urban Revolution*, 139.

122 Tom Angotti, "Apocalyptic anti-urbanism: Mike Davis and his planet of slums.," *International Journal of Urban & Regional Research* 30, no. 4 (December 2006): 962.

123 Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006), 95.

124 Lefebvre, *The Urban Revolution*, 167.

125 Joel Andreas, "Changing Colours in China," *New Left Review* 54 (2008): 129.

126 Neil Smith, "Afterword to the Third Edition," in *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space* (Athens: University of Georgia Press, 2008), 263-264.

the challenges mounted by the Urban Revolution that, if Lefebvre was right, is still under way. Hence, Mike Davis' inventory of ills found in urban infernos – painted with a truly Dickensian brush – continues an old tradition of anti-urban indignation. “There is nothing in the catalogue of Victorian misery, as narrated by Dickens, Zola or Gorky, that doesn't exist somewhere in the Third World city today,” writes Davis. “Primitive forms of exploitation,” he stresses, “have been given new life by postmodern globalization.”¹²⁷ If so, then as Angotti insisted, we ought to revisit Engels and not Dickens for understanding contemporary marginality. Except for describing urban decay, Engels also “launched a scathing critique of the urban reformers whose moral outrage led to the totally ineffective solutions”¹²⁸ that merely shifted the problem around without ever solving it. Restricting critique to scaremongering only attests that “our stunted imaginations have largely lost the ability to think what a society other than capitalism” might look like. “It is time,” calls Neil Smith, “to think about revolution again.”¹²⁹ Indeed. By revisiting Engels' “sacred text,” I hoped precisely to excavate portents of the new in the lineaments of the old and to stimulate our stunted imagination to envision a better, more democratic and just future.

By revisiting Engels' “sacred text,” I hoped precisely to excavate portents of the new in the lineaments of the old and to stimulate our stunted imagination to envision a better, more democratic and just future.

The retreat from class, and the embrace of more “tangible” subjectivities such as race, ethnicity or gender, marks an important regress as far as such emancipatory politics are concerned. It is one of the greatest illusions of contemporary urban life that community-based politics (no matter if in favor of inclusion or exclusion) can mitigate the “atomizing” quality of the modern city and political disenfranchisement of its residents. On the contrary, as Sennett put it, “when people today seek to have a full and open emotional relations with each other, they succeed only in wounding each other.” As a result, community-oriented “acts of fantasy” only reinforce the real urban isolation. Furthermore, “the more a fantasized [collective] personality dominates the life of a group, the less can that group act to advance its collective interest.”¹³⁰ This is how class does not become an object of political contention, and holds itself uninjured.

As Gáspár Miklós Tamás has pointed out, most of our political efforts are directed at the struggle to abolish forms of inequality that

127 Davis, *Planet of Slums*, 186.

128 Tom Angotti, “Apocalyptic anti-urbanism: Mike Davis and his planet of slums,” *International Journal of Urban & Regional Research* 30, no. 4 (December 2006): 966, doi:10.1111/j.1468-2427.2006.00705.x.

129 Neil Smith, “Another revolution is possible: Foucault, ethics, and politics,” *Environment & Planning D: Society & Space* 25, no. 2 (April 2007): 191.

130 *Ibid.*, 223, see also: 298-300.

are pre-modern: racism, sexism, ethnocentrism, ageism, and so forth. Likewise, what he described as “Rousseauian socialism” has aimed at combating social exclusion, privilege of birth, discrimination, relations of obedience and deference that are not the hallmarks of capitalism but of the persisting “old regime.”¹³¹ “Socialism as a political movement,” wrote Tamás, “was the tool of capitalist modernization not only in the East, but also in Central and Western Europe; the bourgeoisie itself did, historically speaking, very little by way of creating, or even fighting for, modern capitalist society.”¹³² Wherever socialist revolutions broke out, they did so in territories subservient from the point of view of class, where pre-capitalist forms of inequality loomed large. In 1917, Russia was a feudal and not a capitalist society. It was also predominantly rural and not urban. The very same applies to countries that became socialist after 1945. Only “direct (coercive) social domination was ever overturned by popular revolt.”¹³³ Dissolution of the dual industrial city, and the emergence of “capitalism without a proletariat,” or in fact without the working-classes in Balibar’s sense, as well as without the bourgeoisie the way “we know them historically, as two distinct cultural, ideological and status groups,”¹³⁴ is not a hindrance but an opportunity. Class rule has become ever more impersonal and abstract than in the days of Engels. Nowadays, the capitalist class is “anonymous and open, and therefore impossible to hate, to storm, to chase away.” Yet, this very fact “makes the historical work of destroying capitalism less parochial, it makes it indeed as universal, as abstract and as powerful as capitalism itself.”¹³⁵

131 Gáspár Miklós Tamás, “Telling the Truth about Class,” ed. Leo Pantich and Colin Leys, *Socialist Register* (2006): 230.

132 Ibid., 238-239.

133 Ibid., 253.

134 Ibid., 254.

135 Ibid., 255.

KACPER POBŁOCKI – Assistant Professor of Anthropology at the University of Poznan, Poland. Graduate of University College Utrecht and Central European University. In 2009 a visiting fellow at CUNY's Center for Place, Culture and Politics and in 2010 he taught urban studies at Utrecht University. In 2011 he received Polish Prime Minister's Award for Outstanding Doctoral Dissertations.

KACPER POBŁOCKI – adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Absolwent University College w Utrechcie oraz Central European University W 2009 jako visiting fellow przebywał w Center for Place, Culture and Politics na CUNY, a w 2010 wykładał studia miejskie na uniwersytecie w Utrechcie. W 2011 został laureatem nagrody Prezesa Rady Ministrów dla autorów najlepszych prac doktorskich.

Address data:

Kacper Pobłocki
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM,
ul. Św. Marcin 78,
61-809 Poznań
e-mail: poblocki@amu.edu.pl

Citation:

K. Pobłocki, Learning from Manchester. Uneven Development, Class and the City, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/10.Poblocki.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Autor: Kacper Pobłocki

Tytuł: Lekcja z Manchesteru: Nierównomierny rozwój, klasa i miasto.

Abstrakt: Prezentowany artykuł dowodzi, że jednym z największych wyzwań stojących przed teorią miejską jest wyjaśnienie jednoczesnego rozwoju „planetarnej urbanizacji” w Globalnym Południu oraz największej w historii świata rewolucji przemysłowej. Aby dowieść, że miasta przemysłowe są wciąż istotne dla teorii miejskiej, wracam do czasów wiktoriańskiego Manchesteru i klasycznej relacji Engelsa na jego temat. Twierdzą, że Engels był pionierem tego, co określam mianem „antropologii bezosobowego”, a poczynione przez niego „odkrycie” klasy stało się kamieniem węgielnym teorii marksistowskiej. Teoretyczna innowacja Engelsa nie została jednak wystarczająco doceniona, a dobrym tego przykładem jest zaskakująca kariera idei „miasta dualnego”. Twierdzą, że popularność tego pojęcia wynika z tego w jaki sposób umożliwia ono zlepianie „nierównomiernego rozwoju”, „klasy” oraz “miasta” w chwytliwą metaforę. Pomimo tego, że Engels pokazał sposób, w

jaki te pojęcia są ze sobą splatają, to na poziomie teoretycznym zakreślił wyraźne granice między nimi. Uczynił tak, ponieważ służyły mu one nie tylko do opisu tego jak działa kapitalizm, lecz również miały stać się potencjalnymi narzędziami do przeprowadzania politycznej zmiany.

Słowa kluczowe: nierównomierny rozwój, klasa, Manchester, Engels, teoria miejska



varia



KAMIL PISKAŁA, AGATA ZYSIAK

Świątynia nauki, fundament demokracji czy fabryka specjalistów?

Józef Chałasiński i powojenne spory o ideę uniwersytetu¹

Pierwsze lata powojennej historii Polski były czasem przełomowym, czasem niepewności i nadziei na nowe społeczeństwo. Wielu intelektualistów wierzyło w unikalną szansę na zmiany i budowę lepszego świata, w tym budowę nowoczesnego uniwersytetu. Tradycje międzywojennej akademii starły się z ideami tworzenia uczelni nowego typu – modernizacyjne sny przybierały różne formy, konfrontując środowiska bardziej radykalne z umiarkowanymi. Wkrótce uniwersytety zostały przekształcone w miejsca istotne dla władz, gdzie tworzono nową wykładnię historii, zaplecze ideologiczne Partii i nową elitę kraju. W niniejszej pracy koncentrujemy się na postaciach Józefa Chałasińskiego i Tadeusza Kotarbińskiego, których drogi zbiegły się w 1945 roku w robotniczej Łodzi – miejscu budowy nowego uniwersytetu na nowe czasy. Analizując ich wypowiedzi prasowe, przemówienia i artykuły naukowe rekonstruujemy modele uniwersytetów, mające stanowić propozycje ukształtowania nowej uczelni w zmieniających się ramach polityczno-społecznych.

Słowa kluczowe: Józef Chałasiński, modele uniwersytetu, stalinizm, powojenna Polska, Łódź.

1 Autorzy dziękują prof. Kazimierzowi Kowalewiczowi, prof. Kai Kaźmierskiej, a także Krystianowi Szadkowskemu, Wiktorowi Marcowi i Piotrowi Juskowiakowi z redakcji „Praktyki Teoretycznej” za lekturę pierwszej wersji niniejszego tekstu i szereg krytycznych uwag, które pozwoliły uczynić go lepszym. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/03/N/HS6/01948.

Dla wielu spośród środkowoeuropejskich intelektualistów pierwsze lata po II wojnie światowej były czasem wielkich oczekiwań. Perspektywa próby modernizacyjnego skoku i realizacji radykalnych reform społecznych działała na wyobraźnię i popychała do działania, nawet jeśli w stosunku do nowych władz zachowywano pewien dystans i rezerwę. Jednak tak rozpowszechnione wówczas nadzieje, że możliwe będzie uzyskanie przez społeczeństwo wpływu na kierunek i kształt dokonujących się przemian, okazały się tylko złudzeniem. Stalinowska modernizacja była projektem odgórnym, realizowanym bez liczenia się z reformatorskimi projektami zrodzonymi poza elitą władzy. Koszty zaangażowania z czasem stawały się coraz wyższe, a poczucie rozczarowania bardziej dojmujące. Powojenna rewolucja jednak zawiodła oczekiwania większości lewicujących intelektualistów.

To pokoleniowe doświadczenie stało się również udziałem Józefa Chałasińskiego, znakomitego socjologa i jednego spośród tych, którzy z największym zapałem zaangażowali się w przemiany rozpoczęte w polskiej nauce tuż po wojnie. Włodzimierz Więclawski oceniając po latach rolę odegraną wówczas przez Chałasińskiego, pisał:

Profesor bezpartyjny, „prawdziwy”, „przedwojenny”, a i „postępowy” oraz „lewicujący”, przy tym posłuszny władzy totalitarnej i przyjmujący rolę w zgodzie z jej scenariuszem, był dla tej władzy znakomitym atutem w grze politycznej. Pragnąc zniszczyć – przypomnijmy – „reakcyjny” Kraków wzniesiono nieopodal grodu Jagiellonów Nową Hutę. Analogiczną rolę wobec „reakcyjnej” profesury Uniwersytetu Jagiellońskiego miał odegrać nowy rektor, Józef Chałasiński.

Nie odegrał jej jednak, gdyż nie przyjął propozycji objęcia stanowiska rektora, o której tu mowa. Zasłaniając się „łódzkim patriotyzmem”, Chałasiński odrzucił ofertę przenosin i prestiż wiążący się z fotel rektora najstarszej uczelni w Polsce. To robotnicza Łódź, a nie posiadający wielowiekowe tradycje akademickie Kraków, powinna jego zdaniem stać się laboratorium, w którym narodzić miał się „uniwersytet uspołeczniony” – nowy, odpowiadający wyzwaniom powojennej modernizacji, model uniwersytetu.

Wbrew temu, co zdaje się sugerować w przytoczonym cytacie Winclawski, Chałasiński w pierwszych latach powojennych nie był jedynie posłusznym realizatorem scenariusza władz, prowadzących własną grę polityczną, lecz próbował w aktywny sposób wpływać na kierunek dokonujących się po wojnie przemian. Jak wielu przedwojennych intelektualistów o lewicowych poglądach, łączył z nimi duże nadzieje. Wierzył, że w nowych, powojennych warunkach możliwe będzie nadanie

Chałasiński w pierwszych latach powojennych nie był jedynie posłusznym realizatorem scenariusza władz, prowadzących własną grę polityczną, lecz próbował w aktywny sposób wpływać na kierunek dokonujących się po wojnie przemian

szkolnictwu wyższemu zdecydowanie egalitarnego charakteru i uczynienie uniwersytetu jednym z motorów przełamującej wielowiekowe zapóźnienie modernizacji. Celem niniejszego artykułu będzie analiza wspomnianej już wizji „uniwersytetu społecznego”, którą uznajemy za przykład projektu radykalnie lewicowej, niejako „oddolnej”, wytworzonej niezależnie od urzędowej ideologii, reformy społecznej. Żywny grunt dla tego typu projektów zrodziła dokonująca się po wojnie rewolucja, niosąca ze sobą obietnicę modernizacyjnego zrywu i stymulująca wyobraźnię lewicowo zorientowanych reformatorów. Z czasem jednak, niemal niepostrzeżenie, ich modernizacyjne wizje zaczęły się mieszać z nabierającą urzędowej mocy ideologią, a zaangażowanie stawało się niebezpiecznie bliskie bieżącym politycznym rozgrywkom. Stalinizm, ku któremu – patrząc krótkoterminowo – wiodła powojenna rewolucja, oznaczał klęskę oddolnych projektów reform. Paradoksalnie to, co stanowiło warunek możliwości ich zaistnienia, było jednocześnie warunkiem niemożliwości ich realizacji.

Podjęty przez nas temat zawieszony jest między makrostrukturalnymi procesami politycznymi i społecznymi (powojennymi reformami, politykami naukowymi, stalinizacją) a jednostkowym losem – powojenną biografią intelektualisty. Chałasińskiego traktujemy jako postać, której losy w pewien sposób odzwierciedlają dylematy lewicującej inteligencji w pierwszych powojennych latach. Przykład Chałasińskiego znakomicie pokazuje, że biografia jednostki, skoncentrowana na intelektualnych wyborach i ideowych dylematach, pozwala uchwycić w skondensowany sposób pewne szersze procesy, stając się tym samym cennym uzupełnieniem (często polemicznym) dla opracowań skoncentrowanych na zmianach instytucjonalnych i analizie ilościowej.

Nietrudno zauważyć, że proponowany przez nas sposób ujęcia roli Chałasińskiego w dyskusji nad powojennymi politykami naukowymi i jego udziału w ich wdrażaniu wyraźnie różni się od perspektyw przyjmowanych przez literaturę przedmiotu. Dominujące podejście, które moglibyśmy nazwać makrostrukturalnym, koncentruje się na państwowej polityce naukowej i procesie odbudowy szkolnictwa wyższego po wojnie, marginalnie traktując dylematy i wybory zaangażowanych w te procesy jednostek. Przywołać należy tutaj prace Piotra Hübnera szczególnie rekonstruujące polityczny i organizacyjny kontekst powojennych przemian²; a także odpowiedni tom monumentalnej *Historii*

Wierzył, że w nowych, powojennych warunkach możliwe będzie nadanie szkolnictwu wyższemu zdecydowanie egalitarnego charakteru i uczynienie uniwersytetu jednym z motorów przełamującej wielowiekowe zapóźnienie modernizacji

2 P. Hübner, *Polityka naukowa w Polsce w latach 1944–1953: Geneza systemu*, Wrocław 1992; tegoż, *Siła przeciw rozumowi: losy Polskiej Akademii Umiejętności w latach 1939–1989*, Kraków 1994; tegoż, *Kongres Nauki Polskiej jako forma realizacji założeń polityki naukowej państwa ludowego*, Wrocław 1983.

nauki polskiej, w którym jedynie zdawkowo potraktowano toczone w pierwszych powojennych latach dyskusje na temat kształtu reformy szkolnictwa wyższego³. O samym procesie restrukturyzacji systemu szkolnictwa wyższego w okresie powojennym w państwach bloku radzieckiego pisał w sposób najbardziej kompleksowy John Connelly⁴. Oprócz tego wspomnieć należy o sporej grupie prac poświęconych omówieniu kondycji poszczególnych dyscyplin w pierwszej powojennej dekadzie, skupiających się zazwyczaj na ideologicznej presji, jakiej poddawane było środowisko naukowe – przykład stanowić mogą choćby publikacje Rafała Stobieckiego poświęcone stalinizacji polskiej nauki historycznej⁵.

Jeśli chodzi o aktywność samego Chałasińskiego, to istniejącą literaturę podzielić można w zasadzie na dwie grupy. Pierwszą tworzą prace poświęcone powstaniu i pierwszym latom Uniwersytetu Łódzkiego, dające przede wszystkim szersze tło historyczne i odnoszące się głównie do organizacyjnej działalności Chałasińskiego. Wymienić należy tutaj przede wszystkim publikacje Bohdana Baranowskiego⁶ oraz pracę zbiorową o charakterze sprawozdawczym pod redakcją Antoniny Kłoskowskiej⁷. Drugą grupę publikacji stanowią poświęcone Chałasińskiemu prace o charakterze biobibliograficznym⁸ bądź zbiorowe tomy inspi-

3 *Historia Nauki Polskiej – wiek XX*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1995; J. Chodakowska, *Rozwój szkolnictwa wyższego w Polsce Ludowej w latach 1944–1951*, Wrocław 1981; B. Krasiewicz, *Odbudowa szkolnictwa wyższego w Polsce Ludowej w latach 1944–1948*, Wrocław 1976; B. Jaczewski, *Życie naukowe w Polsce w drugiej połowie XIX i w XX wieku: Organizacje i instytucje*, Wrocław 1987; Janina Chodakowska, *Rozwój szkolnictwa wyższego w Polsce Ludowej w latach 1944–1951*, Wrocław 1981.

4 J. Connelly, *The Foundation of Diversity: Communist Higher Education Policies in Eastern Europe 1945–1955*, w: *Science Under Socialism*, Cambridge 1999; J. Connelly, *Captive University: The Sovietization of East German, Czech and Polish Higher Education 1945–1956*, Chapel Hill 2000.

5 Zob. R. Stobiecki, *Historia pod nadzorem: Spory o nowy model historii w Polsce (II połowa lat czterdziestych – początek lat pięćdziesiątych)*, Łódź 1993.

6 B. Baranowski, *Pierwsze lata Uniwersytetu Łódzkiego, 1945–1949*, Łódź 1985; B. Baranowski, K. Baranowski, *Trudne lata Uniwersytetu Łódzkiego (1949–1956)*, Łódź 1990; K. Baranowski, *Początki Łodzi akademickiej*, Łódź, 1993. Krytykę tych opracowań można znaleźć w: A. Czyżewski, *Łódź akademicka*, w: *Rok 1945 w Łodzi: Studia i szkice*, Łódź, 2008.

7 A. Kłoskowska, *Uniwersytet Łódzki 1945–1970*, Warszawa 1970.

8 Cz. Gryko, *Józef Chałasiński – człowiek i dzieło: Od teorii wychowania do kulturowej wizji narodu*, Lublin 2007; A. Kaleta, *Józef Chałasiński – socjolog i humanista*, Toruń 1980; W. Winclawski, *Wprowadzenie do Chałasińskiego: Przewodnik bio-bibliograficzny*, Toruń 1989; tegoż, *Słownik biograficzny socjologii polskiej*, Warszawa 2001.

rowane jego postacią i badaniami⁹. We wszystkich tych pracach, jakkolwiek podejmują one problematykę ściśle wiążącą się z przedmiotem niniejszego artykułu, umyka zupełnie lub marginalnie potraktowany jest problem, który chcemy postawić w centrum naszych rozważań – rozbudzonych przez powojenną rewolucję nadziei na radykalną reformę uniwersytetu (wraz z będącą odpowiedzią na to wyzwanie wizją „uspołecznionego uniwersytetu” Chałasińskiego), ich klęski i będącego jej konsekwencją niezamierzonego, paradoksalnego „współnictwa” w dziele stalinizacji polskiej nauki¹⁰.

Powojenna rewolucja a uniwersytet

Uniwersytecka mapa Drugiej Rzeczypospolitej obejmowała sześć miast: Warszawę, Kraków, Wilno, Lwów, Poznań oraz będący siedzibą katolickiego uniwersytetu Lublin. Oprócz uniwersytetów, działało jeszcze ponad trzydzieści szkół wyższych – politechniki, różnego rodzaju akademie i uczelnie profilowane (np. Akademia Górnicza w Krakowie, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie itd.) oraz szczególnie ważna z punktu widzenia naszego tekstu niepaństwowa uczelnia humanistyczna o lewicowo-liberalnym obliczu – Wolna Wszechnica Polska działająca od 1919 roku w Warszawie¹¹. Kondycja polskiej nauki przed wojną nie była najlepsza. Największą przeszkodą były oczywiście ograniczone środki finansowe, co często skutecznie blokowało rozpoczęcie kariery uniwersyteckiej wielu młodym badaczom i utrudniało rozwój nauk eksperymentalnych. W latach trzydziestych narastały również problemy polityczne. Z jednej strony rósł nacisk aparatu państwowego na, zazwyczaj nastawione opozycyjnie (sympatyzujące często z narodową prawicą), środowisko naukowe, czego najlepszym wyrazem była nowa ustawa o szkolnictwie wyższym z 1933 roku¹², z drugiej zaś uczelnie stawały się arenami antysemickich

9 *Bunty i służebności uczonego: Profesor Józef Chałasiński*, red. L. Wojtczak, Łódź 1992; A. Kaleta, *Chałasiński dzisiaj: Materiały z konferencji naukowej*, Toruń 1996.

10 Najbliższy powyższej tematyce okazał się krótki artykuł o charakterze popularnonaukowym autorstwa wspomnianego Piotra Hübnera, poświęcony wzajemnym relacjom dwóch pierwszych rektorów UE, Tadeusza Kotarbińskiego i właśnie Chałasińskiego, zob. P. Hübner, *Kotarbiński versus Chałasiński*, „Forum Akademickie” 2011, nr 4, <http://forumakademickie.pl/fa/2011/04/kotarbinski-versus-chalasiniski/>.

11 Zob. K. Baranowski, *Alternatywna edukacja w II Rzeczypospolitej: Wolna Wszechnica Polska*, Warszawa 2001; Z. Skubała-Tokarska, *Spoleczna rola Wolnej Wszechnicy Polskiej*, Warszawa–Kraków 1967.

12 Najważniejsze zmiany, jakie przyniosła reforma z 1933 roku, to: nadanie Ministrowi Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego prawa do zatwierdzania

awantur wszczypanych przez nacjonalistyczną młodzież, tradycyjnie posiadającą na polskich uniwersytetach znaczne wpływy¹³.

Przyznać trzeba, że przedwojenny uniwersytet był instytucją dość konserwatywną, zarówno pod względem światopoglądowym i metodologicznym, jak i społecznym. Studenci rekrutowali się głównie z środowisk ziemiańskich, burżuazyjnych i inteligentkich¹⁴, a jedną z popularniejszych form zrzeszania były cieszące się nienajlepszą sławą korporacje; w oczach lewicowo zorientowanej części opinii publicznej korporanci symbolizowali „złotą młodzież”, zdobywającą dyplomy wiele lat po przewidzianym terminie, skorą do bójki i hulanek, traktującą studia raczej jako czas przyjemności i zabawy, niż jako okres wytężonej nauki i pracy.

Sześć lat wojny na zawsze przekreśliło tamten świat. Zmiana granic, gwałtowna przebudowa struktury społecznej, związana m.in. z zagładą Żydów, przymusowym przesiedleniem Niemców, eksterminacją polskiej inteligencji; oraz przemiany polityczne – wszystko to pozwala mówić o dokonanej wówczas w Polsce rewolucji. Andrzej Leder w jednym ze swoich esejów pisze:

W Polsce w latach 1939–1956 dokonała się rewolucja społeczna. Okrutna, brutalna, narzucona z zewnątrz, ale jednak rewolucja. Ta rewolucja niesłychanie głęboko przeorała tkankę polskiego społeczeństwa, tworząc warunki dla dzisiejszej ekspansji klasy średniej, czyli mieszczaństwa, do najgłębszej być może od wieków zmiany mentalności Polaków: odejścia od mentalności określonej przez wieś i folwark ku zdeterminowanej przez miasto i miejski sposób życia¹⁵.

wybijanych przez uczelnie rektorów, likwidowania i tworzenia wydziałów, katedr i zakładów, przedłużenie kadencji rektorów do 3 lat oraz ograniczenie kompetencji senatów uczelnianych. Ustawa znacznie poszerzała kompetencje Ministra, wiele spraw ujętych było w niej w sposób ramowy, co jeszcze powiększało możliwość interwencji władz administracyjnych w życie uczelni. Ustawa spotkała się z protestem środowisk akademickich; jej konsekwencją było m.in. przeniesienie na wcześniejszą emeryturę części profesorów znanych z opozycyjnego stanowiska wobec rządu, a także likwidacja kilkudziesięciu katedr. Jednocześnie nowe nominacje na stanowiska rektorów i profesorów wyraźnie związane były z pozytywnym bądź co najmniej neutralnym stosunkiem kandydatów wobec władz (jedną z nowo tworzonych katedr objęła partnerka, a wkrótce później druga żona autora reformy, Janusza Jędrzejewicza).

13 Zob. M. Natkowska, *Numerus clausus, getto lawkowe, numerus nullus, „paragraf aryjski”*. *Antysemityzm na Uniwersytecie Warszawskim 1931–1939*, Warszawa 1999.

14 Według szacunków Mariana Falskiego z 1937 roku, zaledwie około 20% studentów na polskich uczelniach pochodziło z rodzin robotniczych i chłopskich. Odsetek ten był jeszcze niższy w wypadku uniwersytetów oraz uczelni o profilu artystycznym, zob. J. Lewandowski, *Rodowód społeczny powojennej inteligencji polskiej: 1944–1949*, Szczecin 1991, s. 55–59.

15 A. Leder, *Kto nam zabral tę rewolucję?*, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 29, s. 32.

Tę opinię filozofa i psychoanalityka przytoczyliśmy tutaj przede wszystkim ze względu na jej retoryczną siłę i stanowczość. Jednak sama jej treść nie odbiega od ocen formułowanych przez historyków, takich jak choćby Krystyna Kersten¹⁶, Michael Fleming¹⁷ czy Padraic Kenney¹⁸. Dwaj ostatni okres rewolucyjnych przemian ujmują nieco wężiej – ich zdaniem w latach 1945–1947 miała miejsce w Polsce rewolucja społeczna, natomiast w latach 1948–1950 rewolucja polityczna, której zwieńczeniem była stalinizacja państwa i życia społecznego.

Rewolucja czy też rewolucje – zależnie od tego, czy przyjmiemy optykę Ledera, czy też Fleminga i Kenney'a – nieść musiała(y) ze sobą również głębokie zmiany w sferze nauki. Jeden z pierwszych studentów UŁ tak wspominał tamten czas:

Wybita, wytępiona inteligencja... Obliczam, że to nie te 30–40 tysięcy oficerów w Związku Radzieckim, ale [wymordowani] w obozach. W niszczeniu inteligencji przodowali i Sowietci i Niemcy. Trzeba było robić uniwersytety i chować tych ludzi. Ja pamiętam dokładnie, jak była mowa o tym, że jest za mało profesorów. Nie było lekarzy, nie było prawników, nie było inżynierów, nie było chemików. Nie było! Wszędzie były braki. Nikogo nie było! Przed nami było puste pole działania, myśmy wchodzili wszędzie gdzieśmy chcieli właściwie, trzeba się było tylko dobrze trzymać¹⁹.

Znajdziemy w tym cytacie w zasadzie wszystkie najważniejsze problemy, które dały o sobie znać w chwili, kiedy przystąpiono do powojennej odbudowy polskiej nauki. Odczuwano olbrzymie braki doświadczonej kadry²⁰, która mogłaby objąć nowotworzone katedry i zakłady, w dużej mierze przerwana została również ciągłość instytucjonalna. Odmłodzenie ka-

16 K. Kersten, *The Establishment of Communist Rule in Poland 1943–1948*, Berkeley 1991.

17 M. Fleming, *Communism, Nationalism and Ethnicity in Poland, 1944–1950*, London–New York 2010.

18 P. Kenney, *Rebuilding Poland: Workers and Communists 1945–1950*, New York–London 2012.

19 Archiwum Wspomnień Łodzian, *Adam Bukowczyk – wywiad biograficzny*, 2010 (zapis na potrzeby artykułu poddano drobnej modyfikacji).

20 Szacunkowo, przyjmuje się, że zginęło 37% osób z wyższym wykształceniem, a ubyłoby ok. 30% ludzi nauki, czyli ok. 650–700 profesorów i pracowników naukowych, ponadto ponad 160 dawnych pracowników naukowych zdecydowało się pozostać na emigracji – K. Kersten, *Między wyzwoleniem a zniewoleniem: Polska 1944–1956*, Londyn 1993, s. 8–9; R. Stobiecki, *Historia pod nadzorem*, s. 38–39, R. Herczyński, *Spętana nauka: Opozycja intelektualna w Polsce 1945–1970*, Warszawa 2008, s. 41.

Wszystko to sprawiało, że polska nauka jawić się mogła jako wielki plac budowy, stymulując wyobraźnię lewicowych intelektualistów. Można było mieć nadzieję, że pukająca do bram uniwersytetu rewolucja oznaczać będzie radykalne przekreślenie wszystkich słabości konserwatywnej i elitarniej międzywojennej akademii

dry naukowej stawało się koniecznością. Współgrało to zresztą z oczekiwaniami nowych władz względem uniwersytetów i naciskiem na społeczny awans części młodzieży robotniczej czy chłopskiej. Wszystko to sprawiało, że polska nauka jawić się mogła jako wielki plac budowy, stymulując wyobraźnię lewicowych intelektualistów. Można było mieć nadzieję, że pukająca do bram uniwersytetu rewolucja oznaczać będzie radykalne przekreślenie wszystkich słabości konserwatywnej i elitarniej międzywojennej akademii.

Ze względu na wspomniane przemiany przekształceniu uległa topografia polskiego świata akademickiego. Stare ośrodki uniwersyteckie – Lwów i Wilno, znalazły się poza granicami Polski; o pewnej ciągłości można było mówić jedynie w przypadku Krakowa, Poznania, Lublina (KUL) oraz Warszawy, gdzie zresztą odbudowa uniwersytetu dokonywała się w najcięższych warunkach i przy pewnej obojętności ze strony władz. Nowe uniwersytety uruchomiono we Wrocławiu (miał kontynuować lwowskie tradycje akademickie), Toruniu (w znacznej mierze w oparciu o kadre wileńskiego USB), w Lublinie, gdzie chciano w ten sposób zniwelować wpływy uczelni katolickiej, oraz w Łodzi. Charakterystyczne, że nowe władze nie były w stanie zapobiec wówczas reprodukcji zwartych, sięgających swoimi korzeniami głęboko w okres międzywojenny, środowisk akademickich. Jak zauważa Connelly, dowodziło to pewnej słabości polskich komunistów, nieposiadających dostatecznych wpływów i siły politycznej, aby móc zaryzykować skuteczne przeciwdziałanie rekonstrukcji przedwojennych elit²¹.

Wiedza i praca – uniwersytet w robotniczej Łodzi

Na tle innych ośrodków akademickich, posiadających zazwyczaj bogate tradycje naukowe, robotnicza Łódź wyraźnie się wyróżniała. Choć na fali dziewiętnastowiecznej industrializacji wyrosła na drugi największy ośrodek miejski na ziemiach polskich, aż do momentu wybuchu II wojny światowej nie wykształciło się tutaj silne środowisko inteligentne ani nie powstała żadna uczelnia wyższa²². Szereg podjętych prób mających na celu powołanie tutaj wyższej uczelni zakończyło się niepowodzeniem, niezależnie od tego, czy decyzję podejmować miała carska administracja, niemieccy okupanci czy władze Drugiej Rzeczy-

21 J. Connelly, *Captive University*; tegoż, *The Foundation of Diversity*.

22 Zob. K. Baranowski, *Inteligencja łódzka w latach II Rzeczypospolitej*, Łódź 1996.

pospolitej. Przyczyny odmowy były różne, wydaje się jednak, że pośród nich niemałą rolę odgrywać mogła obawa przed stworzeniem intelektualnego zaplecza dla radykalnych ruchów robotniczych, posiadających w Łodzi niemałe wpływy.

Formalnie Łódź awansowała do rangi ośrodka akademickiego już w 1928 roku, to wówczas bowiem powołano tutaj filię warszawskiej Wolnej Wszechnicy Polskiej (WWP)²³. Była to uczelnia niepaństwowa, nawiązująca nieco do modelu „wolnych uniwersytetów” popularnych w zachodniej Europie na przełomie wieków. Ze względu na dobór kadry naukowej oraz specyficzną atmosferę uczelni, powszechnie uważano WWP za domenę wpływów środowisk lewicowych i liberalnych. Łódzka filia WWP nie osiągnęła oszałamiającego sukcesu, liczba studentów oscylowała wokół 300–400 osób²⁴. Działała też zbyt krótko, aby wpłynąć na jakąkolwiek zmianę oblicza robotniczego miasta. Mimo to, tradycja WWP odegrała bardzo istotną rolę podczas tworzenia po wojnie uniwersytetu w Łodzi, który w dużej mierze opierał się na środowisku łódzkich i warszawskich „wszechnicowców.”

Za uczynieniem Łodzi jednym z centrów powojennej odbudowy nauki polskiej przemawiało szereg pragmatycznych przesłanek. Niewielki stopień zniszczeń wojennych, stosunkowo dobre warunki życia (jak na skalę trudnych pierwszych powojennych miesięcy), oraz bliskość Warszawy – wszystko to decydowało o tym, że do robotniczej Łodzi przyjechała w początkach 1945 roku bardzo liczna grupa intelektualistów, naukowców i artystów, a miasto na krótki czas stało się nieformalną stolicą polskiej kultury. Jednak o powołaniu w Łodzi uniwersytetu decydowały przede wszystkim przesłanki polityczne. Łatwiejszym wydawać się mogła budowa uczelni w miejscu nieobciążonym wcześniejszymi strukturami akademickimi – jak w wypadku Krakowa czy Poznania, łatwiejszym także zdawać się mogło nadanie mu ideowego oblicza oczekiwanego przez nowe władze. Duże znaczenie miał robotniczy charakter miasta – z jednej strony oczekiwać można było, że wpłynie on na demokratyzację i radykalizację nowotworzonego uniwersytetu, z drugiej zaś doskonale wpisywał się w cele propagandowe. Tworzenie Uniwersytetu przedstawiano jako akt dziejowej sprawiedliwości, wyrównanie krzywd, które Łódź przez dekady musiała cierpieć ze względu na swój polityczny radykalizm i proletariacki charakter. Jednocześnie miał to być symbol demokratycznych i egalitarnych przemian, niesionych przez projekt budowy Polski Ludowej²⁵.

23 K. Baranowski, *Oddział Wolnej Wszechnicy Polskiej w Łodzi 1928–1939*, Warszawa 1977.

24 Tamże, s. 74.

25 Podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego w styczniu 1946 roku

Dekret o utworzeniu Uniwersytetu Państwowego w Łodzi wydano 24 maja 1945 roku. Planowano, że pierwszym rektorem uczelni zostanie biolog, prof. Teodor Vieweger, pełniący przed 1939 rokiem funkcję rektora warszawskiej WWP; jednak zginął on w wypadku samochodowym dwa dni przed oficjalnym ogłoszeniem dekretu. Rektorem nowopowstałej uczelni został mianowany wobec tego filozof prof. Tadeusz Kotarbiński, przed wojną związany z Uniwersytetem Warszawskim. Kotarbiński był typem przedwojennego liberała, sympatyzującym raczej z lewym skrzydłem ówczesnej sceny politycznej. Jednocześnie mógł liczyć na znaczne poparcie przedwojennej kadry naukowej. Jego kandydatura miała wyraźnie kompromisowy charakter, godzić miała środowiska radykalne z tymi bardziej konserwatywnymi i sceptycznymi wobec nowych porządków. Miała także zachęcić niezdecydowanych profesorów do osiedlenia się w Łodzi.

Wizja uczelni prezentowana przez Kotarbińskiego nie była szczególnie rewolucyjna. Uniwersytet miał być przestrzenią nieskrępowanej dyskusji, wolnej od jakiegokolwiek ideologicznego balastu, której struktura jego zdaniem nie powinna odbiegać zbyt mocno od przedwojennych wzorców. Swój program pierwszy rektor UŁ streszczał następująco:

Uniwersytet Łódzki chce być dostępny głównie dla dzieci rodzin ze sfer pracujących, chce być szczerze postępowy (a to, że jest nowy, ułatwia mu uniezależnienie się od średniowiecznego balastu pokutującego w tradycji starych wszechnic), chce być zdecydowanie laicki, chce mieć wolną rękę wobec wszelkich sztywnych systemów ideologicznych, światopoglądowych, historiozoficznych i innych. Chce służyć prawdzie wedle najlepszego rozumienia każdego poszczególnego badacza i nauczyciela. Niechaj prawda wyłania się z rzetelnej i wolnej dyskusji rzeczowej²⁶.

Uniwersytet miał być więc zdecydowanie apolityczny, a jego społeczna rola ograniczać miała się przede wszystkim do tworzenia odpowiednich warunków dla prowadzenia nieskrępowanej dyskusji naukowej. Tak bardzo istotny z punktu widzenia powojennego ładu problem pochodzenia

ówczesny wiceminister oświaty mówił: „Otwarcie Uniwersytetu Łódzkiego ma znaczenie symbolu. Łódź, miasto wielkie, dziś, po zburzeniu stolicy, największe w Polsce, nie mogła do r. 1939 uzyskać pełnej, normalnej szkoły akademickiej. [...] Dzień dzisiejszy, dzień inauguracji Uniwersytetu Łódzkiego, symbolizuje akt dziejowy społecznej sprawiedliwości, symbolizuje dążenie polskiej Demokracji do otwarcia bram szkół wyższych dla szerokich mas pracujących, symbolizuje zbliżenie wiedzy z pracą, symbolizuje współpracę robotnika przy warsztacie i naukowca na katedrze czy w laboratorium”, Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego (dalej: AUŁ), *Biuro Rektoratu, jedn. org. 1856, Przemówienie p. Wiceministra Władysława Bienkowskiego na uroczystej inauguracji roku akademickiego na Uniwersytecie Łódzkim dnia 13 stycznia 1946 roku*.

26 Cyt. za P. Hübner, *Kotarbiński versus Chalasiński*.

społecznego studentów traktowany był przez Kotarbińskiego ogólnikowo. Charakterystyczne, że nie był on, jak się wydaje, entuzjastą takich rozwiązań jak kursy przygotowawcze czy rok wstępny, pozwalający na podjęcie studiów bez matury, dedykowany przede wszystkim dla młodzieży robotniczej i chłopskiej, przed wojną i podczas okupacji mającej ograniczone możliwości podjęcia nauki w szkole średniej²⁷.

„Demokratyczny populistą”

Proponowana przez rektora wizja uniwersytetu nie wszystkim przypadła do gustu. Głównym jej oponentem był Józef Chałasiński, kierujący wówczas Katedrą Socjologii, pełniący równocześnie funkcję prorektora. Chałasiński pierwsze kroki w świecie nauki stawiał w latach dwudziestych w Poznaniu jako uczeń Floriana Znanieckiego. Rozgłos przyniosła mu przede wszystkim czterotomowa praca *Młode pokolenie chłopów* (1938). Chałasiński, który pochodził z rodziny chłopskiej, nie czuł się najlepiej w przedwojennym środowisku uniwersyteckim. Jako polityczny radykał, sympatyzujący przed wojną z ruchem ludowym i orędownik demokratyzacji stosunków społecznych, nie mógł liczyć na przychyłność raczej konserwatywnego świata polskiej akademii. Sam po latach wspominał:

Nie umiałem się zadomowić w sferach uniwersyteckiej inteligencji, ani ona mnie nie chciała, chociaż byłem już profesorem z grubymi książkami, ani mnie do niej nie ciągnęło. Nie umiałem pokochać nauki dla samego wykładania i pisania książek²⁸.

Drugą Rzeczpospolitą Chałasiński oceniał zdecydowanie negatywnie. Krytykował utrwalenie społecznych nierówności, niezdolność do sformułowania jakichkolwiek projektów modernizacyjnych i konserwowanie wyraźnych barier klasowych. W latach okupacji pisał *Chłopów i panów* – książkę będącą gorzkim rozliczeniem z międzywojenną Polską. Najważniejsze jej tezy zaprezentował w wykładzie *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*, wygłoszonym na uroczystej inauguracji pierwszego roku akademickiego na Uniwersytecie Łódzkim. Dla wielu obecnych na sali jego słowa mogły być szokujące:

27 Zob. *Młodzież akademicka o swoich potrzebach*, „Dziennik Łódzki”, 25 XI 1946, s. 3.

28 Cyt. za W. Winclawski, *Idea i socjologia uniwersytetu*, w: *Bunty i służebności uczonego*, s. 39.

Drugą Rzeczpospolitą Chałasiński oceniał zdecydowanie negatywnie. Krytykował utrwalenie społecznych nierówności, niezdolność do sformułowania jakichkolwiek projektów modernizacyjnych i konserwowanie wyraźnych barier klasowych

u nas każde pokolenie inteligencji rozpoczyna pracę od początku i zawsze w ten sam sposób. Zawsze ta sama frazeologia ratowania zachodnioeuropejskiej kultury polskiej, zawsze ta sama Polska – przedmurze chrześcijaństwa. Zawsze to samo nieróbstwo myślowe uświęcone jakimś wyświechtanym, górnolotnym frazesem.

W wydanej rok później książce, będącej zresztą próbą usystematyzowania rozważań z lat okupacji, pisał jeszcze ostrzej, że „inteligentkie getto to była ogromna siła reakcyjna, społeczna, pasożytująca na polskim życiu kulturalnym”. To tradycyjną polską inteligencję czynił współodpowiedzialną za gospodarcze i technologiczne zacofanie Polski.

Tego typu wypowiedzi, w swym radykalizmie i krytycyzmie idące często zresztą dalej niż ówczesny oficjalny dyskurs PPR i władz centralnych, przyczyniać mogły się do utrwalenia nadanej Chałasińskiemu jeszcze przed wojną etykiety „marksisty”. Nie była to jednak prawda – jeśli mielibyśmy zakwalifikować jakoś jego poglądy, to chyba najlepszym byłoby określenie „demokratyczny populizm”, zaproponowane przez Antoninę Kłoskowską²⁹, wychowankę Chałasińskiego. Najlepszy przykład takiego „demokratycznego populizmu”, z jednej strony krytycznego wobec polskiej tradycji, z drugiej polemicznego względem dyskursu oficjalnego, może być publicystyka Chałasińskiego z lat 1945–1948, której głównym wątkiem była reforma szkolnictwa wyższego i problem demokratyzacji uniwersytetów.

Rewolucyjne eksperymenty, czyli jak uratować autonomię uczelni

Tarcia pomiędzy dwoma rektorami, Kotarbińskim a Chałasińskim, rozpoczęły się już na samym początku współpracy. Socjolog bardzo ostro krytykował „zmodernizowany akademizm” Kotarbińskiego, a jego władzę nazywał w niektórych wystąpieniach wręcz dyktatorską. Konflikt miał wyraźny charakter programowy. Z perspektywy prowadzonej przez Chałasińskiego od lat przedwojennych krytyki „inteligentkiego getta”, wizja liberalnego uniwersytetu Kotarbińskiego nie odpowiadała wyzwaniom i szansom powojennej rzeczywistości; „zmodernizowany akademizm”, pomimo pozorów „postępowości”, reprodukował model oderwanej od rzeczywistości, autonomicznej i apolitycznej „świętyni nauki”. Choć Chałasiński również był zwolennikiem zachowania au-

29 A. Kłoskowska, *Bunty i służebności uczonego*, w: *Bunty i służebności uczonego*, s. 15.

tonomii szkół wyższych, sposób w jaki ową autonomię definiował, był – jak pokazemy dalej – zdecydowanie różny od sensu nadawanego jej przez Kotarbińskiego.

Zdaniem Chałasińskiego, ze względu na głębokie zmiany polityczne dokonujące się po wojnie, trwanie „liberalnego uniwersytetu”³⁰ – jak go nazywał – musiało prowadzić do klęski polskiej nauki, ciosu będącego jednocześnie dotkliwym ciosem dla całego społeczeństwa. Cechą charakterystyczną uczelni starego typu była bowiem, według niego, skłonność do podkreślania wyraźnej separacji sfery nauki od bieżącego życia politycznego i społecznego. W toku rewolucyjnych przemian zachodzących po wojnie uniwersytet nie mógł dłużej trzymać się z dala od dokonujących się reform – wybór takiej drogi skazywał nie tylko na dalszą izolację, ale również na stopniową kolonizację przez dyskurs partyjno-biurokratyczny. Wybór ciasno rozumianej apolityczności prowadzić mógł, paradoksalnie, do upolitycznienia i podporządkowania władzy. Bierny, przywiązany do tradycyjnych zasad, a zarazem manifestujący nieufność wobec dokonujących się przemian uniwersytet skazany byłby, prędzej czy później, na konfrontację z władzą – jej wynik byłby z góry przesądzony na niekorzyść akademików. Chałasiński liczył natomiast, że środowisko uniwersyteckie nie tylko podejmie próbę obrony swych dotychczasowych uprawnień i przywilejów, lecz również zdobędzie się na wysiłek rozszerzenia swojej społecznej funkcji i nowego zdefiniowania własnej roli. Jeśli uniwersytet miał przetrwać i stać się miejscem żywej wymiany myśli – tak bardzo potrzebnym podczas dokonującej się politycznej i społecznej rewolucji – musiał podjąć walkę o własną podmiotowość i wypracować nową koncepcję działania. Postulowana przez Chałasińskiego reforma nie była więc próbą oportunistycznego dostrojenia się do dokonujących się przemian, lecz wyrazem nadziei związanych z możliwością realizacji radykalnych reform, połączonych z pragnieniem zabezpieczenia niezależności uniwersytetów w nowych warunkach politycznych³¹.

W toku rewolucyjnych przemian zachodzących po wojnie uniwersytet nie mógł dłużej trzymać się z dala od dokonujących się reform – wybór takiej drogi skazywał nie tylko na dalszą izolację, ale również na stopniową kolonizację przez dyskurs partyjno-biurokratyczny. Wybór ciasno rozumianej apolityczności prowadzić mógł, paradoksalnie, do upolitycznienia i podporządkowania władzy

30 Innym znanym polskim socjologiem krytykującym ideę „uniwersytetu liberalnego” był Jan Szczepański, zob. J. Szczepański, *Szkice o szkolnictwie wyższym*, Warszawa 1976.

31 Apel do środowiska o podjęcie dyskusji dotyczącej reformy uniwersytetów – J. Chałasiński, *O społeczny sens reformy uniwersytetów*, „Kuźnica” 1947, nr 24, s. 3.

„Uniwersytet uspołeczniony”

Program reformy szkolnictwa wyższego najpełniej wyłożył Chałasiński w obszernym artykule *O społeczny sens reformy uniwersytetów*³² z 1947 roku. Tekst ten można uważać za programowy dla modelu „uniwersytetu uspołecznionego”, odpowiadającego, jego zdaniem, najlepiej wyzwaniom niesionym przez powojenne rewolucyjne lata. Dodajmy, że swoje poglądy na temat ideowego oblicza UŁ i roli, jaką powinien odegrać w życiu miasta, Chałasiński prezentował również w artykułach i wywiadach publikowanych na łamach łódzkiej prasy – wypowiedzi te miały znacznie bardziej popularny charakter, niemniej powtarzały te same myśli, które w zwarty sposób wyłożone zostały w programowej wypowiedzi *O społeczny sens...*

Podstawowym założeniem myślenia Chałasińskiego – zdawałoby się, że podobnie jak Kotarbińskiego – było dążenie do zachowania autonomii uniwersytetu, a docelową wizją porządku politycznego i społecznego, w którego ramach miały funkcjonować uczelnie, była demokracja, ugruntowana dzięki rozwiniętej opinii publicznej (czy jak czasem nazywa ją autor: opinii intelektualnej). W Polsce, gdzie tradycje samorządności i samoorganizacji były słabe, to właśnie na uniwersytetach spoczywać miała odpowiedzialność za budowę i kształtowanie opinii publicznej, stanowiącej z kolei najlepszą gwarancję stabilności i sprawności demokracji. Chałasiński zdawał się przekonany, że niezbędnym warunkiem realizacji demokracji ludowej jest swobodna dyskusja i konfrontacja różnorodnych opinii. Tak też wyobrażał sobie debatę na temat koniecznej w nowych warunkach przyszłej reformy szkolnictwa wyższego. Wierzył, że jego artykuł zainicjuje debatę, której efektem będzie sformułowanie społecznej wizji nowej uczelni, co tym samym pozwoli zapobiec narzuceniu zmian przez aparat państwowy.

Ważnym elementem tekstu jest – kilkakrotnie powtarzane – ostrzeżenie przed biurokratyzacją i pozbawieniem autonomii życia społecznego, a przede wszystkim uniwersytetów, które należą do tych dziedzin kultury, których autonomia powinna wzrastać w miarę upaństwowienia życia ekonomicznego³³. Był to jasny i stanowczy komunikat do władz: z punktu widzenia demokracji, im silniejsze są tendencje do upaństwowienia innych dziedzin, tym jest bardziej konieczna pełna i wszechstronna autonomia nauki i kultury³⁴.

32 Tamże; w podobnym tonie utrzymany był także artykuł Chałasińskiego pt. *Problemy demokratyzacji*, „Odrodzenie” 1947, nr 14–15 (123–124).

33 J. Chałasiński, *O społeczny sens reformy uniwersytetów*, s. 3.

34 Tamże, s. 4.

Jak przekonywał Chałasiński, zmiany społecznej można dokonywać dwoma metodami: w sposób rewolucyjny – odgórny i politycznie wydajny, jednak nierealizujący wartości demokratycznych, oraz za sprawą eksperymentów i stopniowej ewolucji. Gwałtowne rewolucyjne metody mogły sprawdzić się zaraz po wojnie, jak było choćby w przypadku reformy rolnej, lecz zmiany na uniwersytetach nie mogą być dokonywane w ten sposób. W tym obszarze życia społecznego potrzebna jest metoda eksperymentalna, wymagająca więcej czasu. Należy podjąć próbę budowy nowego typu instytucji, odpowiadającej swoim czasom. Jak kilkakrotnie podkreślał, ze względu na skostnienie środowiska akademickiego i niechęć wobec jakichkolwiek głębszych zmian, jedynie Łódź, robotnicze miasto bez uniwersyteckich tradycji, dawała odpowiednią przestrzeń dla takich eksperymentów. Niestety – przekonywał Chałasiński – rektor Kotarbiński, mimo tych sprzyjających okoliczności, działał bez wizji i zamiast odważyć się na eksperymenty wybrał wygodną drogę kompromisu z przedwojennym środowiskiem.

Wbrew opiniom swego ówczesnego przełożonego, Chałasiński podkreślał, że zadania uniwersytetu nie ograniczają się jedynie do sfery badań naukowych – w powojennej rzeczywistości powinien stać się on również niezależnym ośrodkiem kształtowania opinii publicznej, a przez to także podstawową instytucją budującej się demokracji ludowej, rozumianej tutaj właśnie w duchu „populistycznym”, o czym wspomnieliśmy wcześniej, nie zaś w konwencji charakterystycznej dla państwowej propagandy. Zdaniem Chałasińskiego, polskie uczelnie, pragnąc być „świątyniami nauki”, nie podejmowały tej doniosłej społecznej roli. Tutaj też otwierało się pole dla – ograniczonej jednak tylko do tej dziedziny – rządowej interwencji, polegającej na ubraniu w formułę prawniczą i wcieleniu w życie przyszłej reformy, której celem miało być wprowadzenie uniwersytetu na właściwe drogi uspołecznienia i autonomii oraz skierowanie go ku wyzwaniom nowoczesnego społeczeństwa. Reforma ma służyć nadaniu społecznego sensu autonomii uniwersytetów, a nie jej likwidacji, a żeby tak się stało, musi być dziełem nie biurokracji, lecz samego środowiska akademickiego. Nowoczesnemu społeczeństwu, jak przekonywał Chałasiński, potrzebne są nie tylko laboratoria, lecz również ośrodki krystalizowania się opinii intelektualnej – jeśli uniwersytety nie ulegną demokratyzacji, nie podejmą wyzwania „intelektualizacji” społeczeństwa, stracą wpływ kształtowania nie tylko rzeczywistości, ale także intelektualnego oblicza nowej inteligencji. To zaś oznaczałoby koniec marzeń o prawdziwej ludowej demokracji.

Wizja „uniwersytetu uspołecznionego”, która wcielona miała zostać w życie najpierw na gruncie łódzkim, zakładała przekroczenie przedwo-

Wizja „uniwersytetu uspołecznionego”, która wcielona miała zostać w życie najpierw na gruncie łódzkim, zakładała przekroczenie przedwojennych obciążeń i patologii środowiska naukowego. Chałasiński postulował porzucenie rzemieślniczego modelu pracy naukowej ugruntowanego w hierarchicznym i z natury konserwatywnym układzie mistrz–uczeń oraz likwidację środowiskowych stosunków typowych dla akademickich grup towarzyskich, opartych na wzajemnej uprzejmości i powierzchownym szacunku

jennych obciążeń i patologii środowiska naukowego. Chałasiński postulował porzucenie rzemieślniczego modelu pracy naukowej ugruntowanego w hierarchicznym i z natury konserwatywnym układzie mistrz–uczeń oraz likwidację środowiskowych stosunków typowych dla akademickich grup towarzyskich, opartych na wzajemnej uprzejmości i powierzchownym szacunku. Miejsce rytualnych dyskusji zająć miało rzeczywiste zainteresowanie pracą naukową kolegów i ostre, a tym samym twórcze, polemiki. Badania zespołowe, przełamanie izolacji poszczególnych środowisk naukowych i dynamiczna wymiana myśli zaowocują – przekonywał Chałasiński – nie tylko lepszymi wynikami, lecz również przygotują grunt pod przeddefiniowanie roli nauki w „nowoczesnym społeczeństwie ludowym”. Jego zdaniem tradycyjny model uniwersytetu – jako zrodzony na gruncie innych stosunków społecznych – jest nie do uratowania; społeczna reforma musi zakładać stworzenie uczelni zaangażowanej w proces przemian, jednak nie przez dogmatyczne propagowanie jednej teorii naukowej (chodziło tutaj zapewne o oficjalnie interpretowany marksizm), a przez krytyczną metodę myślenia naukowego, co uczyniłoby uniwersytet bezpartyjnym ośrodkiem opinii publicznej. Według Chałasińskiego, zreformowany uniwersytet to przestrzeń świadomej służby społeczeństwu i demokracji, nie zaś miejsce realizacji tylko indywidualnych zainteresowań w zamkniętej wspólnocie towarzyskiej.

W latach 1945–1948 Chałasiński szczerze angażował się w pracę nad odbudową polskiego życia naukowego i z determinacją walczył o uzyskanie przez środowisko akademickie sprawczości w procesie powojennych zmian. Prace redakcyjne w „Kuźnicy” czy „Myśli Współczesnej”, aktywność w Klubie Demokratycznym i podejmowanie licznych funkcji organizacyjnych świadczą o pragnieniu stania się podmiotem, a nie tylko przedmiotem dokonujących się zmian. Podobnie jak wielu intelektualistów, był przekonany, że uczestniczy w dziejowym eksperymencie, który mimo swych ujemnych stron, otwiera szansę na radykalne przyspieszenie procesów modernizacyjnych i przekroczenie utrwalonych podziałów społecznych. Charakterystyczne dla atmosfery tamtego okresu zdają się wspomnienia jego współpracownika z „Kuźnicy”, Jana Kotta:

Byliśmy pewni, że pisaniem zmieniamy historię, jakby do nas należała. Ciągle to „ukąszenie heglowskie”, ale nie znaliśmy wtedy tego terminu i to myśmy raczej kąsali historię. Jak wściekli. Jak demiurzy powojennego czasu. Aż do zawrotu głowy. Wydawało się, że można wszystko lepić jak z gliny³⁵.

35 J. Kott, *Przyczynek do biografii*, Londyn 1990, s. 213.

Wkrótce jednak okazać się miało, że artykuły i przemówienia lewicowych intelektualistów mają nikłą szansę, by „zmieniać historię”. Mniej więcej w chwili publikacji artykułu *O społeczny sens reformy uniwersytetów* środowisko naukowe zaczynało tracić jakąkolwiek moc sprawczą. Chałasiński zapewne nie zdawał sobie wówczas jeszcze sprawy z tego, że „łagodna rewolucja” dobiega powoli końca. Charakterystyczne, że w tym samym numerze „Kuźnicy”, w którym opublikowano programowy tekst Chałasińskiego, pojawiła się również (na pierwszej stronie, jeszcze przed artykułem socjologa, umieszczonym w dalszej części numeru!) polemika z jego tezami, sygnowana przez autorytatywnego przedstawiciela władz – Stefana Jędrychowskiego. Tytuł polemiki był bardzo wymowny: *Walka o wolność nauki czy o utrzymanie starego porządku?* Chałasiński mógł orientować się, że na niezależność jest coraz mniej miejsca, wciąż chyba jednak wierzył, że dokonujące się przemiany polityczne da się wykorzystać z pożytkiem dla polskiego uniwersytetu. Ceną, jaką trzeba było zapłacić, aby odzyskać zaufanie władz, był opublikowany pod koniec 1947 roku artykuł pt. *Współczesne reformy szkolne a idea narodu i socjalizmu*, gdzie dotychczas głoszone tezy uzupełnił jednoznacznie pozytywnymi ocenami szkolnictwa radzieckiego³⁶. Wkrótce okazać się miało, że podobne kompromisy będą konieczne coraz częściej.

Rektor Chałasiński – wizje a realia

Na razie jednak zdawać się mogło, że pozycja Chałasińskiego jest coraz silniejsza. W 1949 roku w miejsce Kotarbińskiego, który już dawno utracił poparcie władz, objął stanowisko rektora UŁ. Czas konfrontacji reformatorskich wizji z praktyką nadszedł jednak w najmniej odpowiednim momencie – władze krok po kroku podporządkowywały sobie naukę i uniwersytety. Dramatyczna walka o zachowanie rzeczywistego sensu reformatorskich pomysłów nie mogła w tych warunkach skończyć się powodzeniem.

Mimo wszystko od samego początku Chałasiński nie szczędził wysiłków, aby podkreślić doniosłość zachodzących za jego kadencji zmian. Zgodnie z zapowiedziami przełamania ram „inteligentckiego getta”, inauguracja roku akademickiego 1949/1950 odbyła się przed rektoratem, w publicznej przestrzeni miasta, dodatkowo w obecności przedstawicieli łódzkich robotników. Podczas uroczystości Chałasiński mówił:

36 R. Herczyński, *Spełnana nauka*, s. 88.

Robotnicy i Przdownicy pracy, Profesorowie i Pracownicy UŁ, Młodzieży, Obywatele [...]. Nieprzypadkowo z naszą uroczystością wyszliśmy poza mury uniwersytetu, na otwarte miejsce publiczne. Zaznaczamy w ten sposób, że z całą świadomością zrywamy z tradycją społecznego izolacjonizmu uniwersytetu, zaznaczamy w ten sposób, że twórcza myśl naukowa włączy się w potężny nurt przeobrażeń naszego polskiego życia we wszystkich jego dziedzinach. Tą manifestacją przełamania izolacji uniwersytetu otwieramy ten nowy rok akademicki³⁷.

Chałasiński jako rektor podjął z władzami swego rodzaju grę – jej stawką była obrona choćby szczątkowej niezależności uczelni połączona z próbą uratowania części elementów składających się na projekt „uniwersytetu uspołecznionego”. Dzisiejszy badacz nie jest w stanie oddzielić instytucjonalnej mimikry koniecznej do utrzymania stanowiska od rzeczywistego entuzjazmu w stosunku do niektórych reform czy włączania własnych inicjatyw. Przykład takich trudności może stanowić choćby analiza mocno zideologizowanego przemówienia na inauguracji roku akademickiego 1950/1951, w którym Chałasiński krytykował swobodny tok studiów, optując za unifikacją i parametryzacją. Obok sformułowań typowych dla ówczesnego oficjalnego dyskursu władz, pojawiały się tam również te same argumenty, które formułował w swoich krytykach tradycyjnego uniwersytetu jeszcze przed wojną oraz w pierwszych latach powojennych. Analizując jego wypowiedzi od przełomu 1948 i 1949 roku, można jednak zauważyć, że coraz silniej pobrzmiewa w nich partyjna nowomowa, odwołania do PZPR stają się coraz częstsze, a pozytywnym punktem odniesienia jest Związek Radziecki. Chałasiński zaczyna używać języka władz zarówno do prezentowania własnych pomysłów, jak i do budowania politycznie poprawnej fasady.

Rok akademicki 1949/1950 – czyli pierwszy rok kadencji Chałasińskiego – był dla Łodzi i UŁ przełomowy, jednak nie tak, jak wyobrażał to sobie nowo wybrany rektor. Jeszcze pod koniec 1948 roku, wraz z postępującą odbudową Warszawy, Łódź doświadczyła gwałtownego odpływu części mieszkańców, zwłaszcza inteligencji. Wielu pozostających „w tranzycie” wracało do domu³⁸, a dotyczyło to przede wszystkim środowisk twórczych – literatów, artystów i właśnie profesorów. Nawet aktywne środowisko łódzkich marksistów (skupione wokół „Myśli Współczesnej” i „Kuznicy”) utraciło prym na rzecz Warszawy,

37 J. Chałasiński, *Inauguracja V roku akademickiego Uniwersytetu Łódzkiego*, w: *Materiały do dziejów Uniwersytetu Łódzkiego (1945–1950)*, red. B. Baranowski, K. Duda-Dziewierz, Łódź 1952, s. 239.

38 *Tranzytem przez Łódź*, red. I. Bołtuc-Staszewska, Łódź 1964.

a Uniwersytet Warszawski zaczął walczyć z UŁ o tytuł uniwersytetu najbardziej zaangażowanego na rzecz nowego porządku politycznego³⁹.

W tych warunkach Chałasiński rozpoczął swoją reformę uczelni. Program uspołecznionego uniwersytetu uległ oczywiście, ze względów politycznych, znacznemu uszczupleniu. Jego oś stanowiło dążenie do zwiększeniu udziału studentów pochodzenia chłopskiego i robotniczego (co wiązało się również z modyfikacją metod nauczania). Ponadto Chałasiński dążył do demokratyzacji stosunków pomiędzy kadrami i studentami, nawiązania mocniejszych więzi między środowiskiem akademickim a załogami łódzkich fabryk, oraz do zwiększenia wpływu uczelni na oblicze miasta, co manifestowało się m. in. w ambitnych planach budowy osiedla akademickiego. Choć nie było już mowy o „bezpartyjnym ośrodku opinii intelektualnej” i autonomii uniwersytetu, można zakładać, że w pierwszych miesiącach swojej kadencji Chałasiński realizował głównie swoją wizję, choć zapewne w poczuciu ciągłego nadzoru ze strony władz. Jednak przygotowywane na szczeblu centralnym reformy nauki powoli wchodziły w życie; logika systemu stalinowskiego nie pozwalała na realizację autorskich projektów. Na realizację koncepcji „uspołecznionego uniwersytetu” brakło czasu i poparcia ze strony środowiska akademickiego.

Koniec marzeń – „socjalistyczna idea uniwersytetu”

Wcielana w życie od końca 1949 roku reforma szkolnictwa wyższego oznaczała degradację UŁ, który zakwalifikowano do grupy uniwersytetów prowincjonalnych. Liczba studentów UŁ – także z powodu wydzielenia wydziałów medycznych i uczynienia z nich osobnej uczelni – spadła ponad trzykrotnie, do 1523 w roku akademickim 1955/1956 wobec 5572 studentów w roku 1948/1949⁴⁰. Wśród kadry naukowej krążyć zaczęły plotki o likwidacji całej uczelni, a przynajmniej o rozwiązaniu kierunków humanistycznych, a także – w innej wersji – o przeniesieniu katedr do Torunia. UŁ jako uniwersytet prowincjonalny zamiast dotychczasowych czternastu kierunków humanistycznych prowadził nabór jedynie na filozofię, filologię polską, filologię rosyjską, oraz – po interwencji nestorki polskiej historiografii marksistowskiej Natalii Gąsiorowskiej – także na historię⁴¹. Socjologię, najważniejszą

39 B. Baranowski, K. Baranowski, *Trudne lata Uniwersytetu Łódzkiego*.

40 Tamże.

41 *Uniwersytet Łódzki: Historia. Teraźniejszość. Perspektywy*, red. B. Baranowski, Łódź 1987, s. 11.

z perspektywy rektora Chałasińskiego, zlikwidowano. Większość katedr nadal funkcjonowała, ale wstrzymano ich działalność dydaktyczną. „Uniwersytet uspołeczniony” zamieniał się w uniwersytet w stanie likwidacji...

Jak już zauważyliśmy, wypowiedzi Chałasińskiego jako rektora znacznie różnią się od tych z pierwszych lat powojennych. Klamrą spinającą tę ewolucję jest przemówienie zatytułowane *Od liberalnej do socjalistycznej idei uniwersytetu*, wygłoszone w 1950 roku z okazji pięciolecia UŁ. „Uspołeczniony uniwersytet” zamienił się w „uniwersytet socjalistyczny”, a stare tezy rektora powtórzone zostały przy tej okazji w innym kontekście, w nowym języku i zazwyczaj w ostrzejszym tonie.

Pierwsza część przemówienia to rozbudowana, przeprowadzona w sposób bardziej systematyczny niż dotychczas, krytyka tradycyjnego modelu uniwersytetu, sprzyjającego reprodukcji „inteligenckiego getta”, traktującego naukę utylitarnie jako źródło zysku albo wyrafinowaną formę arystokratycznej zabawy. Powtórzona została krytyka polityki rektora Kotarbińskiego, obecnego zresztą podczas wygłaszania przemówienia⁴². Odnosząc się do przewodniego hasła Kotarbińskiego – „Prawda i Wolność”, Chałasiński mówił:

Dochođenje do prawdy i korzystanie z wolności przez jednostki nie było przecież nigdy bezkierunkowe, lecz zawsze wiązało się z pozytywnie określonym kierunkiem zainteresowań epoki [...]. Uniwersytet Łódzki jest historycznym nonsensem, jeżeli ma być pojęty jako przedwojenny Uniwersytet Warszawski przeniesiony do Łodzi w udoskonalonej liberalnej wersji [...] uniwersytet nie tylko stoi na polu walki klasowej, ale sam w niej bierze udział. Świadomość tego faktu jest nieodzowna do tego, aby uniwersytety przestały być rezerwami zabytków, a stały się ośrodkami kształtującej się socjalistycznej kultury intelektualnej⁴³.

Chałasiński dokonał nie tylko rozliczenia z Kotarbińskim, ale i samokrytyki, przyznając, iż także dał się uwieść liberalnej koncepcji uniwersytetu. Chciał wolności od faszyzmu (który stał się metonimią wszystkiego, co wsteczne, hierarchiczne i autorytarne), nie dostrzegając, że tak pojęta wolność nie musi wcale prowadzić do socjalizmu – ale już dzisiaj nie wiedzieć nam tego nie wolno⁴⁴. Raz jeszcze Chałasiński

42 Jak wynika z odpowiedzi Kotarbińskiego, Chałasiński udostępnił mu treść przemówienia kilkanaście dni wcześniej.

43 J. Chałasiński, *Od liberalnej do socjalistycznej idei Uniwersytetu*, „Życie Nauki” 1950, nr 7–8, s. 526–529.

44 Tamże, s. 533.

rekonstruował liberalną wizję uniwersytetu, kładąc nacisk na te same elementy, co w swych wystąpieniach sprzed kilku lat, jednak ostrzej i bardziej surowo. Przede wszystkim nie było już mowy o demokracji i autonomii jako kluczowych punktach odniesienia. Wolność publicznej wypowiedzi i swobodna dyskusja zostały skrytykowane jako pobłażanie naukowym nonsensom i źle rozumiana tolerancja. Chałasiński szydził z typu liberalnego intelektualisty uważającego, że spełnił swoją misję, wypowiadając publicznie swe poglądy i dyskutując je ze swymi środowiskowymi kolegami, jednocześnie, że społeczeństwo ukształtuje się samoistnie i harmonijnie. To jednak recepta na społeczeństwo kapitalistyczne (czyli społeczeństwo nieudane), ale nie na społeczeństwo socjalistyczne, które wymaga naczelných ośrodków kierowniczych opinii publicznej we wszystkich sprawach, nie wyłączając spraw nauki⁴⁵.

Zmiana w stosunku do wcześniejszych wypowiedzi na temat opinii publicznej jest uderzająca, Chałasiński podkreślał dosadnie: koniec z nauką jako prywatną własnością, pełnić musi ona publiczne funkcje. Potrzebne są ramy instytucji, których zadaniem jest z jednej strony „kierowanie swobodną dyskusją intelektualistów”, a z drugiej informowanie społeczeństwa o tym, co w sprawach nauki jest ustalone jako uzgodniony pogląd uczonych, a co jest przedmiotem kontrowersji między nimi⁴⁶.

Wolność nauki, stanowiąca aksjomat wcześniejszych poglądów Chałasińskiego, została teraz uznana za wolność kapitalistyczną, nieodpowiednią i szkodliwą dla społeczeństwa socjalistycznego. Przejaw takiej wolności bez odpowiedzialności przed społeczeństwem stanowiły na przykład niefrasobliwe odejścia profesorów UŁ, którzy nieraz z dnia na dzień porzucali swoje katedry w Łodzi dla lepszych posad w stolicy. W ten sposób wolność niepoddana nadzorowi ze strony instytucji państwa okazywała się krokiem na drodze ku anarchii.

Poprzednie postulaty intelektualizacji społeczeństwa zostały także zastrzone, Chałasiński pisał wyraźnie, że demokratyzacja nie może polegać na upowszechnieniu kultury klas wyższych, ale na stworzeniu zupełnie nowego typu kultury odpowiadającej dążeniom i doświadczeniom mas ludowych. Pamiętamy, że wcześniej zwracał uwagę raczej na konieczność tworzenia nowych typów instytucji, sprzyjających demokratyzacji życia intelektualnego; zaś kultura i takie wartości jak pluralizm i demokracja zdawały się pozostawać uniwersalnymi.

45 Tamże, s. 537–538.

46 Tamże, s. 538.

	LIBERALNY UNIwersYTET	USPOŁECZNIONY UNIwersYTET	SOCJALISTYCZNY UNIwersYTET
TYP UCZONEGO	intelektualny arystokrata	lider opinii publicznej	budowniczy społeczeństwa socjalistycznego („humanista socjalistyczny”)
MIEJSCE W SPOŁECZEŃSTWIE	izolowany od społeczeństwa skierowany „do wewnątrz”, skupiony na własnych problemach i ezoterycznie pojmowanej nauce	blisko związany ze społeczeństwem i jego problemami skierowany „na zewnątrz”, świadom swej doniosłej funkcji w nowoczesnym społeczeństwie	jeden z instrumentów przekształcania społeczeństwa relacjonuje społeczeństwu rozwój wiedzy naukowej i formułuje obowiązujące interpretacje
ZADANIA	uprawianie nauki „czystej” tworzenie przestrzeni dla nieskrępowanej dyskusji naukowej	działalność badawcza ważny ośrodek opinii publicznej	realizuje „historyczne zadania nauki” w planowy sposób przekształca stosunki klasowe w dziedzinie nauki
KADRA NAUKOWA	model rzemieślniczy – „mistrz i uczeń” rozwój młodego pracownika naukowego interesuje tylko jego „mistrza” wstrzeźliwa w awansowaniu pracowników	model kolektywu – bez wyraźnego podziału na „mistrzów” i „uczniów” rozwój młodego pracownika naukowego przedmiotem zainteresowania całego wydziału odmłodzona kadra sprzyja awansom uzdolnionych naukowców	model fabryki – określona z góry liczba kształconych badaczy ściśle zaplanowany rozwój młodego pracownika naukowego

	LIBERALNY UNIwersYTET	USPOŁECZNIONY UNIwersYTET	SOCJALISTYCZNY UNIwersYTET
ORGANIZACJA	luźna federacja katedr	ścisła więź między katedrami (tworzą instytuty badawcze w obrębie wydziału) nacisk na badania zespołowe i realizację projektów badawczych przez członków różnych katedr	nacisk na badania zespołowe podporządkowanie poszczególnych dyscyplin filozofii społecznej
KONCEPCJA NAUKI	uprawianie nauki to poznanie dla samego poznania, może odbywać się w całkowitej izolacji od społeczeństwa nauka jako prywatna własność uczonych pluralizm teorii naukowych	uprawianie nauki wiąże się ze zobowiązaniami wobec społeczeństwa idea nauki ma nieklasowy charakter, jest uniwersalna, ogólnoludzka pluralizm teorii naukowych	klasowy charakter nauki nauka to dobro publiczne, służy rozwojowi socjalistycznego społeczeństwa dominująca rola marksizmu
STOSUNEK WZGLĘDEM WŁADZ PAŃSTWOWYCH	ścisła izolacja	autonomia względem biurokracji	w sferze nauki realizuje ogólną linię polityczną władz państwowych
SKŁAD KLASOWY I STOSUNEK WOBEC DEMOKRATYZACJI	dominuje młodzież pochodzenia inteligenckiego, burżuazyjnego i ziemiańskiego procesy demokratyzacji są mu obojętne	dominuje młodzież pochodząca z warstw ludowych i inteligencji pracującej aktywnie wspiera procesy demokratyzacji życia społecznego	wyraźnie oparty na młodzieży robotniczej i chłopskiej jest jednym z narzędzi przekształcenia struktury klasowej

Tabela 1.

Trzy modele uniwersytetu obecne w programowych tekstach Józefa Chałasińskiego z lat 1945–1950.

„Demokratyczny populistą”, wierzący jeszcze przed kilku laty w możliwość oddolnej, demokratycznej reformy uniwersytetu, przekonywał się do racjonalności i konieczności projektu, jakim był stalinizm

Prezentując zebrany „socialistyczną ideę uniwersytetu”, Chałasiński zdawać już musiał sobie sprawę z tego, że jego reformatorskie wizje, z takim zapałem propagowane do 1948 roku, nie mają szans realizacji⁴⁷. Być może z poczucia rozczarowania i beziśły, jakie musiało się z tym wiązać, wynikała skierowana przez niego w lipcu 1950 roku prośba do Ministra Szkół Wyższych i Nauki o zwolnienie ze stanowiska rektora⁴⁸. Dymisji nie otrzymał. Na fotelu rektora UŁ zasiadał jeszcze przez dwa lata, dołączając swój głos do chóru entuzjastów dokonującej się wówczas odgórnego reformy uniwersytetów obliczonej na całkowite podporządkowanie nauki państwowej biurokracji. Jak wynikałoby z późniejszych wspomnień Chałasińskiego, jego zaangażowanie w tym okresie nie wyżywało, jak w wypadku części środowiska akademickiego, z konformizmu i pragnienia dostosowania się do nowych warunków działania. „Demokratyczny populistą”, wierzący jeszcze przed kilku laty w możliwość oddolnej, demokratycznej reformy uniwersytetu, przekonywał się do racjonalności i konieczności projektu, jakim był stalinizm. W latach sześćdziesiątych napisze o sobie w tamtym okresie, że był już wtedy nie tylko „rewolucjonistą humanizmu socialistycznego”, ale też „ministrantem ustalonego obrządku – kultu Stalina”⁴⁹, którym został

To właśnie poczucie rozczarowania, zawodu, osamotnienia i niezrozumienia było ceną, jaką przyszło zapłacić części polskich lewicowych intelektualistów za ich marzenia o demokratycznej, prawdziwie ludowej i nowoczesnej Polsce. Powojenna rewolucja wniosła złudną nadzieję na ich realizację. Ona również tę nadzieję ostatecznie odebrała

działaniem nawyku aktywności z rzeczywistymi efektami, nawyku roboty w jakimkolwiek obrządku, byle – w samym sobie i w uniwersyteckim środowisku liberalnym – nie akceptować zastoju, zadowolającego się kontemplacją wierności własnemu duchowemu pięknu, lecz uczestniczyć w dokonującej się rewolucji społecznej⁷⁹.

Z powodu zachowania pewnej samodzielności sądów i wyraźnej niechęci do zabiegania o własną instytucjonalną karierę (nigdy nie wstąpił do PZPR), Chałasiński mimo wszystko nie zyskał sobie pełnego zaufania władz. Z drugiej strony zaś jako autor koncepcji „uspołecznionego uniwersytetu”, a później szczerze zaangażowany we wdrażanie reform rektor UŁ, przez sporą część środowiska naukowego traktowany był z dystansem, jako nadgorliwy radykał, który torował drogę stalinizmowi na polskim uniwersytecie. To właśnie poczucie rozczarowania, zawodu, osamotnienia i niezrozumienia było ceną, jaką przyszło zapłacić części polskich lewicowych intelektualistów

47 Zob. W. Winclawski, *Idea i socjologia uniwersytetu*, s. 42–43.

48 AUŁ, Biuro Rektoratu, sygn. 298, Memoriał Rektora ws. warunków pracy i rozwoju UŁ.

49 *Tranzytem przez Łódź*, s. 79.

za ich marzenia o demokratycznej, prawdziwie ludowej i nowoczesnej Polsce. Powojenna rewolucja niosła złudną nadzieję na ich realizację. Ona również tę nadzieję ostatecznie odebrała.

KAMIL PISKAŁA – doktorant w Katedrze Najnowszej Historii Polski UŁ. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół historii polskiej lewicy XIX i XX wieku, symbolicznych aspektów funkcjonowania ruchu robotniczego, a także tradycji środkowoeuropejskiego marksizmu. Ponadto zajmuje się dziejami polskiej międzywojennej myśli politycznej, teoriami rewolucji oraz peryferyjnymi dyskursami modernizacyjnymi pierwszej połowy XX stulecia. Młodość spędza zgarbiony nad zakurzonymi papierami w archiwum albo starymi książkami w bibliotecznych czytelniach. Związany z łódzkim klubem „Krytyki Politycznej”, w „Praktyce Teoretycznej” redaktor tematyczny w zakresie nauk historycznych.

AGATA ZYSIAK – socjolożka kultury, doktorantka w Katedrze Socjologii Kultury UŁ, gdzie pisze pracę na temat powojennej modernizacji Polski i demokratyzacji nauki. W swoich badaniach zajmuje się nowoczesnością, pamięcią i biografią oraz socjologią historyczną. Założycielka Stowarzyszenia Topografie, gdzie od 2009 roku koordynuje Archiwum Pamięci Łoďzian, członkini Polskiego Stowarzyszenia Historii Mówionych.

Dane adresowe autorek:

Kamil Piskala
Katedra Historii Polski Najnowszej UŁ
ul. Kamińskiego 27a, 90-219 Łódź
e-mail: kamil.piskala@gmail.com

Agata Zysiak
Katedra Socjologii Kultury UŁ
ul. Rewolucji 1905 nr 41, 90-214 Łódź
e-mail: agatazysiak@gmail.com

Cytowanie:

K. Piskala, A. Zysiak, Świątynia nauki, fundament demokracji czy fabryka specjalistów?, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013 http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/11. Piskala,Zysiak.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Authors: Kamil Piskala, Agata Zysiak

Title: A Temple of Knowledge, a Foundation of Democracy or an Expert's Factory? Józef Chałasiński and the Postwar Discussion about the Idea of University

Abstract: First postwar years in the history of Poland was crucial time of doubts

and hopes for building a new world and a new society. It is worth remembering, that in the first years it was not known how the history of Poland is going to be shaped and many intellectuals believed to have an unique chance to make a world better place. The interwar academic tradition was confronted with ideas of building a new type of university – the modernization dreams took many forms, occurring to be strong factor of a split between radical and moderate option. Soon those dreams have met with brutal reality and universities were transformed to important places in communist state, where national history, ideology and future elite was reproduced and shaped.

We would like to focus on personalities of Józef Chałasiński and Tadeusz Kotarbiński, whose biographies met in the city of Lodz in 1945 – the place where new university was being built for the new times. Analyzing press materials, official statements and scientific papers we aim to reconstruct models of university – models as propositions of creating a new academia in a changing sociopolitical frames.

Keywords: Józef Chałasiński, models of university, Stalinism, postwar Poland, Łódź



MIKOŁAJ RATAJCZAK

Genealogia biopolityki: biologia państwa

Celem artykułu jest analiza popularnego w latach dwudziestych w Niemczech dyskursu pseudonaukowego poświęconego idei państwa jako żywego organizmu, określanego także jako „biologia państwa”. Celem tych analiz jest przeprowadzenie genealogii pojęcia „biopolityki”, które po raz pierwszy zostało użyte przez szwedzkiego teoretyka biologii państwa, Rudolfa Kjelléna, oraz ukazanie wpływu idei biologii państwa na wykształcenie się biopolityki narodowosocjalistycznej. Artykuł rekonstruuje najważniejsze tezy Michela Foucaulta dotyczące rozwoju nowożytnej biopolityki, a następnie pokazuje, w jaki sposób idea biologii państwa stanowiła skrajne rozwinięcie naturalistycznych tendencji diagnozowanych przez Foucaulta w nowożytnych teoriach (bio)polityki.

Słowa kluczowe: biopolityka, państwo, organizm, nazizm, Foucault, von Uexküll.

Aktualność i genealogia perspektywy biopolitycznej

Celem tego tekstu jest prześledzenie genealogii pojęcia „biopolityka”, użytego po raz pierwszy w pracach rozwijających ideę „biologii państwa”, które stanowiła istotny i niezwykle popularny „gatunek” literatury naukowej niemieckiego obszaru językowego w latach dwudziestych, a także trzydziestych dwudziestego wieku, oraz zarysowanie związku wypracowanych w tych pracach koncepcji z rasistowskim pojmowaniem biopolityki przez twórców i ideologów reżimu narodowosocjalistycznego. Zaproponowana tutaj rekonstrukcja dyskursu nie sytuuje się jednak poza jakimikolwiek teoriami biopolitycznymi, lecz stanowi raczej komentarz do badań historycznych Michela Foucaulta¹ prowadzonych podczas jego pracy w Collège de France. Celem nie jest dyskredytacja jego genealogii nowoczesnej biopolityki poprzez nakreślenie innej linii genealogicznej, lecz przeciwnie – potwierdzenie jego ustaleń przez zderzenie ich z inną, niepodejmowaną przez niego tematyką. Co więcej, rekonstrukcja nieanalizowanej przez Foucaulta historii samego pojęcia „biopolityki”² umożliwi mi również wystosowanie filozoficznego komentarza wobec jego tez dotyczących relacji między *naturalizacją* i *denaturalizacją* pojęcia życia w teoriach biopolitycznych. Ujmując jednak kwestię szerzej, analiza dyskursu poświęconego „biologii państwa” czy też koncepcji „państwa-organizmu” lub „państwa jako formy życia” jest interesująca z dzisiejszej perspektywy z przynajmniej trzech powodów:

1. To właśnie w napisanej po niemiecku rozprawie *Zarys systemu polityki* szwedzkiego teoretyka Rudolfa Kjelléna pojawia się po raz pierwszy termin „biopolityka”. Kjellén był przy tym jednym z głównych propagatorów dyskursu o państwie jako organizmie, a jego rozprawa pisana była bezpośrednio w związku z debatami poświęconymi temu zagadnieniu. W ten sposób ukazane zostaną korzenie popularnego dziś terminu „biopolityka”, stosowanego do analizowania nowych relacji władzy związanych m.in. z rozwojem biotechnologii, transformacją nowoczesnych

1 Z uwagi na ograniczoną ilość miejsca w artykule tym nie podejmuję się gruntownej rekonstrukcji genealogii nowoczesnego rozumu rządzącego, przeprowadzonej przez Michela Foucaulta w jego wykładach w Collège de France w latach 1976–1979. Ograniczę się do najważniejszych tez dotyczących genealogii nowoczesnej biopolityki. Czytelników, którzy nie są zaznajomieni z używaną w tym tekście pojęciowością Foucaulta (np. „rozumem rządzącym”, „racją stanu”), zmuszony jestem odesłać do polskich wydań przytaczanych w przypisach tomów jego wykładów.

2 Ogólną historię stosowania terminu biopolityka przed Foucaultem można znaleźć w: T. Lemke, *Analityka biopolityki: Rozważania o przeszłości i teraźniejszości sporęgo pojęcia*, tłum. P. Szostak, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2, s. 11–25.

instytucji politycznych lub też osiągania przez kapitalizm nowego etapu rozwoju (a więc zasadniczo problematyki dalszego rozwoju nowoczesności, bądź też *refleksyjnej nowoczesności*). Tymczasem początkowo korzenie te związane były z dyskursem zasadniczo *antynowoczesnym*, starającym się zanegować przejawy modernizacji społeczeństwa, zwłaszcza te związane z rozwojem gospodarki kapitalistycznej.

2. Rozwijana w ramach debat o biologii państwa idea państwa–organizmu pod wieloma względami stanowi rozwinięcie i przekształcenie charakterystycznych elementów sztuki rządzenia, której operacje nakierowane były na życie „populacji”, sztuki rządzenia analizowanej przez Foucaulta właśnie jako postać „biopolityki” na skalę państwową. Należy przy tym pamiętać, że badanie rozwoju sztuki rządzenia nakierowanej na populację było dla Foucaulta równoznaczne z badaniem genealogii samego państwa. Uznając państwo za pewne abstrakcyjne urządzenie będące efektem połączenia różnych metod rządzenia³, w swojej genealogii nowoczesnej biopolityki i „ekonomizacji” państwowej racji stanu Foucault doszedł do momentu wyłonienia się modelu państwa, o którego sile miała decydować określona jakość, gęstość i masa populacji⁴. Przy czym w swoich dalszych analizach relacji między biopolityką i ekonomią w wykładach z lat 1978–1979 Foucault nie analizował już dalszej ewolucji formy państwa. Jego badania stanowią niemniej główny punkt odniesienia dla każdej koncepcji państwa, która miałaby się mieścić w horyzoncie materializmu historycznego⁵, czyli nie rozwijałaby abstrakcyjnego pojęcia państwa, lecz przeprowadzałaby genealogie konkretnych praktyk rządzenia, tworzących warunki możliwości powstania instytucji władzy państwowej. Wychodząc od tych ustaleń, można potraktować dyskurs

3 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja: Wykłady z Collège de France 1977–1978*, tłum. M. Herer, Warszawa 2010, s. 128.

4 Tamże, s. 129.

5 Analizy Foucaulta są o tyle oryginalne, że sytuują się pomiędzy klasycznym marksistowskim ujęciem państwa jako instancji władzy zinstrumentalizowanej do służenia interesom klasy panującej oraz wszelkim teoriom państwa, które wywodzą się z pytania o prawną legitymizację władzy. Foucault swoimi jak najbardziej historycznymi analizami obejmuje także podejmowany przez Agambena problem władzy suwerennej jako opartej na wyjątku (zob. tamże, s. 340–341), tym samym unikając słusznego zarzutu włoskiego teoretyka władzy, że anarchistyczne i marksistowskie krytyki władzy pomijały specyfikę państwa i jego suwerennej władzy, zob. G. Agamben, *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 24. Mówiąc krótko, Foucault starał się wypracować w pełni historyczną teorię państwa (czyli rezygnując z szukania pozahistorycznego odniesienia pojęcia „państwo”), która jednak zachowywałaby specyfikę pewnej instancji władzy, określanej w różnych epokach wciąż jako „państwo”.

biologii państwa jako rozwinięcie pewnych motywów obecnych w genealogii nowoczesnej idei państwa. W tym sensie idea państwa-organizmu i rozwijana w oparciu o nią koncepcja biopolityki stanowiłyby potwierdzenie tezy, że w nowoczesności obecna była silnie *antynowoczesna tendencja biopolityczna*, której to tendencji najskrajniejszym rozwinięciem była z pewnością nazistowska tanatopolityka⁶. Genealogia pojęcia biopolityki ukaże w świetle tych ustaleń biopolityczną genealogią nowoczesnej koncepcji państwa.

3. Antynowoczesny charakter biopolityki państwa-organizmu stanowił reakcję na rozwijającą się socjologię, która siłą rzeczy prowadziła do odczarowania i denaturalizacji sposobu, w jaki zaczęto rozumieć koegzystencję ludzi. By ukazać ten reakcyjny charakter analizowanego dyskursu, konieczne będzie przyjrzenie się genealogii dyskursu biologii państwa pod kątem świadomie zakładanych przez niego celów. Otóż głównym celem tego dyskursu – co pokaże zwłaszcza analiza książki Oscara Hertwiga – było przeciwstawienie się teoriom „rozkładającym”, analizującym nowoczesne społeczeństwo, przede wszystkim zaś marksizmowi. Koncepcja biologii państwa narodziła się trochę później niż najważniejsze koncepcje socjologiczne dwudziestego wieku, czyli teoria Durkheima oraz Webera, niemniej tak samo jak one stanowiła reakcję przeciwko marksistowskiej, dialektycznej metodzie analizy społecznych antagonizmów będących efektem funkcjonowania ekonomicznej bazy kapitalistycznego społeczeństwa. Kwestia ta jest o tyle istotna, o ile można postawić tezę, że pseudonauka o państwie jako organizmie była jednym z najskrajniejszych przejawów tendencji do naturalizacji „wytworzonego” przez nauki społeczne nowego przedmiotu badań – społeczeństwa⁷. Biorąc pod uwagę, że sam

6 Nie twierdzę tutaj, że paradygmatem nowoczesności jest tanatopolityka, władza oparta na projekcie uśmiercania (pewnych form) życia, którą to tezę często (ale nie-słusznie) przypisuje się Agambenowi, interpretując w ten sposób jego zdanie, iż „obóz jest paradygmatem nowoczesności”. Bliższe jest mi podejście widzące nowoczesność jako efekt ścierania się różnych tendencji (w tym niektórych opartych na dialektycznych opozycjach). Dlatego też w artykule tym przywoływana jest socjologia społeczeństwa ryzyka jako jedna z wersji teorii *refleksyjnego charakteru nowoczesności*. W odniesieniu zaś do samego problemu nazizmu, artykuł ten można potraktować jako komentarz do ważnej tezy Zygmunta Baumana, że historyczne wydarzenie Zagłady miało swoje korzenie w samej nowoczesności europejskiej, zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009.

7 Analiza tej „literatury” stanowi zatem świetny przyczynek do przyjrzenia się na nowo wielu naturalistycznym tendencjom szeroko obecnym w „naukowym” piarstwie tamtego okresu, zwłaszcza w niezwykle popularnych teoriach Spenglera, zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu: Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001. Specyfiką dyskursu biologii państwa jest jego ahistoryczna perspektywa, przez co – w kontekście istniejącego wówczas samorozumienia

Foucault podsumował swoje analizy narodzin nowożytnej *episteme*⁸ za pomocą swojej genealogii populacji jako „wytworzonego” przedmiotu badań nad „prawdą” państwa, można zaryzykować tezę, że dyskurs biologii państwa stanowi w pewnym sensie zwieńczenie wielu procesów opisywanych przez Foucaulta aż do narodzin ekonomii politycznej, albo nawet więcej – iż był on swego rodzaju powrotem do pewnych koncepcji „biopolitycznych” sprzed „ekonomicznej” transformacji rozumu rządzącego, czyli sprzed przejścia od logiki racji stanu (której zwieńczeniem był merkantylizm) do ekonomii politycznej⁹. Foucault sam podkreślał specyficzną relację ekonomii politycznej do problemu populacji: z jednej bowiem strony zaznacza, że „ostatecznie to problem populacji był centralnym zagadnieniem całej ekonomii politycznej aż do dziewiętnastego wieku, czego świadectwem jest jeszcze słynny spór Marksa z Malthusem”, z drugiej jednak, odnosząc się zwłaszcza do teorii Marksa, stwierdza trafnie, iż „albo mówimy o populacjach, albo o klasach”¹⁰. Koncepcja państwa jako istoty żywej w zaskakujący sposób przywoływać będzie rekonstruowany przez Foucaulta model

nauk – dużo bliżej było mu do typowej charakterystyki „nauk przyrodniczych”, niż do dyskursu filozoficznego, mającego za swój przedmiot raczej historię (czy też „prawa historycznego rozwoju”). W artykule tym nie odnoszę także dyskursu na temat biologii państwa do popularnego w dziewiętnastym wieku (zwłaszcza dzięki pracom Herberta Spencera) darwinizmu społecznego. Interesuje mnie bowiem głównie najbardziej radykalna forma naturalizacji „tego, co społeczne”, czyli ujęcie jako organicznej jedności nie tylko „społeczeństwa” (tak, jak było one rozumiane przez Spencera), ale złożenia społeczeństwo-rynek-państwo. Jedną z głównych różnic między tymi dwoma dyskursami stanowi właśnie kwestia „racji stanu” i problem państwa jako instancji ingerującej w swoje zdrowie – z jednej strony mamy leseferizm socjal-darwinistyczny Spencera, z drugiej zaś problem „chorób państwa” i potrzebę ich leczenia, czyli ingerencji w ciało społeczne. Wydaje się, że dla genealogii pojęcia „biopolityka” oraz ukazania biopolitycznych genealogii dyskursu nazistowskiego (przynajmniej niektórych jego aspektów) idee państwa-organizmu, charakterystyczne dla pewnego obszaru niemieckiej nauki lat dwudziestych i trzydziestych, są ciekawsze i bardziej instruktywne od analizy popularnych w pierwszej połowie dwudziestego wieku, zwłaszcza w środowiskach liberalnych i socjalistycznych, teorii eugenicznych. Najlepiej jednak uznać analizy zawarte w tym artykule za przyczynek do szerszej genealogii związku między biologią i polityką w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku, a także relacji między analizowanymi przez Foucaulta teoriami populacji z siedemnastego i osiemnastego wieku a rozwiniętymi w oparciu o naukę Darwina teoriami społecznymi dziewiętnastego wieku.

8 Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, a także tegoż, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 98–101.

9 Zob. *Wykład z 24 stycznia 1979 roku*, w: M. Foucault, *Narodziny biopolityki: Wykłady z Collège de France 1978–1979*, tłum. M. Herer, Warszawa 2011, s. 73–94.

10 Tegoż, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 98.

myślenia o populacji jako źródle państwowej siły sprzed teoretycznego wydzielenia w ramach tej populacji antagonicznych grup¹¹. Zamiast akceptować walkę klas jako element konstytucji nowoczesnych społeczeństw lub też próbować ją przesłonić przez wprowadzenie nowoczesnej kategorii „narodu” [*Nation*], biologia państwa przedstawi konflikty społeczne jako „choroby państwa”, która to koncepcja stanowiła być może najskrajniejszą wersję „etatyżacji biologiczności” opisywanej przez Foucaulta w związku z narodzinami nowoczesnej biopolityki¹².

Podsumowując, ideę biologii państwa postaram się przedstawić jako skrajnie reakcyjną koncepcję „naukową”, opartą na całkowitej naturalizacji nowego przedmiotu badań – społeczeństwa, która w pierwszym rzędzie będzie starała się wpleść na nowo poziom „ekonomiczny” do organicznej całości, jaką według niej powinno być państwo. W tym sensie ideał państwa jako organizmu należy potraktować przede wszystkim jako *symptom* reakcji na proces modernizacji zachodzący w zachodnich gospodarkach kapitalistycznych w okresie narodzin faszyzmu i – później – nazistowskiego totalitaryzmu.

Należy zadać jednak pytanie, dlaczego warto w ogóle podejmować kwestię genealogii pojęcia „biopolityka”. Otóż zgodnie z tezą postawioną wcześniej w pkt. 2, koncepcje biologii państwa, w ramach których wykształciło się pojęcie biopolityki, stanowią rozwinięcie wielu aspektów teorii populacji i idei państwowego rozumu urządzającego, które według Foucaulta odgrywały istotną rolę w wykształcaniu się nowoczesnej biopolityki i rasizmu państwowego. Mamy tu zatem do czynienia z pewnego rodzaju specyficznym sprzężeniem zwrotnym, które jest nie bez znaczenia dla współczesnego pojmowania problematyki biopolitycznej. Foucault swoimi analizami otworzył bowiem pole badań empirycznych i pojęciowych, umożliwiających konceptualne ujęcie społecznych stosunków władzy dotyczących obszaru, który był raczej wypierany z tradycyjnej pojęciowości

11 Foucault nie przeanalizował bliżej napięcia między badanymi przez niego dyskursami o społeczeństwie, w którego wnętrzu toczy się nieustannie ukryta wojna (wykłady z roku 1976), a poprzedzającymi narodziny ekonomii politycznej dyskursami o populacji jako źródle państwowej siły (wykłady z lat 1977–1978). Można jednak w tym miejscu zaznaczyć, że różnica między praktyczno-politycznym charakterem tych pierwszych i teoretycznym charakterem tych drugich pokrywa się z różnicą między podzielony społeczeństwem w przypadku pierwszego rodzaju dyskursów oraz jednolitą populacją jako przedmiotem drugiego rodzaju dyskursów. Etatyżacja biologiczności („rasizm państwowy”) oraz ekonomia polityczna wychodząca od konfliktu (walki klas) oznaczają więc przemieszanie praktyczno-politycznego i teoretycznego charakterów poprzedzających je dyskursów.

12 Tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa: Wykłady z Collège de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 237.

W tym sensie ideał państwa jako organizmu należy potraktować przede wszystkim jako *symptom* reakcji na proces modernizacji zachodzący w zachodnich gospodarkach kapitalistycznych w okresie narodzin faszyzmu i – później – nazistowskiego totalitaryzmu

filozofii polityki i teorii władzy: życia samego. W centrum wprowadzonej przez Foucaulta perspektywy biopolitycznej stoi krytyczna analiza relacji między formowaniem się technik, strategii oraz form władzy z pojęciem życia, które ta władza wytwarza/zakłada. Mówiąc inaczej, biopolityka

stara się wskazać porządek polityki określany w szerokim stopniu przez życie, którego przeznaczeniem jest utrzymanie i kontrola życia. Co zasadniczo rozumie się pod pojęciem biopolityki to nie „politykę życia bądź istot żyjących”, lecz raczej „politykę określającą życie”, albo inaczej „sferę polityki koekstensywną ze sferą życia”¹³.

Nie wychodzi się tu zatem ani od istoty polityczności czy polityki jako takiej (ani także od utopii politycznej), ani od jakiegokolwiek idei życia; chodzi o badanie *procesu produkcji* (naukowej czy filozoficznej) prawdy o życiu oraz o śledzenie jego związków z polityką wychodzącą od dyskursów na temat życia, a także o badanie procesu produkcji określonych form życia przez porządek społeczno-polityczny i śledzenie jego wpływu na dyskursy naukowe wychodzące od tych form. Jako biopolityczne określa się wszystkie koncepcje, które podkreślają bądź zakładają fakt, iż polityka dotyczy życia – nie tyle, czy raczej nie tylko regulacji ekonomii, ustanawiania prawa, bronięcia suwerenności, terytorium itd. Podmiotem polityki nie jest zatem obywatel, podmiot prawa, lecz człowiek-istota żyjąca bądź też człowiek-gatunek¹⁴.

Konieczność przyjęcia horyzontu biopolityki można zatem umieścić w szerszym kontekście prawnych i politycznych przemian instytucji nowoczesności. Nie chodzi tu nawet o kwestię końca nowoczesności czy przejścia do ponowoczesności, lecz o diagnozę niewystarczalności myślenia o polityce w kategoriach społeczeństwa obywatelskiego, praw człowieka, a także tradycyjnego podziału klasowego. Jeśli zgodnie z tezą

13 J.-L. Nancy, *A note on the Term: Biopolitics*, w: tegoż, *The Creation of the World or Globalization*, tłum. F. Raffoul, D. Pettigrew, New York 2007, s. 93.

14 Z tego też względu jako biopolityczne nie do końca można zaliczyć niektóre z teorii społecznych, które choć sytuują w centrum swoich analiz problem życia, nie wkraczają na obszar biopolityczny. Nie wkraczają, ponieważ ujmują niektóre z tradycyjnych pojęć politycznych, takich jak np. wolność, jako możliwe do określenia niezależnie od jakichkolwiek przemian naszego rozumienia „życia”. Jako przykłady tego typu teorii Thomas Lemke – wybitny niemiecki znawca myśli Foucaulta oraz oryginalny badacz aplikujący pojęcia francuskiego filozofa do analiz współczesnych problemów społecznych – podaje krytyczną analizę totalitaryzmu Agnes Heller oraz Ferencza Fehéra, politykę życia Anthony’ego Giddensa a także teorię biolegalności Didiera Fassina, zob. T. Lemke, *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 91–106. Po więcej przykładów zob. tegoż *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden 2008.

o modernizacji refleksyjnej instytucje pierwszej nowoczesności muszą w pewnym momencie zmierzyć się z niezamierzonymi skutkami swoich własnych działań, to dzięki perspektywie biopolitycznej można, po pierwsze, zdiagnozować wpisanie życia w struktury i teorie nowoczesności „nierefleksyjnej”, a po drugie, stwierdzić konieczność wpisania samego pojęcia życia w różnego rodzaju dyskursy krytyczne, podejmujące problemy nowoczesności odnoszącej się do swoich własnych instytucji i efektów. Ulrich Beck, odwołując się do prac François’a Ewalda poświęconych problemowi ryzyka¹⁵, stwierdza mniej więcej to samo w odniesieniu do diagnozowanych zmian w społeczeństwie światowego ryzyka: „Co mikro- i makroryzyka mają ze sobą wspólnego? We wszystkich tych przypadkach ryzyko nie dotyczy tylko bezpośrednich ofiar, lecz także *samego życia*”¹⁶. Nikolas Rose podejmuje ten związek biopolityki i polityki ryzyka pisząc wprost, że „przez ostatnie sto pięćdziesiąt lat myślenie w kategoriach ryzyka było centralne dla biopolityki”¹⁷. Podkreśla jednak, że dzisiaj należy mówić o zupełnie innego rodzaju funkcjonowaniu ryzyka w „polityce życia samego” (jak określa współczesną postać biopolityki), co związane jest z zupełnie inną logiką relacji między zdrowiem indywidualnym oraz zdrowiem całej populacji. Państwo porzuca „nacionalizację” indywidualnych ciał¹⁸, a „binarne rozróżnienie na normalne i patologiczne, które było centralne dla wcześniejszych analiz biopolitycznych, obecnie jest wpisane w te strategie w celu zarządzania ryzykiem”¹⁹, które jest w coraz większym stopniu prywatyzowane. Efektem tego jest sytuacja, w której indywidualne praktyki regulowania swojego życia – od ingerencji w ciało po diagnostykę opartą na badaniach genetycznych – zależne w coraz większym stopniu od przedsięwzięć i sprywatyzowanych form zarządzania ryzykiem, wpływają w większym stopniu na indywidualne style życia niż etyczne i polityczne formy lub koncepcje współżycia. Oznacza to dla Rose’a, że nasze biologiczne życie wkroczyło dziś w obszar decyzji i zarządzania ryzykiem. Sama analiza związku biopolityki i polityki ryzyka jednak nie wystarczy. Rose jako pozytywny program polityki życia samego proponuje jedynie „witalną politykę, biologiczną etykę oraz genetyczną

15 Zob. F. Ewald, *Two infinities of risk*, w: *The Politics of Everyday Fear*, red. B. Massumi, London 1993.

16 U. Beck, *Spoleczeństwo światowego ryzyka: W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, tłum. B. Baran, Warszawa 2012, s. 202 [podkreślenie w tekście].

17 N. Rose, *Polityka życia samego*, tłum. A. Kowalczyk, M. Szlinder, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 3, s. 193.

18 Tamże, s. 191.

19 Tamże, s. 192.

odpowiedzialność²⁰, a jedynym novum w dziedzinie filozofii polityki wyrastającym z teorii społeczeństwa światowego ryzyka jest uwzględnienie wszelkiego rodzaju pozapaństwowych ruchów i instytucji politycznych pod zbiorczym określeniem subpolityki²¹. W odróżnieniu od tych koncepcji, perspektywy biopolityczne różnej proveniencji zgodne są co do tego, że klasyczne kategorie polityczne muszą zostać dzisiaj przeformułowane pod kątem świadomego uwzględnienia kategorii *bios* nie (tylko) jako celu różnego rodzaju działań o charakterze aktuarialnym, administracyjnym czy biopolitycznym w sensie Foucaulta, lecz jako jednocześnie przedmiotu i podmiotu (bądź wręcz dialektycznego podmiotu-przedmiotu) polityki.

Paradoks poruszania się w horyzoncie biopolitycznym polega na tym, że współczesne teorie filozoficzne i społeczne, które korzystają z terminu „biopolityka”, zakładają w większości wypadków *denaturalizację* tego, czym jest/ma być życie (indywidualne, społeczne, a nawet „biologiczne”) – pojmują je jako stawkę, przedmiot i rezultat relacji władzy (czy też władzy-wiedzy). Jednocześnie jednak to, co Foucault określił jako „biopolitykę”, a także „biopolityka” mająca swoje korzenie w teorii biologii państwa, miały za swoją podstawę uprzedmiotowienie i naturalizację tego, czym miało być „życie”, czy to populacji, czy też państwa-organizmu. To napięcie wewnątrz samej problematyki i dyskursu biopolitycznego – napięcie między naturalizacją i denaturalizacją życia – wydaje się warte prześledzenia od strony swojej genealogii, zwłaszcza jeśli odniesiemy je do innego podziału, który zaczyna dzisiaj w coraz większym stopniu wyznaczać horyzont samorozumienia filozoficznych teorii biopolitycznych – podziału na *biopolitykę afirmatywną* i *biopolitykę negatywną/tanatopolitykę*.

Rozróżnienie to zaproponował w swojej książce *Bios: Biopolityka i filozofia* włoski teoretyk Roberto Esposito, odwołując się przy tym do ustaleń samego Foucaulta. Esposito wychodzi bowiem od stwierdzenia istotnej ambiwalencji w Foucaultowskich analizach biopolityki²². Z jednej bowiem strony rozwijanie wszelkiego rodzaju strategii biopolitycznych miało na celu zwiększenie kolektywnych sił witalnych populacji i ich ochronę – zastosowanie wypracowanych metod statystycznych i wiedzy z zakresu rozwijającej się biologii do zwiększenia długości życia oraz ograniczenia rozprzestrzeniania się chorób (czego najlepszym przykładem w dziewiętnastym wieku było opanowanie epi-

20 Tamże, s. 204.

21 Zob. U. Beck, *Spoleczeństwo światowego ryzyka*, s. 140–155.

22 Zob. R. Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, tłum. T. Campbell, Minneapolis 2008, s. 13–44.

demii cholery dzięki zastosowaniu statystyki przez Williama Farra²³). Z drugiej jednak strony, czy też jako rewers tej samej logiki, owe strategie posłużyły do opracowania eugenicznych, rasistowskich teorii, które przekształciły się we władzę nad życiem – władzę uprzedmiotawiającą samo biologiczne życie, a w swej skrajnej wersji dążące do zdefiniowania, zdiagnozowania i wyeliminowania „życia niewartego życia”. Rozwijana przez Esposito filozoficzna analiza biopolityki ma na celu ukazanie tego wewnętrznego spłotu polityki wspierającej życie oraz polityki przekształcającej się we władzę nad życiem²⁴.

Rozwijane współcześnie filozoficzne perspektywy biopolityczne można wpisać w ten dychotomiczny podział analiz władzy nad życiem oraz teorii afirmatywnej polityki życia. Z jednej strony Giorgio Agamben skupia się przede wszystkim na ukazaniu związku między władzą suwerenną a poddanym jej życiem, pokazując, że struktura władzy opartej na suwerennej decyzji o wprowadzeniu stanu wyjątkowego była od samego początku biowładzą. Całą argumentację Agambena można sprowadzić do konstatacji faktu, że strukturalnym odpowiednikiem zawieszenia prawa przez instancję wprowadzającą stan wyjątkowy jest pojęciowe rozróżnienie na „życie polityczne” (*bios*) oraz „nagie życie” albo życie sprowadzone wyłącznie do jego wymiaru biologicznego i w tym sensie będące pasywnym, uprzedmiotowionym obiektem manipulacji biowładzy (*dzoe*). Wyjątkowość teorii Agambena polega na tym, że ustawia on relację władzy politycznej jako warunek wstępny wydzielenia samej „biologiczności” życia ludzkiego, niezależnego od jego „życia politycznego”. W tym sensie Agamben przeprowadza genealogię naturalizacji pojęcia, wskazując nie tyle na rozwój nowoczesnych nauk biologicznych (choć te również komentuje) lub na wykształcenie się nowożytnych metod zarządzania populacją, lecz na efekt relacji suwerennej władzy i nagiego życia²⁵.

W przeciwieństwie do analiz Agambena, które w pełni koncentrują się na tanatopolitycznym aspekcie nowoczesnej (i nie tylko nowoczesnej) biopolityki, spora liczba teoretyków i teoretyczek, inspirowanych się przede wszystkim filozofią Gilles’a Deleuze’a oraz Felixa Guattariego²⁶,

23 Zob. T. Osborne, *Security and Vitality: Drains, Liberalism and Power in the Nineteenth Century*, w: *Foucault and Political Reason*, red. A. Barry, T. Osborne, N. Rose, London 1996, s. 99–122.

24 Rekonstrukcji filozoficznego ujęcia nowoczesnej biopolityki przez Esposito omówiłem szerzej w artykule *Poza paradygmat immunizacji: Biopolityka w projekcie filozoficznym Roberta Esposito*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 3, s. 173–186.

25 Zob. G. Agamben, *Homo sacer*.

26 Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie I: L’Anti-Edipe*,

opracowała w ostatnich latach różne wersje biopolityki pozytywnej, które możliwości nowej polityki widzą przede wszystkim w materialnym metamorfozach samego życia. Należy tu wymienić, po pierwsze, Rosi Braidotti, która skupiając się na koncepcji filozofii różnicy rozwiniętej w dziełach Deleuze'a, pracuje nad ideą afirmatywnej biopolityki posthumanistycznej, w której produktywność życia przekracza granice tożsamości, płci i gatunków²⁷. Produktywność życia sytuuje się także w centrum ontologii politycznej Michaela Hardta oraz Antonia Negriego, którzy dokonali sprzężenia perspektywy biopolitycznej z marksizmem. Efektem tego było wypracowanie przez nich pojęcia *pracy biopolitycznej*, czyli wszelkich przejawów pracy niematerialnej: produkcji języków, emocji, idei, obrazów, pojęć, wzorów, teorii, połączeń komunikacyjnych w sieci itd. Koniec końców ujęcie to prowadzi do nowego pojęcia pracy, która polega już nie tyle na produkcji towarów, co raczej przede wszystkim na produkcji samego życia, produkcji podmiotowości²⁸. W horyzoncie biopolityki pozytywnej czy też polityki życia sytuuje się również filozofia samego Esposito, który jednak podkreśla nie tyle *produktywność* życia, co przede wszystkim szansę budowania nowych form wspólnoty.

Powyższe rozróżnienia w stanowiskach można jednak podsumować właśnie za pomocą opozycji naturalizacji i denaturalizacji życia. Choć opisywana przez Agambena tanatopolityka, różne koncepcje polityki opartej na produktywności życia, myśl wspólnoty Esposito, a także krytyczna genealogia biopolityki Foucaulta wydają się całkowicie różnymi teoriami, ich wspólnym aspektem jest sprzeciw wobec traktowania (ludzkiego) życia wyłącznie jako biologicznej danej. Zarówno Agamben, jak i Esposito (a także Foucault, choć nie tak bezpośrednio) po-

Paris 1972; oraz *Capitalisme et Schizophrénie 2: Mille Plateaux*, Paris 1980. Polskiemu czytelnikowi warto polecić znakomity artykuł Joanny Bednarek, rekonstruujący afirmatywną koncepcję biopolityki zawartą w obu tomach *Kapitalizmu i schizofrenii*, zob. J. Bednarek, *Życie jako moc deterytorializacji (Pragnienie-produkcja i żywa praca I – Deleuze i Guattari)*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 3, s. 161–172.

27 Zob. R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press 2002 oraz tejeż. *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006, a także ostatnią pracę tej autorki, *The Posthuman*, Cambridge 2013. W języku polskim dostępne jest także tłumaczenie wcześniejszej książki Braidotti *Podmioty nomadyczne: Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Toruń 2009.

28 Najlepsze opracowanie teorii pracy biopolitycznej znaleźć można w: M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita: Poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012. Zob. także J. Bednarek, *Praca biopolityczna i nowy skład klasowy (Pragnienie-produkcja i żywa praca 2 – Hardt i Negri)*, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, s. 233–251.

kazują, że przekształcenie się biopolityki w tanatopolitykę jest efektem naturalizacji pojęcia życia wprzęgniętego w relacje władzy²⁹.

Biopolityka i rasizm państwowy

Większość historyczno-filozoficznych analiz Foucaulta, poczynając od jego *Historii szaleństwa*, obejmuje okres osiemnastego oraz dziewiętnastego wieku, lub przynajmniej tenże okres jest przedmiotem najbaczniejszej uwagi. Ten przedział historii – początek industrializacji i powstanie nowoczesnego kapitalizmu – jest dla francuskiego myśliciela interesujący nie tylko dlatego, że znaczy on początek nowych podziałów klasowych i metod kontroli, lecz przede wszystkim z powodu powstania nauk przyrodniczych i społecznych, które za swój przedmiot obiorą człowieka i jego aktywność. Należy oczywiście cały czas mieć na uwadze relacje między nowymi instytucjami powołanymi przez te nauki w celu ich rozwoju – takimi jak klinika medyczna czy szpital psychiatryczny – oraz metodami dyscyplinowania społeczeństwa, organizującymi proces akumulacji kapitału i wyzysku pracy: „Zamykanie szaleńców w przytułkach oraz biedaków w klinikach doświadczalnych jest ściśle związane z teorią stosunków produkcji, wytwarzania wartości dodatkowej oraz polityczną ekonomią ubóstwa”³⁰.

To odwołanie do języka marksizmu ma na celu zarazem podkreślenie jednej z najważniejszych inspiracji teoretycznych pisarstwa Foucaulta, jak i uwydatnienie jego specyfiki. O ile dla marksizmu państwo (państwo w społeczeństwie burżuazyjnym) okazywało się służyć prywatnym interesom klas posiadających (bądź przynajmniej je zabezpieczać)³¹, a jego znaczenie i funkcję rozpatrywano przede wszystkim w odniesieniu do poziomu ekonomicznego, Foucault rekonstruuje genealogię nowoczesnego państwa, badając transformację dyskursów na temat metod rządzenia (i to nie tylko samym państwem). W cyklu wykładów z lat 1977–1978 o roboczym tytule *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* Foucault śledzi genealogię narodzin nowożytnego państwa, którą stara się zarysować za pomocą ukutego przez siebie pojęcia „urządzenia” [*gouvernementalité*]. Chodzi o pewną sztukę rządzenia, która odnosi się przede wszystkim do rodzącej się w siedemnastym i osiemnastym wieku kwestii kontrolowania wcześniej niekontrolowanych zjawisk w rodzaju klęsk żywiołowych, takich jak epi-

29 W tym aspekcie zob. zwłaszcza R. Esposito, *Bios*, s. 110–145.

30 Ch.G. Lemert, G. Gillam, *Michel Foucault: Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 1999, s. 40.

31 D. Bensaïd, *Wywłaszczeni: Marks, własność i komunizm*, tłum. Z.M. Kowalewski, Warszawa 2010, s. 23.

demie, oraz zjawisk gospodarczych, takich jak uzależniony od wahań cen niedobór zboża na rynku narodowym. Foucault pokazuje, w jaki sposób tego rodzaju problemy, powiązane z refleksją nad naturalnym środowiskiem życia ludzi, kształtowały debaty w osiemnastowiecznych szkołach wczesnej myśli ekonomicznej – od merkantylizmu przez kameralizm po fizjokratów³². „Urządzenie” związane jest zatem nie tyle z suwerenną władzą, która „sprawowana była zasadniczo jako instancja pobierania haraczu, mechanizm ściągania daniny, prawo przywłaszczania sobie części bogactw, wymuszania produktów, dóbr, usług, pracy i krwi”³³, lecz raczej z władzą kontrolowania procesów naturalnych, za które uważano także np. procesy kształtujące popyt na zboże i jego podaż. „Urządzenie” oparte jest na urządzeniach kontroli [*dispositifs de contrôle*], które Foucault wyróżnia obok urządzeń dyscypliny oraz systemu prawnego.

W okresie narodzin nowoczesnego kapitalizmu Foucault lokuje zatem narodziny dwóch nowych rodzajów władzy – władzy dyscyplinarnej i biowładzy. Ta pierwsza analizowana była przez niego przede wszystkim w książkach poświęconych konkretnym instytucjom i związanym z nimi dyskursom. Najpełniejszą analizę tego rodzaju władzy Foucault przedstawił w swojej książce opisującej narodziny więzienia, w której jako paradygmatyczne ucieleśnienie dyscypliny wskazał Benthamowski panoptikon. Władza dyscyplinarna charakteryzowała się tym, iż jej podmiotem nie był poddany (poddany władzy feudała i stanowionemu przez niego prawu), lecz żywe, ujarzmione ciało. Tworzyły ją

wszystkie procedury zapewniające przestrzenną dystrybucję jednostkowych ciał (ich rozdzielenie, ich uporządkowanie, uszeregowanie i ustawienie w taki sposób, by można je było nadzorować) i organizację, wokół tych jednostkowych ciał, całego pola widoczności. Były to również techniki pozwalające te ciała kształtować, zwiększać ich użyteczną siłę przez ćwiczenia, tresurę i tak dalej³⁴.

Władza więc, w coraz większym stopniu rozproszona i przenikająca całą rzeczywistość społeczną, blokująca [*investissement*] pracujące, resocjalizowane, uczone i obserwowane ciała, traci swój „negatywny” charakter typowy dla władzy feudalnej. Jej efektem jest teraz organizacja kooperacji ciał, ich przestrzenne rozłożenie oraz wzmacnianie ich sił. Stąd jasno wynika pokrewieństwo panoptycznej przestrzeni więzienia z przestrzenią fabryczną.

32 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 88–90.

33 Tegoż, *Wola wiedzy*, s. 119.

34 Tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 239.

W wykładach poświęconych nowożytnemu rozumowi rządzącemu Foucault podkreślał, że nie można mówić o społeczeństwie, w którym panowałby tylko system prawny, bądź też system dyscyplin. Wprowadził też (teraz już opatrzony pojęciem) trzeci rodzaj technik władzy, mianowicie właśnie władzę kontrolującą, mechanizm bezpieczeństwa:

Nie ma czegoś takiego jak epoka prawa, epoka dyscypliny i epoka bezpieczeństwa. Nie jest tak, że mechanizmy bezpieczeństwa wkraczają na miejsce mechanizmów dyscyplinarnych, które wcześniej zastąpiły zespół mechanizmów prawno-jurydycznych. W grę wchodzi tu raczej seria złożonych konstrukcji, w obrębie których [...] tym, co najistotniejsze, jest zmiana każdorazowej dominanty albo mechanizmu korelacji między mechanizmami prawnymi, dyscyplinarnymi i tymi związanymi z bezpieczeństwem³⁵.

O charakterze społeczeństwa decyduje przede wszystkim to, który z trzech rodzajów mechanizmów władzy podporządkuje sobie pozostałe, który stanie się elementem naddeterminującym pozostałe. Ponieważ tezą Foucaulta jest, że od końca osiemnastego wieku dominującą rolę przejmują mechanizmy bezpieczeństwa, należy przyrzeć się ich różnicy względem mechanizmów dyscyplinarnych.

Mechanizmy dyscyplinarne skupiają się na pojedynczym ciele, dążąc do wyćwiczenia w nim określonego rodzaju dyspozycji. Zakładają pewną normę, do której odnosi się każdą jednostkę oddzielnie, by sprawdzić, czy jednostka ta została odpowiednio skorygowana. Prawda mechanizmów dyscyplinarnych zawarta jest w jednostkowym ciele. O tym, czy dany mechanizm jest skuteczny, decyduje efekt, jaki wywiera na jednostce (jest więc ona „miejscem” jego prawdy), a dokładniej – na serii złożonej z pojedynczych elementów-jednostek. Władza kontroli odnosi się za to „do ludzkiego życia, albo, jeśli wolicie, zwraca się nie do człowieka-ciała, lecz do człowieka żyjącego, do człowieka jako istoty żywej, a ostatecznie, jeśli chcecie, do człowieka jako gatunku biologicznego”³⁶. Władza dyscyplinarna zajmuje się pojedynczymi ciałami, z których każde jest takie samo, i dystrybuuje je w przestrzeni, którą sama – od zera – organizuje. W tym sensie nie jest od niczego zależna (chyba, że od innych mechanizmów władzy). Mechanizmy bezpieczeństwa za to zajmują się wszystkimi cechami charakteryzującymi daną *populację*, czyli określony zbiór osobników tego samego gatunku. W tym sensie interesuje się także środowiskiem naturalnym, w którym

35 Tegoż, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 31.

36 Tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 240.

dana populacja żyje³⁷, a także wytworzonym środowiskiem naturalnym ludzi – czyli miastem³⁸. Dzięki opracowaniu nowych metod statystycznych (które wkrótce dadzą początek nowej nauce – socjologii), rodząca się władza kontroli mogła zacząć mierzyć populację – zbiorowe ciało – poprzez wyciąganie statystycznych wniosków z takich zjawisk jak liczba narodzin, zgonów, częstość występowania chorób itd. Oczywiście to właśnie tego rodzaju władzę (a dokładnie połączenie dyscypliny i kontroli podporządkowane tej drugiej) Foucault nazwał biopolityką bądź biowładzą. Dyscyplina związana była przede wszystkim z nowymi naukami społecznymi i medycznymi skupionymi na jednostce (medycyna kliniczna, psychologia, penologia), biopolityka z wynalezieniem nowego przedmiotu nauk – tego, co społeczne (socjologia, medycyna społeczna). Dyscyplina wprowadziła nowe mechanizmy indywiduacji, biopolityka nowe strategie podporządkowania władzy państwowej. Łączył je nowy fenomen – seksualność. Seksualność łączy bowiem to, co jednostkowe (zdrowie ciała i psychiki), z tym, co społeczne i gatunkowe (prokreacja i rozwój potomstwa)³⁹. Seks staje się zarazem problemem zdrowia jednostki, jak i stawką polityczną, a podporządkowanie jednostki społeczeństwu przekracza nowy próg.

Populacja jest nowym miejscem prawdy władzy, która to prawda zastępuje kryteria ekonomii politycznej. Silna, zdrowa, mnożąca się w zdrowych psychicznie komórkach populacja, mierzona za pomocą nowych, opartych na statystyce nauk, nad którą opiekę roztacza medycyna społeczna, świadczy o sile państwa. Od tej strony Foucault podejmuje problem nowoczesnego rasizmu, którego efektem i zarazem przyczyną była „swego rodzaju etatyzacja biologiczności”⁴⁰. Rekonstruowana przez Foucaulta genealogia rasizmu zakorzenionego w dyskursie na temat siły nowoczesnego państwa jest istotna dla przeprowadzanej tu genealogii biopolityki, ponieważ jego perspektywa wiąże przeplatanie się dyskursu rodzących się nauk społecznych i biologii z dyskursem „politycznym” tematyzującym aktywną rolę państwa (w przeciwieństwie do wszelkich odmian leseferystycznego socjal-darwinizmu), mającego korzystać ze zdobyczy tych nauk w celu realizacji swoich celów. Dyskurs na temat biologii państwa będzie stanowił swego rodzaju *kres* – w sensie skrajnego rozwinięcia pewnego dyskursu i doprowadzenia go do jego *granic* – rekonstruowanego przez Foucaulta *rasizmu państwowego*.

Problem rasizmu Foucault wyjaśniał poprzez różnicę między władzą suwerenną a biowładzą. Różnica ta przebiega przez obszar, który z ra-

Silna, zdrowa, mnożąca się w zdrowych psychicznie komórkach populacja, mierzona za pomocą nowych, opartych na statystyce nauk, nad którą opiekę roztacza medycyna społeczna, świadczy o sile państwa

37 Tegoż, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 45.

38 Zob. tamże, s. 83.

39 Tegoż, *Wola wiedzy*, s. 127–128.

40 Tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 237.

cji swej natury stanowi pewnego rodzaju zewnątrz i granicę wszelkiej władzy oraz wiedzy – obszar relacji życia i śmierci. Daleki od uznawania zarówno jednego, jak i drugiego z członów tej relacji za coś naturalnego i niezależnego od relacji władzy, Foucault widzi władzę suwerenną jako ugruntowaną w prawie życia i śmierci – co oznacza, że suweren może „skazywać na śmierć i pozwalać żyć”⁴¹. Podmiot prawa dopiero wtedy żyje (bądź też żyć przestaje), gdy suweren mu na to pozwoli (stąd takiego znaczenie nabierał moment śmierci, jako przejście spod panowania jednego suwerena do królestwa drugiego). Transformacja dominującego modelu władzy polegała na uzupełnieniu i przekształceniu starego prawa suwerena przez władzę opartą na logice będącą odwrotnością poprzedniej: „władzą »skazywania« na życie i »zezwalania« na śmierć”⁴². Wiąże się to oczywiście z nowymi zadaniami: od teraz „trzeba będzie zmodyfikować, zmniejszyć umieralność; trzeba będzie przedłużyć życie; trzeba będzie stymulować rozrodność”⁴³. Biopolityka, regulując zjawiska charakterystyczne dla populacji, roztacza sieć wzajemnych relacji, w wyniku czego indywidualne żywe ciała oraz ich śmierć stają się powiązanymi zjawiskami dającymi się rachować (także w tym Heideggerowskim sensie), obliczać, porównywać oraz kontrolować. Populacja, którą interesuje się nowoczesne państwo, jest efektem powiązania za pomocą opartych na powstałych naukach społecznych urządzeniach kontroli nowych, wytworzonych za pomocą urzędzeń dyscypliny indywidualuów.

Z tej perspektywy można dać odpowiedź na stawiane przez Foucaulta pytanie: „Jak taka władza może zabijać, jeżeli jest prawdą, że z istoty chodzi jej o poprawę życia, o jego przedłużenie, o zwielokrotnianie jego szans, o zapobieganie wypadkom albo o kompensowanie strat?”⁴⁴. Bio-władza bowiem nie wykluczyła ze swoich kalkulacji śmierci – zmieniała się jedynie w jej ramach ogólna ekonomia śmierci i życia. W wykładach w roku akademickim 1976 Foucault zajmował się przede wszystkim kwestią modelu wojny, który zaczął dominować w siedemnastowiecznej historiografii oraz pismach politycznych⁴⁵. Relacje władzy postrzegano zgodnie z nim jako konflikt dwóch różnych ras, które w wyniku historycznych procesów – podbicia jednego ludu przez inny itp. – żyły w ramach tego samego państwa. Dyskursy te, choć zapowiadały koniec panowania władzy opartej na modelu suwerennym, funkcjonowały jeszcze

41 Tamże, s. 238.

42 Tamże.

43 Tamże, s. 243.

44 Tamże, s. 251.

45 Zob. T. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg 1997, s. 224 i n.

w ramach jego logiki. Owe rasy bowiem odróżniano od siebie na bazie ich pochodzenia, języka bądź też wyznania – ziemi, mowy i wiary, podstawowych określeń państwa suwerennego.

W dziewiętnastym wieku dyskurs ten przechodzi dwie zasadnicze transformacje, które całkowicie zmieniają pojmowanie podziału wewnątrz społeczeństwa (określać będą także jedną z podstawowych kategorii różnicujących kierunki nowożytnych ruchów politycznych). Z jednej strony, transformację biologiczną, z drugiej strony społeczną. Pierwsza z nich zaczęła pojmować „wojnę ras” na gruncie biologicznym, w kategoriach ewolucyjnych⁴⁶. Druga natomiast odnosić będzie podział w społeczeństwie do poziomu ekonomicznego oraz społecznego. Interesuje mnie tu pierwsza z nich, przy czym ekonomia życia i śmierci w obu wypadkach może być, według Foucaulta, taka sama, tak długo jak walkę klas w różnego rodzaju odmianach myśli socjalistycznej rozumie się jako konieczność fizycznej eliminacji klasy panującej⁴⁷.

Używam w tym miejscu pojęcia „ekonomia” w odniesieniu do sposobu, w jaki w opisywanych przez Foucaulta modelach władzy traktuje się fenomeny życia i śmierci, by podkreślić ich zależność od siebie i wzajemne powiązanie. Ekonomia ta w wypadku rasizmu dziewiętnastowiecznego, biologizującego rasizmu państwowego, doprowadziła do logiki wzmacniania życia poprzez jego niszczenie: „sądzę, że rasizm zapewnia funkcję śmierci w ekonomii biowładzy, zgodnie z zasadą, że śmierć innych jest biologicznym wzmocnieniem samego siebie”⁴⁸. W tym momencie Foucault przechodzi do problemu nazizmu. Choć ideologia narodowo-socjalistyczna starała się – wzorem włoskiego faszyzmu – przywracać pewne charakterystyki władzy przednowoczesnej, a nawet przednowożytnej, Foucault usilnie podkreśla, że państwo naziistowskie działało poprzez doprowadzenie do skrajności mechanizmów dyscypliny oraz kontroli: „Nie ma społeczeństwa bardziej zdyscyplinowanego i bardziej zabezpieczającego niż to, które zostało zaprojektowane przez nazistów”⁴⁹. Zwraca jednak uwagę na specyfikę nazizmu, która polegała na tym, że nowoczesne mechanizmy biowładzy połączył on z archaicznym prawem zabijania, nadając szerokim grupom społecznym i instytucjom (SA, SS, Reichsgesundheitsamt itd.) prawo odbierania życia. Władza skupiona na śmierci, władza sprawowana poprzez odbieranie życia, trawersowała całą populację III Rzeszy (zachowując przy tej decentralizacji złożony stopień hierarchizacji i zależności wer-

46 Tamże, s. 225.

47 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 257–260.

48 Tamże, s. 255.

49 Tamże, s. 256.

tykalnych). Ideologia eksterminacji podrzędnych ras była połączeniem nowoczesnej logiki, mechanizmów i technik najstraszliwszej biowładzy oraz elementów archaicznych, religijnych i mitycznych⁵⁰.

Roberto Esposito w swojej filozoficznej genealogii nazistowskiej tanatopolityki stara się rozwinąć odpowiedź Foucaulta, której ten udzielił na własne pytanie, w jaki sposób biowładza, nakierowana na wzmacnianie i wspieranie energii witalnych, Marksowskich *animal spirits* społeczeństwa, jest w stanie zostać również zaprzęgniętą do zadania masowej, zaplanowanej eksterminacji całych grup społecznych. Nie wdając się tutaj w specyfikę argumentacji Esposito⁵¹, która oparta jest na jego pojęciu immunizacji⁵², należałoby jednak podkreślić, że w jego rekonstrukcji „dyspozytywów” nazistowskiej biopolityki centralne miejsce zajmują procedury teoretycznej naturalizacji lub też „ucieleśnienia” społeczeństwa.

Analizując (pseudo)teoretyczne przesłanki (pseudo)filozofii⁵³ nazizmu, Esposito wyróżnia trzy podstawowe założenia determinujące najważniejsze teoretyczne procedury naturalizacji, którymi reżim nazistowski posługiwał się w wyznaczaniu celów swojej polityki (tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej) oraz w próbach (pseudo)legitymizacji uchwalanych przez siebie ustaw i dekretów. Po pierwsze, Esposito mówi o „absolutnej normatywizacji życia”⁵⁴, czyli próbie kontrolowania każdego przejawu życia na drodze odnoszenia go do założonej normy. Norma ta nie była normą „statystyczną”, lecz pewnym założonym ideałem. W tym sensie „biopolityka” nazistowska miała skrajnie „dyscyplinarny” charakter, zakładając dodatkowo teoretyczną i praktyczną możliwość regulacji *de iure* nieskończonej liczby

50 Hans Münch, lekarz w Auschwitz, tak opisuje podejście dowódców SS do kwestii eksterminacji Żydów: „To była ich religia. Wierzyli, że jeśli wyeliminują Żydów, poprawią nie tylko sytuację w Niemczech, ale i na całym świecie” – wypowiedź Müncha w filmie dokumentalnym *Die SS. Der Machtkampf*. Cytowana wypowiedź pochodzi z 8:30–8:42 czasu filmu. Po opracowanie mitycznych aspektów ideologii nazistowskiej zob. N. Goodrich-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu: Tajemne kultury aryjskie i ich wpływ na ideologię nazistowską*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2010.

51 Zob. tłumaczenie tekstu Esposito *Totalitaryzm czy biopolityka*, tłum. J. Gniewska, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 82, a także artykuł Mateusza Burzyka i Piotra Kawczyńskiego, *Wspólnota, immunizacja, życie – o filozofii politycznej Roberta Esposito*, „Politeia” 2013, nr 23.

52 R. Esposito, *Immunitas Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.

53 Esposito podkreśla wielokrotnie, że nazizm, w przeciwieństwie chociażby do komunizmu, ale także i liberalizmu, jest ideologią, która dokonała filozoficznej degradacji używanych przez siebie pojęć, a dokładniej rzecz biorąc – ich skrajnie biologicznej (naturalistycznej) reinterpretacji, przez co sama umieszciała się poza horyzontem nowoczesności, przepełnionej świadomością historyczną.

54 Tegoż, *Bios*, s. 138.

biologicznych aspektów życia (stąd ciągle rozbudowywana lista „aryjskich” i „żydowskich” cech rasowych). Co jednak najważniejsze, rozumiała *normę* w sposób *biologiczny* – dokonując pomieszanania Kantowskiego rozróżnienia na *Sein* i *Sollen* i naturalizując to, co „obowiązuje”.

Po drugie, Esposito tworzy teoremat „podwójnie zamkniętego ciała”⁵⁵. Pojęcie ciała, którym posługiwał się dyskurs ideologii nazistowskiej, by opisać zarówno „ciało narodu”, jak i pojedyncze niemieckie ciała, było ciałem odgrodzonym od swojego zewnątrz. Ciało to zakładano właśnie jako pewnego rodzaju *biologiczny ideał* – cel, który należy osiągnąć i utrzymać nawet nie tyle w doskonałej homeostazie, co w stanie całkowitej nienaruszalności i autarkii od „brudu” zewnątrz (co oznaczało oczywiście prewencyjną politykę eliminującą zagrożenie kontaminacji ras). Ten teoremat „podwójnego zamknięcia ciała” jest paradoksalnym przykładem pojęciowej naturalizacji – jako biologiczny ideał podaje się tutaj ciało *zdenaturalizowane*, ponieważ „oczyszczone” z jak najbardziej naturalnego i biologicznego procesu wymiany materii z zewnątrz. Ten *biopolityczny* ideał „ciała narodu” [*Volkskörper*, *corps politique*, *body politic*, *corpo politico*], będący czymś innym niż zwykle „mięso” [*Leib*, *chair*, *flesh*, *carne*] stanowił po prostu *naturalizację wcześniejszego podziału o charakterze politycznym*⁵⁶. Pojęciowy podział wywodzący się z nowoczesnej teorii politycznej (która wyróżniła „ciało Lewiatana”, „ciało narodu”, „ciało będące własnością” od ciała *naturalnego*⁵⁷) jest tutaj reinterpretowany (ale nie znoszony!) w pojęciowości „biologicznej”.

Po trzecie, Esposito mówi w odniesieniu do tanatopolityki nazistowskiej o „uprzednim stłumieniu narodzin”⁵⁸. Ponownie widzimy tutaj paradoksalny charakter nazistowskiego naturalizmu, który odwołując się do kategorii biologii oraz „nauki o rasach”, starał się kontrolować jedne z najbardziej „naturalnych” aspektów życia, w tym – fenomen narodzin⁵⁹. Normatywizacja całości życia przez odnoszenie go do „biolo-

55 Tamże, s. 141.

56 Potwierdza to teza Agambena, zgodnie z którą oddzielenie „życia politycznego” od „nagiego życia” jest pierwotną, fundującą operacją władzy suwerennej, która jest w stanie oddziaływać *zwrótnie* nawet na pojęciowość nauk biologicznych, zob. G. Agamben, *Homo sacer*, s. 219–226.

57 Oczywiście ten „nowoczesny” podział na *ciało polityczne* i *ciało biologiczne* ma swoje teologiczne i średniowieczne korzenie w mistrzowski sposób opisane przez Kantorowicza, zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla: Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. A. Krawiec, M. Michalski. Warszawa 2007.

58 R. Esposito, *Bios*, s. 143.

59 Pokazuje to zresztą, że niezwykle trudno mówić o „czysto biologicznych” aspektach (ludzkiego) życia, jak i o jego aspektach „czysto politycznych”. Użytek, jaki Hannah Arendt czyniła z kategorii narodzin (poczynając już od swojej pracy dok-

gicznego” ideału zamkniętego ciała musiała przyjąć formę „uprzedniego anulowania życia”⁶⁰, gdyż – jak to mistrzowsko pokazała Hannah Arendt – narodziny oznaczają zawsze istotną nowość w świecie, która dla ideału zamkniętego ciała stanowiła istotne zagrożenie.

Podsumowując, nazistowska postać „naturalizacji” procesów społecznych, mająca na celu kontrolę całego społeczeństwa w celu dostosowania go do pewnego „naturalnego” ideału (o raczej fantazmatycznym niż w jakimkolwiek sensie naukowym charakterze), polegała według Esposita na „(prewencyjnym) usuwaniu wszelkich elementów, które nie spełniałyby kryteriów politycznie narzuconego biologicznego ideału”. W tym sensie połączenie *naturalizacji* oraz *racji stanu* (państwa regulującego *walkę ras*) może stanowić odpowiedź na problem Foucaulta – w jaki sposób władza nakierowana na wzmocnienie życia doprowadziła do jego masowej eksterminacji.

Biopolityka państwa-organizmu

Związki państwa z biologicznym wymiarem życia narodu [*Volk*] są oczywiste, jeśli przyjrzeć się „biopolityce” III Rzeszy. Wystarczy wspomnieć chociażby o paru najważniejszych aspektach etatyzacji biologii w nazistowskim państwie: „szeroko rozpowszechniona metafora »ciała narodu« (*Volkskörper*)”, która oznaczała „wspólnotę rządzoną autorytarnie, ustrukturyzowaną hierarchicznie i homogeniczną rasowo”⁶¹; sprawdzenie praktycznie wszystkich cech „duchowych” zamkniętej wspólnoty rasowej (narodu) do czynników biologicznych; wzięcie na siebie przez państwo roli stróża biologicznego dziedzictwa „rasy aryjskiej”; etatyzacja profesji lekarskiej itd. Czynniki biologiczne, determinujące charakter określonej, zawsze zamkniętej społeczności, rozumiano czasami jako „los” czy „posłanie” danej rasy, dużo częściej jednak jako warunki podlegające regulacji państwowej. W ważnej broszurze Otmara von Verschuera, jednego z naukowych współpracowników dr. Mengele, do którego wysyłał swoich asystentów i podobnie jak on zafascynowanego kwestią dziedziczenia u bliźniąt, *Higiena rasowa jako nauka i zadanie państwa* z 1936 roku, postawione zostały trzy zadania państwa w odniesieniu do rasy niemieckiej: 1. ochrona dziedzictwa genetycznego przed negatywnym wpły-

torskiej o pojęciu miłości u Augustyna) pokazuje, że sama próba „upolitycznienia” bądź „naturalizacji” kategorii biologicznych jest już w sobie fundamentalnym gestem filozoficzno-politycznym.

60 Tamże, s. 145.

61 T. Lemke, *Biopolityka*, s. 18.

wem środowiska, 2. przed chorobami dziedzicznymi i 3. przed obcymi wpływami rasowymi⁶². W swoim wykładzie poświęconym zagadnieniu rasy i jej ochrony z roku 1934 Hans Reiter, prezydent *Reichsgesundheitsamt* za czasów narodowego socjalizmu, uznany potem za zbrodniarza wojennego, przejął pojęcie biopolityki i mówiąc o „naszej biopolityce”, kazał sprowadzić wszelką politykę do zagadnień biologii⁶³. Zarówno von Verschuer, jak i Reiter podkreślali wielokrotnie, że głównym, a właściwie wręcz jedynym celem państwa narodowosocjalistycznego jest wzmacnianie sił rasy niemieckiej oraz chronienie jej (biologicznego) dziedzictwa. Thomas Lemke, niemiecki badacz i znawca problematyki biopolitycznej, podkreśla jednak, że w wypadku narodowego socjalizmu, z jego tendencją do łączenia nie tylko heterogenicznych, ale często także wewnętrznie sprzecznych motywów, teorii oraz idei, trudno mówić o spójnej koncepcji biopolitycznej⁶⁴.

Tematem tego artykułu jest niemniej sposób, w jaki pojęcie biopolityki, przejęte później przez teoretyków nazistowskich, rozwinęło się w dyskursie biologii państwa i w jaki sposób idee państwa-organizmu lub też „państwa jako formy życia” doprowadziły do sformułowania skrajnie naturalistycznego pojmowania społeczeństwa (a dokładniej złożenia społeczeństwo-rynek-państwo), które ukształtowało biologistyczny „naturalizm” ideologii nazistowskiej. Pojęcie biopolityki pojawia się w analizowanym tutaj dyskursie często wraz ze swoim pojęciem bliźniaczym, które zrobiło w dzisiejszych naukach politycznych dużo większą karierę – geopolityką. Często podaje się również Kjelléna jako

62 O. von Verschuer, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt am Main 1936, s. 5–6. Warto przypomnieć, że w języku niemieckim istnieją dwa odpowiedniki polskiego słowa *naród* – *Nation* oraz *Volk*. W broszurze von Verschuera pojawia się opozycja „państwa narodowego” [*Nationalstaat*], które stworzył Bismarck, oraz „państwa volksistowskiego” [*der völkische Staat*], stworzonego przez Hitlera, zob. tamże, s. 4. Opozycję tę można interpretować w duchu Foucaulta: *Nation* odnosiłby się wtedy jeszcze do okresu „wojen ras” rozumianego w kategoriach okresu władzy suwerennej (czyli określanej podług pochodzenia, języka bądź religii), podczas gdy *Volk* byłby już rasistowskim pojęciem biologicznej walki o przetrwanie i eksterminację innych ras.

63 H. Reiter, *Unsere Biopolitik und das Auslandsdeutschtum*, w: tegoż, *Das Reichsgesundheitsamt 1933–1939: Sechs Jahre nationalsozialistische Führung*, Berlin 1939, s. 37–43. Postulat Reitera przywołuje na myśl słynną tezę Rudolfa Virchowa, niemieckiego lekarza, biologa i liberalnego polityka z dziewiętnastego wieku, że mianowicie „medycyna jest nauką społeczną, a polityka niczym więcej, niż medycyną na szerszą skalę”.

64 T. Lemke, *Biopolityka*, s. 19. Ciekawą genealogię nazistowskich idei eugenicznych przeprowadził Esposito, zob. *Bios*, s. 110–147.

twórcę obu tych pojęć (robi tak m.in. Esposito)⁶⁵. Pojęcie geopolityki mógł jednak wprowadzić pod koniec dziewiętnastego wieku, a przynajmniej przygotować jego teoretyczne podwaliny, Friedrich Ratzel, wybitny niemiecki geograf. Ratzel był zresztą nauczycielem Kjelléna, a także autorem pojęcia *Lebensraum* i teorii o koniecznym rozroście i ekspansji państw, pojmowanych już przez niego na sposób organizmów żywych⁶⁶. Niemniej u Kjelléna pojęcie geopolityki funkcjonuje w systematycznym powiązaniu z pojęciem biopolityki.

W tekście *Zarys systemu polityki*, wydanej w Niemczech w 1920 roku, Rudolf Kjellén, szwedzki teoretyk polityki oraz konserwatywny polityk, wprowadzając po raz pierwszy słowo „biopolityka”, pisze wprost, że w obliczu konfliktów wynikających z rozbieżnych czy sprzecznych wręcz interesów różnych grup społecznych,

owego napięcia, tak charakterystycznego dla samego życia [...] zbudziło się we mnie pragnienie, aby dyscyplinie tej nadać imię biopolityki, po owej szczególnej nauce o życiu, biologii. [...] W wojnie domowej prowadzonej przez grupy społeczne widać aż nadto wyraźnie bezwzględność życiowej walki o byt i wzrost, podczas gdy wewnątrz grup jednocześnie można stwierdzić silną współpracę w imię istnienia⁶⁷.

W książce poświęconej idei państwa jako formy życia Kjellén nie używa co prawda pojęcia biopolityki *per se*. Woli rozbić je na określenia „składowe”, w rodzaju „demopolityki”, „socjopolityki”, czy „polityki panowania”, każdej z nich zaś przypisuje konkretne zadanie i cel nadrzędny, który za Foucaultem można by opisać tak:

„chodzi o to, by ustalić, w jaki sposób w danym środowisku splatają się ze sobą serie elementów będących skutkiem działań [...] jednostek, populacji czy grup z wydarzeniami o charakterze *quasi*-przyrodniczym, które zachodzą wokoło”⁶⁸.

Skupiając swoje analizy na problemie wewnętrznej organizacji państwowej „formy życia” i jej relacji z środowiskiem, Kjellén, rozwija myśl

65 Tezę tę potwierdza autor monografii poświęconej historii dyskursu geopolitycznego w Niemczech w pierwszej połowie dwudziestego wieku, zob. R. Sprengel, *Kritik der Geopolitik: Ein deutscher Diskurs 1914–1944*, Berlin 1996, s. 26.

66 Teorie Ratzela były wykorzystywane później jako usprawiedliwienie ekspansjonistycznej polityki Prus, a ich instrumentalistyczna reinterpretacja przez geografę gen. Karla Haushofera umożliwiła wprowadzenie koncepcji *Lebensraum* do ideologii nazistowskiej.

67 R. Kjellén, *Grundriß zu einem System der Politik*, Leipzig 1920, s. 93, cyt. za: T. Lemke, *Biopolityka*, s. 17.

68 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 46–47.

geopolityczną w celu opracowania biologizacyjnej idei narodu [Volk]. Jego książka składa się z pięciu rozdziałów oraz podsumowania, gdzie po ogólnym rozdziale pierwszym („Ogólna istota państwa”) szwedzki politolog pisze o „państwie jako rzeszy” i rozdział ten opatruje podtytułem „geopolityka”, która „jest nauką o państwie jako organizmie geograficznym, bądź też zjawisku w przestrzeni: o państwie więc jako kraju, terytorium, obszarze”⁶⁹.

Geopolityka rozumiana w ten sposób zapoczątkowała dyskurs, którego efektem była „zaktualizowana” koncepcja przestrzeni życiowej [*Lebensraum*], najpóźniej od 1938 roku jedno z głównych ideologicznych uzasadnień ekspansji państwa narodowosocjalistycznego. Była od początku logicznie powiązana z biopolityką. Jeśli państwo traktować się będzie jako organizm, potrzebne będą wtedy dwie nauki – jedna o jego rozwoju w środowisku zewnętrznym (geopolityka), druga o jego wewnętrznej budowie i funkcjonowaniu (biopolityka). Konieczny związek geopolityki i biopolityki był podkreślany również przez Foucaulta w jego analizach formowania się nowożytnej teorii racy stanu: „rządzący musi dysponować wiedzą na temat elementów gwarantujących zachowanie państwa i jego sił, niezbędnych do tego, by obroniło się przed innymi państwami i nie przestało istnieć”⁷⁰. Foucault pisze wprost, że zgodnie z tą teorią niezbędne były dwa urzędy władzy w celu rozwijania siły państwa: urządzenie dyplomatyczno-militarne oraz urządzenie policyjne⁷¹, przy czym ten rozdział „kompetencji” władzy pokrywa się całkowicie z dokonaniem przez Kjelléna rozróżnieniem na geopolitykę (sprawy zewnętrzne) oraz biopolitykę (sprawy wewnętrzne). Pokazuje to, że dyskurs biologii państwa polegał w dużym stopniu na przeformułowaniu w rejestrze biologizacyjnym istniejących teorii rozdziału instancji władzy i przypisania im określonych celów, a także na przełożeniu na język biologizmu rozwijających się stosunków władzy-wiedzy, które Foucault analizował za pomocą genealogii „terytorium” jako terminu dyskursu politycznego.

Tęgo rodzaju biologię państwa proponowało wielu wybitnych naukowców niemieckich okresu republiki weimarskiej. Jeszcze przed powstaniem powojennej Rzeszy Niemieckiej w roku 1917 wybitny fizjo-

Jeśli państwo traktować się będzie jako organizm, potrzebne będą wtedy dwie nauki – jedna o jego rozwoju w środowisku zewnętrznym (geopolityka), druga o jego wewnętrznej budowie i funkcjonowaniu (biopolityka)

69 R. Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Berlin 1924, s. 46. Warto pamiętać, że jako jedną z charakterystyk władzy rządzącej Foucault podaje jej skupienie się na istniejących cechach danego środowiska/terytorium: [bezpieczeństwo] „będzie bazować na ukształtowaniach terenu, zbiornikach wodnych, wyspach, powietrzu itd. Pracuje na tym, co w pewien sposób dane”, M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 44.

70 Tamże, s. 281.

71 Tamże, s. 300.

log, wykładający wówczas w Bonn Max Verworn, opublikował serię wykładów poświęconych m.in. biologicznym dyrektywom organizacji państwowej⁷². Głównym celem, który sobie w nich postawił, było dopasowanie do siebie „zdolności adaptacyjnej” [*Anpassungsfähigkeit*] jednostki oraz „państwowego organizmu kulturowego” [*staatlicher Kulturorganismus*] w duchu zgodnym z opisywanym przez Foucaulta połączeniem „dobra wspólnego” jako ostatecznego celu wszelkich praktyk władzy z „wielością szczególnych celów” jednostek składających się na populację⁷³. Wcześniej w duchu biologii państwa komentował problemy „polityki kulturalnej” w kontekście dziesiątkującego wówczas populację Europy konfliktu zbrojnego⁷⁴. W przeciwieństwie do Kjelléna, który teoretycznie i praktycznie zajmował się problematyką polityczną, większość teoretyków biologii państwa w Niemczech było raczej wykształconymi biologami. Dla przykładu, zoolog Friedrich Dahl w swojej książce *Państwo socjaldemokratyczne w świetle teorii Darwina-Weismanna* z roku 1920 poddał krytyce koncepcje socjaldemokratyczne z perspektywy radykalnie konserwatywnej, przywołując argumenty zaczerpnięte z pism Karola Darwina oraz Augusta Weismanna⁷⁵. Jego „przyrodnicza” argumentacja dotyczyła przede wszystkim krytyki myślenia w kategoriach „postępu”, które jego zdaniem było niemożliwe w świetle ustaleń teorii ewolucji. W tym samym roku słynny zoolog Jakob von Uexküll, który napisał już niektóre z najważniejszych swoich książek poświęconych środowisku życia⁷⁶ [*Umwelt*] zwierząt, wydał w berlińskim wydawnictwie tekst pt. *Biologia państwa (Anatomia – fizjologia – patologia państwa)*⁷⁷. Publikacja von Uexkülla jest prawdopodobnie najlepszym przykładem rozwijanej w ramach dyskursu biologii państwa „biopolityki” jako analizy wewnętrznej organizacji organizmu państwowego.

72 M. Verworn, *Biologische Rechtlinien der staatlichen Organisation: Naturwissenschaftliche Anregungen für die politische Neuorientierung Deutschlands*, Bonn 1917.

73 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 115–117.

74 M. Verworn, *Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik: Eine Betrachtung zum Weltkriege*, wyd. 2, Bonn 1916.

75 F. Dahl, *Der sozialdemokratische Staat im Lichte der Darwin-Weismannschen Lehre*, Jena 1920.

76 Aldona Pobjewska przekłada ten termin Uexkülla jako „wokółświat”, zob. J. von Uexküll, *Biologia lub fizjologia*, tłum. A. Pobjewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 2–3, s. 19–26, a także tegoż, *Istota żywa jako podmiot*, tłum. A. Pobjewska, Łódź 1998. Słowo *Umwelt* nie jest jednak w języku niemieckim neologizmem i oznacza po prostu „środowisko naturalne” lub „otoczenie”.

77 J. von Uexküll, *Staatsbiologie (Anatomie – Physiologie – Pathologie des Staates)*, Berlin 1920.

Von Uexküll stwierdza po pierwsze, że „państwo tworzy jedną wielką całość, której my wszyscy jesteśmy częściami”⁷⁸. Głównym celem książki, któremu służy większość argumentów autora, jest ukazanie homomorficzności między ciałem ludzkim i organizmem państwowym w świetle nowych ustaleń nauk biologicznych, w tym samego von Uexküll’a. Niemiecki zoolog wyróżnia trzy główne rodzaje organów – organy trawienne, organ cyrkulacji oraz organy organizujące [*Ordnungsorgane*]. U ludzi organy te tworzą odpowiednio: system trawienny, krwiobieg oraz system nerwowy. Także jednak państwo składa się z organów wszystkich tych trzech rodzajów⁷⁹. „Anatomia państwa”, pierwsza część omawianego tekstu, zajmuje się właśnie opisem tych organów. Odpowiednikiem systemu trawiennego będą w wypadku państwa „organy wytwórcze”, które von Uexküll traktuje, trochę niczym fizjokrata, jako elementy składające się na cykl produkcji dóbr mający swój początek w uprawie ziemi (w książce opisany jest proces powstania chleba). „Krwiobieg” państwa dotyczyć będzie kontrolowanego obiegu wyprodukowanych dóbr, natomiast organem organizacyjnym będą oczywiście instancje władzy i podległe im instytucje. Jeśli anatomia zajmuje się u von Uexküll’a budową państwa, to fizjologia będzie odpowiadać ekonomii (ekonomii politycznej) i opisywać relacje między państwowymi organami z perspektywy obrotu dobrami⁸⁰.

Autor wyciąga jednak z anatomicznej budowy państwa wnioski typowo polityczne – zwłaszcza kiedy zostaje wprowadzona kategoria narodu [*Volk*]. Rozumie on naród jako zbiór wszystkich pojedynczych organizmów z ich środowiskami, który to zbiór posiada swoje własne środowisko życia. W opisie narodu niemiecki zoolog przywołuje swoje badanie nad życiem kleszczy oraz wypracowaną na bazie tych badań teorię o ugruntowaniu natury środowiska w strukturze i budowie ciała danego organizmu⁸¹. Naczelnym zadaniem biologii państwa jest jednak wypracowanie teorii związku między organizmem państwa oraz środowiskiem narodu jako harmonijnej relacji⁸². W ten sposób von Uexküll wprost formułuje w kategoriach biologicznych zasadę racji stanu jako połączenia władzy suwerennej i władzy rządzącej. Foucault mógłby skomentować tezę niemieckiego zoologa następująco:

napotykamy tu ponownie problem suwerena, tym razem jednak suweren to nie ktoś, kto sprawuje swą władzę nad terytorium, bazując na geograficz-

78 Tamże, s. 3.

79 Tamże, s. 24.

80 Tamże, s. 19.

81 Tamże, s. 24–28.

82 Tamże, s. 28.

nej lokalizacji instancji suwerenności politycznej, lecz ktoś, kto zasadniczo ma do czynienia z naturą albo raczej: z ciągłym wzajemnym oddziaływaniem między środowiskiem naturalnym, klimatem, zespołem czynników fizycznych itp. a gatunkiem ludzkim, o ile ten ostatni posiada ciało i duszę, egzystencję zarówno fizyczną, jak i moralną⁸³.

W odniesieniu do powyższego cytatu wystarczyłoby jedynie zamienić „gatunek ludzki” na „organizm państwa”, który w dyskursie biologii państwa posiadał zarówno wymiar czysto biologiczny, jak i „duszę” – to, co Verworn nazywał „organizmem kulturowym” – by w pełni odnieść go do teorii von Uexküll’a.

Z anatomicznej budowy państwa można wyciągnąć wniosek na temat formy rządów, które powinny być sprawowane nad narodem – dla niemieckiego uczonego w grę wchodzi jedynie ustrój monarchiczny. Wniosek ten jest o tyle oczywisty, o ile zachowana ma zostać paralela z ludzkim ciałem, które posiada jedno centrum układu nerwowego. Państwo tak samo jak ciało potrzebuje jednej głowy, by sprawnie funkcjonować⁸⁴.

Końcowe wnioski tekstu von Uexküll’a wskazują na relacje między biopolityką a geopolityką, choć on sam nie używa żadnego z tych dwóch pojęć. Podejmuje jednak temat internacjonalizmu oraz idei zjednoczenia ludzkości (tematy, które mimo stłamszenia rewolucji listopadowej były wciąż żywe w społeczeństwie niemieckim okresu republiki), rozwijając ich krytykę z pozycji konserwatywnych. Idea związku państw jest dla niego „tak samo śmieszna, jak gdyby muchy zaproponowały związek pająkom”⁸⁵. Organicystyczne rozumienie struktury państwowej przejawia się w tej krytyce internacjonalizmu nie tylko na poziomie metaforyki. Każde państwo, jako osobny organizm, jest tak różne od innego, że nie są w stanie stworzyć jakiegokolwiek związku – mogą jedynie wymieniać się dobrami zgodnie z interesem każdego. Podobnie też niemożliwa jest jakakolwiek idea pojednanej ludzkości – wyjątkowe cechy każdego narodu uniemożliwiają mu koegzystencję z drugim narodem inną od współzycia obok siebie oddzielnych indywidualiów, zamkniętych w sobie jedności. Von Uexküll kończy swój tekst ostrą krytyką panującego u współczesnych mu Niemców pragnienia „bycia po prostu człowiekiem”⁸⁶.

83 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 48.

84 J. von Uexküll. *Staatsbiologie*, s. 18.

85 Tamże, s. 52.

86 Tamże, s. 53. Jest to oczywiście punkt, w którym ideę biopolityki zawartą w konserwatywnych teoriach biologii państwa należałoby zestawić z tymi momentami myśli Marksa, w których pisze on o „gatunkowej istocie” człowieka w sposób pozytywny (a nie jedynie w kontekście procesu alienacji). Do tego właś-

Związki biopolityki oraz geopolityki podkreślano także w „Zeitschrift für Geopolitik”, które w 1933 roku opublikowało krótki tekst Louisa von Kohla *Biopolityka i geopolityka jako podstawy przyrodoznawczej nauki o państwie*⁸⁷. Von Kohl nie tylko nawoływał w nim do odejścia od badania państwa w optyce „nauk o duchu” [*Geisteswissenschaften*], czyli nauk humanistycznych i społecznych, i stworzenia przyrodoznawczej nauki o strukturach i rozwoju państwa – której filarami powinny być biopolityka i geopolityka. W swoim tekście zawarł też zgrabną definicję owej nauki, którą zgodnie z innymi przywoływanymi wcześniej teorytykami określał nie inaczej, jak „biologię państwa”. Nauka ta miałaby się zajmować narodem oraz przestrzenią (terytorium) państwa, ponieważ „jedynie poprzez wzajemną grę tych dwóch czynników powstaje państwo jako organiczna forma życia określonego narodu w określonej przestrzeni”⁸⁸. Tego rodzaju biologizacja państwa (już nawet nie tyle etatyzacja biologii, o której pisał Foucault, ale właśnie biologizacja *l'état*) była w oczach von Kohla nauką totalną – zapowiadającą totalitaryzm nazistowskiego państwa. Jeśli państwo pojmuje się jako organizm, który obejmuje także życie biologicznie rozumianego narodu, to konsekwencją tego dyskursu jest stwierdzenie, iż „polityka, gospodarka, system prawny i życie duchowe są jedynie różnymi skutkami tej samej organicznej siły”⁸⁹. Owa „organiczna siła”, o której pisał von Kohl, może być w wielu aspektach uznana za strukturalny odpowiednik analizowanego przez Foucaulta pojęcia populacji, a właściwie za jego radykalne rozwinięcie – przeniesienie witalnych sił populacji na państwo jako takie. Wniosek von Kohla jest jednak jeden: skoro wszystkie aspekty społeczeństwa mają swoje źródło w jednej, biologicznej sile narodu, to w sytuacji zagrożenia państwo-organizm, jak najbardziej logicznie, może sięgnąć po wszelkie zasoby sił, wypowiadając innemu organizmowi państwowemu wojnę totalną.

Artykuł von Kohla opublikowano w maju, a już znaczną część październikowego wydania „Zeitschrift für Geopolitik” poświęcono tematowi państwa jako formy życia. Oprócz zawartych w opublikowanych w nim artykułach badań demograficznych populacji Królestwa Jugosławii, a także regionu Baczki, można w nim przeczytać bardzo ciekawe

Tego rodzaju biologizacja państwa (już nawet nie tyle etatyzacja biologii, o której pisał Foucault, ale właśnie biologizacja *l'état*) była w oczach von Kohla nauką totalną – zapowiadającą totalitaryzm nazistowskiego państwa

nie aspektu myśli Marksa odwołują się dzisiaj Hardt i Negri, widząc w hegemonii pracy biopolitycznej szansę na zbudowanie polityki opartej o istotę gatunkową człowieka, a nie na podziałach państwowo-narodowych.

87 L. von Kohl, *Biopolitik und Geopolitik als Grundlagen einer Naturwissenschaft vom Staate*, „Zeitschrift für Geopolitik” 1933, nr 10, s. 305–310.

88 Tamże, s. 306.

89 Tamże, s. 307.

zestawienie pytań, którymi powinna kierować się każda nauka o populacji [*Bevölkerungswissenschaft*]⁹⁰. W kontekście przywołanych wcześniej analiz Foucaulta warto w tym miejscu wymienić przynajmniej niektóre z zagadnień, które według autorów zamieszczonych w tym numerze artykułów powinny stanowić problematykę tej nauki: analizy „komórki ciała narodu”, którą stanowi rodzina⁹¹; analizy przestrzenne ciała narodu – „przestrzeni zasiedlania”, „przestrzeni rasowej”, „przestrzeni językowej”, „przestrzeni kulturowej” i „przestrzeni pożywienia”⁹²; a także opisy „przestrzeni chorób” i skupienie się na „ciele narodu jako sile nośnej państwa [*Träger des Staates*]⁹³. Choć stosowana w tych artykułach terminologia może wydać się dziś dziwna, lektura konkretnych zagadnień, którymi miałyby się zająć wyróżnione w tekście dziedziny, nasuwa wrażenie hiperbolizacji przytaczanych przez Foucaulta charakterystyk dziewiętnastowiecznych nauk o populacji.

W tym miejscu należy powrócić do postawionego przez Foucaulta problemu – w jaki sposób biopolityka nastawiona na wzmacnianie sił witalnych populacji mogła odwrócić się w tanatopolityczną władzę nad życiem nakierowaną na eliminację pewnych jego form (a w ostateczności – jak pokazał to ostatni rozkaz Führera wydany z jego bunkra pod Berlinem – gotową do wymuszenia samozagłady całej populacji). Problem splotu strategii nakierowanych na wzmacnianie sił witalnych państwa i eliminacja niektórych z jego *żywych elementów* obecny był również w dyskursie biologii państwa. Podobnie jak wcześniej, także i tutaj możemy zastosować metodę podstawiania pojęć. Wystarczy w tezach Foucaulta dotyczących populacji zastąpić ten termin pojęciem „państwa-organizmu”: „populacja/państwo-organizm jawi się [...] jako uprzywilejowany i ostateczny cel rządzenia, cóż bowiem innego mogłoby być takim celem? Z pewnością nie samo rządzenie, tylko właśnie poprawa bytu populacji/państwa organizmu, wzrost jej/jego bogactwa i długości życia, poprawa zdrowia”⁹⁴. Podobnie jak populacja w rekonstruowanych przez Foucaulta dyskursach, tak samo i państwo w dyskursie biologii państwa miało status „poznawalnego przedmiotu będącego celem instrumentalnych praktyk biopolitycznych”. W przeciwieństwie do rodzącej się wówczas z marksizmu krytycznej socjologii (Instytut Badań Społecznych został założony w roku 1923), przedmiotem biologii państwa nie jest „samo rządzenie”, co można określić jako

90 „Zeitschrift für Geopolitik” 1933, nr 10, s. 619–634.

91 Tamże, s. 619–622.

92 Tamże, s. 625–626.

93 Tamże, s. 630.

94 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 123.

pojęciowe opracowanie stosunków władzy, lecz „przyrodnicze” poznanie biologicznej konstytucji państwowego organizmu – i określenie wszystkich niezbędnych działań w celu poprawy jego bytu. Oprócz wzmocnienia wszelkich „organów” (jak ujmował to von Uexküll), niezbędna było według tego dyskursu także „immunologiczna odpowiedź państwowego organizmu, czyli jego reakcja na elementy chorobotwórcze”.

Von Uexküll w trzeciej części swojej *Biologii państwa* podejmuje kwestię „patologii państwa” – jego różnych schorzeń. Jednymi z nich są pasożyty – zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Zwłaszcza kategoria „wewnętrznego pasożyta” przywodzi na myśl ustawy norymberskie oraz przerażające skutki państwowego antysemityzmu w III Rzeszy. Von Uexküll podaje dwie kategorie, które mają odróżnić pasożyty od symbiontów, czyli elementów wspierających życie danego organizmu państwowego. Pasożytem jest ta jednostka, która nie podziela silnego poczucia rasy z innymi członkami danej społeczności oraz – przede wszystkim – nie pracuje na rzecz zwiększenia siły państwowego organizmu⁹⁵. Zoolog podkreśla do tego, że różnica między pasożytami a symbiontami staje się szczególnie widoczna w momencie zagrożenia bytu państwa. Dochodzi wtedy do wprowadzenia specyficznego stanu wyjątkowego żywego organizmu państwowego. Tak jak u Agambena efektem wprowadzenia stanu wyjątkowego było ustanowienie w ciele społecznym silnego podziału (*bios/zoë, ciało narodu/ciało biopolityczne*) i podporządkowanie jednego z elementów powstałej logiki binarnej drugiemu, tak też u von Uexkülla chodzi o podporządkowanie „pasożytów” „symbiontom”, gdyż to jedynie te drugie wzmacniają życia państwa.

Kwestii chorób państwa i możliwości ich uleczenia poświęcony jest też jeden z ostatnich rozdziałów być może najważniejszej pozycji współtworzącej w latach dwudziestych dyskurs biologii państwa – *Państwo jako organizm* Oscara Hertwiga, wybitnego biologa i anatoma⁹⁶, jednego z głównych teoretycznych przeciwników darwinizmu społecznego. Książka opublikowana została w roku 1922, a więc już po publikacjach Kjelléna, Verworna oraz von Uexkülla. Powoływali się na nią liczni autorzy podejmujący temat biopolityki bądź biologii państwa, także w okresie po 1933 – czynił to m.in. von Kohl. Jest zdecydowanie najpokaźniejszą, zarówno pod kątem objętości, jak i ilości podejmowanych w niej tematów, książką poświęconą zagadnieniu biologii państwa. Książka wychodzi od ogólnych ustaleń pewnego rodzaju biologicznej ontologii, a przede wszystkim teorii „systemów in-

95 J. von Uexküll, *Staatsbiologie*, s. 49–50.

96 O. Hertwig, *Der Staat als Organismus*, Jena 1922.

dywidualistycznych” i funkcjonujących z nich „zasad indywidualizacji”⁹⁷. Po omówieniu kolejnych elementów składających się na państwowy organizm, poczynając od czynników spajających go, a mianowicie języka, prawa, zwyczajów, religii, wspólnot obronnych [*Wehrgemeinschaft*], a także „życia gospodarczego” (rozumianego nie jako gospodarka kapitalistyczna, lecz jako wymiana towarów i usług)⁹⁸ – a więc elementów składowych nowożytnego pojęcia państwa narodowego – po elementy zagrażające jego trwałości, które wszystkie związane są z rozwojem kapitalistycznej gospodarki (mechanizacja procesu produkcji, powstanie związków zawodowych i ruchu robotniczego itd.), Hertwig przechodzi do omówienia „kryzysów i chorób w państwowym organizmie”. O ile von Uexküll rozwijał skrajnie biologistyczną koncepcję państwa, o tyle perspektywa Hertwiga jest ciekawsza, gdyż zamiast diagnozować „pasożyty” państwowego organizmu, jako jego główne „schorzenie” określa kapitalistyczną gospodarkę. Co tym bardziej zaskakujące, jako autorytet naukowy potwierdzający tę tezę przywołany zostaje w książce Hertwiga Karol Marks: „Marks widzi w nowocześniejszej gospodarce »przemysłową patologię«”⁹⁹. W przeciwieństwie jednak do autora *Kapitału*, Hertwig broni niezależności elementów „nadbudowy” takich jak religia, moralność, tradycja, polityka czy „charakter narodowy” od materialnej „bazy”. Owa „baza” – kapitalistyczna gospodarka – może jedynie powodować schorzenia w zdrowym ciele państwa, takie jak np. prawo do strajku lub praca najemna. Zadanie państwa polega na tym, by diagnozować te schorzenia i powrócić do społecznej homeostazy¹⁰¹.

Owa „baza” – kapitalistyczna gospodarka – może jedynie powodować schorzenia w zdrowym ciele państwa, takie jak np. prawo do strajku lub praca najemna. Zadanie państwa polega na tym, by diagnozować te schorzenia i powrócić do społecznej homeostazy

Genealogia i stawka dyskursu biologii państwa

Publikacja Hertwiga stanowiła być może najbardziej inteligentny głos w ramach debat poświęconych biologii państwa. Zamiast bowiem przedstawiać jedynie teorie życia państwowego organizmu i diagnozować z perspektywy takiej a nie innej idei jego zdrowia stojące przed nim zagrożenia, Hertwig od samego początku przedstawia proces stabilizacji państwowego ciała w ciągłej relacji z rozwijającą się gospodarką kapitalistyczną – „obcym” elementem w organizmie państwa. Nic zatem dziwnego, że najczęściej przywoływanym teoretykiem na kartach książki Hertwiga jest Karol Marks. *Państwo jako organizm* odrzuca

97 Tamże, s. 16 i n.

98 Tamże, s. 71–84.

99 Tamże, s. 179.

100 Tamże, s. 207.

101 Tamże, s. 180.

charakterystyczny dla większości publikacji poświęconych idei państwa-organizmu monistyczny witalizm, niemniej zachowuje wspólną im wszystkim intuicję o naturalnym charakterze złożenia społeczeństwo–państwo–rynek oraz zasadniczo *nieewoluującej* naturze państwa. W przeciwieństwie zatem do teorii wywodzących się z teorii ewolucji¹⁰², dyskurs biologii państwa odrzucał wszelkie perspektywy zakładające możliwą ewolucję państwowego organizmu¹⁰³. Mówiąc inaczej, przedmiotem jego analizy był naturalistycznie pojmowany obiekt badań *quasi*-przyrodniczych, a nie stosunki społeczne, ich transformacje oraz społeczne uwarunkowania tych ostatnich.

Teza ta nie przeczy przeprowadzonej przez Foucaulta genealogii nowoczesnej biopolityki, co więcej – potwierdza ją przynajmniej w jednym istotnym punkcie. Choć bowiem Foucault w *Narodzinach biopolityki* rzeczywiście skupiał się raczej na „ekonomizacji” rozumu rządzącego i rozwoju liberalizmu, wiązał on biopolitykę nie z *teoretyczną doktryną* liberalizmu politycznego, lecz ze strategiami i praktykami dyskursywnymi liberalizmu ekonomicznego. Swoje analizy podsumował stwierdzeniem, że

dla nowej sztuki rządzenia, o której mówiłem, dużo bardziej charakterystyczny od liberalizmu jest naturalizm, a mianowicie w tej mierze, w jakiej wolność, o której rozprawiają fizjokraci, Adam Smith itd., oznacza spontaniczność, wewnętrzną i przyrodzoną mechanikę procesów ekonomicznych raczej niż wolność z istoty przysługującą jednostkom¹⁰⁴.

Mówiąc inaczej, „biopolityczny” charakter liberalizmu wiąże się nie (tyle) z jego postulatami jednostkowej wolności i ochrony własności, ile z jednym składowym elementem teoretycznym całej liberalnej doktryny, mianowicie z uznawaniem procesów ekonomicznych za w mniejszym lub większym stopniu naturalne. Na pewnym ogólnym poziomie można by podsumować badania Foucaulta jako genealogię *naturalistycznej ideologii* obecnej od początku w nowoczesności i jej teoriach społeczno-politycznych. Uzasadnienie tej tezy wymagałoby obszernego studium wykładów Foucaulta oraz jego wcześniejszych publikacji. Wystarczy jednak stwierdzić, że powyższe analizy dyskursu biologii państwa uka-

102 Hertwig był zagorzałym przeciwnikiem nie tyle Darwinowskiej teorii ewolucji, co wszelkich odmian socjaldarwinizmu, zob. tegoż, *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus*, Jena 1918.

103 Czynił tak również Friedrich Dahl, mimo powoływania się na Darwinowską teorię ewolucji.

104 M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, s. 84.

zały w nim obecność licznych strategii teoretycznych rozwijających czy też *radyzalizujących* śledzone przez Foucaulta tendencje konceptualne teorii na temat populacji. Zgodnie z Foucaultem zatem należy stwierdzić, że „problematyka biopolityczna od samego początku dotyczyła problemu obecności pojęcia życia w dyskursach poświęconych problemowi władzy i polityki”. Tym samym też prowadziła do naturalistycznego pojmowania tego, czym są (lub mogą być) stosunki władzy (a dokładniej: stosunki władzy-wiedzy).

Potwierdza to sam Hertwig. Píše on bowiem, że jednym z plusów ujęcia stosunków społecznych przez „badacza natury” jest możliwość „obiektywnego potraktowania pytań społecznych i politycznych”¹⁰⁵. Dzięki temu odpowiedź na te pytania będzie uwolniona od subiektywnej perspektywy osób wpłątanych w te problemy (badacz natury państwa uwolniony będzie zatem od wszelkiej ideologii).

Dyskurs biologii państwa stanowi rozwinięcie jednej z linii, czy też jednej z możliwości naturalizacji procesów społecznych – w jego wypadku chodzi o opcję najbardziej skrajną, a mianowicie „naturalizację państwa jako całości” i przedstawienie go jako jednego organizmu. Być może właśnie dlatego był on w stanie skonstruować pojęcie „biopolityki” – połączył bowiem to, co rozumiano jako „politykę” (czyli aktywność związaną z zadaniami państwa) z jego „życiem” – w powiązaniu z „geopolityką”. Oba te pojęcie należy bowiem potraktować jako przejawy skrajnej tendencji do uznawania tworców państwowych za elementarne jednostki analizy stosunków politycznych i za „naturalnych” aktorów historii. Teoria polityczna zamyka się wówczas w analizie ich funkcjonowania w przestrzeni jednego globu z jednej strony oraz badaniu ich życia wewnętrznego z drugiej.

Przeprowadzenie choćby pobieżnej genealogii samego dyskursu biologii państwa (a więc już nie genealogii pojęcia biopolityki, lecz samej idei państwa-organizmu) potwierdzi tezę o tym, że najważniejszą stawką tekstów poświęconych idei państwa jako formy życia była teoretyczna obrona *naturalnego charakteru samego państwa*. Hertwig w swojej książce wskazuje istotny trop genezy swojego własnego myślenia. Przywołuje¹⁰⁶ ideę „projekcji organów” Ernsta Kappa, dziewiętnastowiecznego filozofa techniki, zgodnie z którą narzędzia i urządzenia będące wytworami człowieka mogą na pewnym ogólnym poziomie być uznane za jego własne organy. W szczególności państwo powinno być uznane według niego za swojego rodzaju efekt projekcji organowej najwyższego stopnia:

105 O. Hertwig, *Der Staat als Organismus*, s. 2.

106 Tamże, s. 3.

W każdym ludzkim społeczeństwie trwa dalej to, co wspólne jest wszystkim jednostkom: żywy ludzki organizm. Dlatego też również państwo jest stającym się organizmem, tzn. jest ono *res interna* ludzkiej natury, która staje się *res publica* i *externa*, oraz totalną organiczną projekcją tejsze natury¹⁰⁷.

Hertwig wyciąga z filozofii Kappa metodologiczną wskazówkę, zgodnie z którą zasady przyrodniczego badania pojedynczego ludzkiego organizmu (które były mu doskonale znane) mogą znaleźć zastosowanie do analiz całego państwa. Zgodnie z tą wskazówką metodologiczną „państwo jest czymś tak samo naturalnym, jak ludzkie ciało”.

Idea badania państwa za pomocą tych samych metod nauk przyrodniczych, które służą do badania pojedynczych żywych organizmów, miała w niemieckiej (i nie tylko) nauce tradycję wyprzedzającą dyskurs biologii państwa. Hertwig na pierwszej stronie swojej książki przywołuje jako inspiracje swojego podejścia Comte’a, Herberta Spencera oraz Alberta Schäffle’a. Przywołuje jednak również pojęcie „państwa komórkowego” [*Zellenstaat*], nie podając autora tego terminu, który wydaje się dla teoretyków biologii państwa postacią istotniejszą od tych przywoływanych przez Hertwiga z nazwiska. Był nim niemiecki lekarz i polityk liberalny Rudolf Virchow, autor popularnej swego czasu teorii patologii komórkowej. Zgodnie z holistycznym podejściem tej teorii, zdrowie całego organizmu jest zbiorczym efektem zdrowia wszystkich komórek jego ciała. Każda chora komórka wpływa na stan całości systemu¹⁰⁸. Virchowowi, zafascynowanemu politycznym wymiarem rozwijanej przez siebie medycyny społecznej (był on m.in. projektantem berlińskiego systemu kanalizacji miejskiej), łatwo przychodziło przekładanie rozwijanych przez siebie teorii biologicznych na teorie społeczne i polityczne. W niezwykle ważnym eseju *Stary i nowy witalizm*¹⁰⁹ zaprezentował koncepcję „państwa komórkowego”, która stanowiła prostą aplikację teorii patologii komórkowej do problematyki społecznej: tak samo jak zdrowie całego organizmu uzależnione jest od zdrowia każdej pojedynczej komórki, tak samo też zdrowie całego państwa zależy od zdrowia każdej poszczególnej jednostki.

Teoria państwa komórkowego Virchowa była być może najlepszym przykładem teoretycznej „operacjonalizacji” specyficznej logiki zbiorów

107 E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig 1877, s. 309.

108 Zob. R. Virchow, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre dargestellt*, Berlin 1858.

109 Tegoż, *Alter und neuer Vitalismus*, „Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medizin” 1856, t. 9.

charakteryzującej biopolitykę. Foucault podsumował ją hasłem *omnes et singulatim*¹¹⁰, co można wyłożyć jako „liczy się każdy w kontekście wszystkich”. Dyskurs biologii państwa łączył z Virchowem przekonanie, iż znaczenie wszystkich fenomenów społecznych oraz wartość każdej jednostki może być rozważana wyłącznie w perspektywie „zdrowia” całości, na którą składają się wszystkie jej elementy. Pożądane elementy należy zatem wspierać, niepożądane, niszczące zdrowie państwowego organizmu, należy odpowiednio traktować, w najgorszym razie – eliminować. Łączenie społeczeństwa jako zbioru wszystkich jednostek z aparatem państwowym w kategoriach biologizmu i pojmowanie tego złożenia jako naturalnej „danej” w postaci państwa-organizmu, który musi wzrastać, lecz nie ewoluować, stanowiło teoretyczną przesłankę biopolityki/tanatopolityki narodowosocjalistycznej uprawianej przez takich ludzi jak von Verschuer czy Reiter.

Podsumowując można stwierdzić, że dyskurs biologii państwa wywodził się z tradycji intelektualnej naturalizującej instytucje i procesy społeczne. W momencie, w którym rodzące się nauki społeczne i polityczne osiągnęły już odpowiedni stopień rozwoju i świadomości, wyodrębniwszy swój przedmiot badań – społeczeństwo – dyskurs biologii państwa stanowił najbardziej radykalny krok w stronę naturalizacji tego przedmiotu, eliminacji z niego wszelkich konfliktów, napięć i antagonizmów, a raczej próby ujęcia ich jako „chorób”. Wywodzące się z niego pojęcie „biopolityki” odnosiło się właśnie do tego aktu uczynienia biologicznie rozumianego „życia” przedmiotem teorii polityki. Sprzeciwiając się rozwijającej się wówczas polityce socjaldemokratycznej, największej sile politycznej w powojennych Niemczech, a także wzbierającej na popularności marksistowskiej teorii społecznej, dyskurs biologii państwa trafnie diagnozował *denaturalizujące* (albo jakby to ujęli Deleuze i Guattari – „deteritorializujące”) efekty kapitalistycznej gospodarki, starając się mu przeciwstawić koncepcję państwowej formy życia. Zamiast dialektyki – biologia, zamiast praw rozwoju kapitału – przyrodnicze prawa stosunku państwowych sił witalnych, zamiast konfliktu klasowego – konflikt między państwowymi organizmami itd.

Współczesne koncepcje biopolityczne muszą wyciągnąć wnioski z tych skrajnych pozycji intelektualnych rozwijanych pomiędzy dwiema wojnami światowymi, w okresie intensywnych sporów politycznych oraz powstawania fundamentalnych teorii społecznych. Wizjom społeczeń-

110 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 145. Zob. także jego artykuł *Omnes et singulatim: Przyczynek do krytyki politycznego rozumu*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.

Zamiast dialektyki –
biologia, zamiast praw
rozwoju kapitału –
przyrodnicze prawa
stosunku państwowych
sił witalnych, zamiast
konfliktu klasowego
– konflikt między
państwowymi
organizmami itd.

stwa dziś nie grozi już raczej ani popadnięcie w skrajny materializm dialektyczny, ani też w skrajny biologizm. Powstaje jednak pytanie, na ile wynika to z rozwoju samej refleksji społecznej, a na ile z diagnozowanej przez Rose'a zmiany paradygmatu biopolitycznego – przejścia państw/ społeczeństw na indywidualne/egzemplarne gatunku jako jednostki analizy. Ostatnie debaty filozoficzne poświęcone problemowi wpływu rozwijającej się biotechnologii na samo pojęcie człowieczeństwa, w których głos zbierały tak prominentne postacie jak Jürgen Habermas, Peter Sloterdijk czy Francis Fukuyama pokazały, że brakuje nam dziś filozoficznych pojęć na porządzenie sobie z biologiczną konstytucją podmiotu ludzkiego, która już staje się przedmiotem technologicznej manipulacji na poziomie samego kodu genetycznego. Wszelka teoria biopolityczna, która chciałaby być odpowiedzią na społeczne i polityczne pytania współczesności, musi wziąć pod uwagę *niezbędność wpisania pojęcia życia w teorie relacji władzy i wiedzy*, ale również *konieczność nieustannej denaturalizacji pojęcia życia*, tym razem już – jednostkowego.

MIKOŁAJ RATAJCZAK – filozof, wydawca, tłumacz. Doktorant w Szkole Nauk Społecznych PAN, wydawca filozofii i nauk społecznych w Wydawnictwie Naukowym PWN, stały współpracownik czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”. Przełożył m.in. „Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji” Karola Marksa (2013), brał również udział w tłumaczeniu „Rzecz-pospolitej” Hardta i Negriego (2012). Jeden z głównych popularyzatorów współczesnej włoskiej filozofii politycznej w Polsce, współredaktor dwóch książek poświęconych myśli Giorgio Agambena. Interesuje się problematyką na przecięciu filozofii języka, ekonomii politycznej, biopolityki, filozofii podmiotu i wspólnoty.

Dane adresowe autora:

Mikołaj Ratajczak
Szkola Nauk Społecznych PAN
ul. Nowy Świat 72
00-330 Warszawa
e-mail: mikołaj.ratajczak@gmail.com

Cytowanie:

M. Ratajczak, Genealogia biopolityki: biologia państwa, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/12.Ratajczak.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Mikołaj Ratajczak

Title: Genealogy of Biopolitics: The Biology of the State

Summary: The aim of the paper is to analyze a popular pseudo-scientific discourse in Germany in the twenties that developed an idea of a state as a living organism. The discourse was sometimes named “the biology of the state”. The aim of this analysis is to provide a genealogy of the term “biopolitics” that was first used by a Swedish theoretician of the biology of the state Rudolf Kjellén and to show the influence, that the idea of the biology of the state had on the development of the Nazi biopolitics. The paper reconstructs the main aspects of Michel Foucault’s genealogy of the modern biopolitics and subsequently shows, how the idea of the biology of the state constituted the extreme development of the naturalistic tendencies diagnosed by Foucault in the modern theories of (bio)politics.

Key words: biopolitics, state, organism, Nazism, Foucault, von Uexküll.

recenzje i omówienia



KAMIL PISKAŁA

Dwie dusze socjaldemokracji. 150 lat i wszystko na nic?

Choć tradycyjnie pojęte badania nad historią polityczną, koncentrujące swoją uwagę na losach rządów, parlamentów, organizacji partyjnych i ich przywódców od dłuższego już czasu spychane są nieco na margines światowej historiografii, to zainteresowanie dziejami niemieckiej socjaldemokracji zdaje się wcale nie maleć – kolejne lata, jakby na przekór trendom, przynoszą wciąż nowe opracowania poświęcone stu pięćdziesięcioletniej historii SPD. Niezwykła długowieczność nie jest jednak najważniejszym źródłem niesłabnącego zainteresowania kolejnych pokoleń badaczy dziejami tej partii. Fenomen SPD polega przede wszystkim na tym, że była to pierwsza, nowoczesna, masowa partia socjaldemokratyczna na świecie, przez długie dziesięciolecia traktowana jak niedościgniony wzór – zarówno pod względem programowym, jak i organizacyjnym – dla całego ruchu socjalistycznego¹. Od końca XIX stulecia rozwiązania wypracowane przez SPD starano się wcielać w życie, z różnym powodzeniem, w partiach socjalistycznych całej Europy. Dość powiedzieć, że nawet brytyjscy laburzyści, tak dumni z odrębności swej partii, ukształtowanej w atmosferze wyspiarskiego liberalizmu

1 W niniejszej recenzji pojęcia „socjalizm” i „socjaldemokracja” traktowane będą – podobnie jak ma to zwykle miejsce w literaturze przedmiotu – synonimicznie.

i pragmatyzmu, w latach dwudziestych z fascynacją przyglądali się organizacyjnej sprawności niemieckiej SPD, gorliwie zabierając się do wcielania w życie podobnych wzorców również we własnej partii².

SPD przez dekady była również awangardą ruchu socjalistycznego jeśli chodzi o debaty programowe. To przede wszystkim w jej szeregach kładziono fundamenty pod ortodoksję Drugiej Międzynarodówki, to tutaj też narodził się teoretyczny rewizjonizm z jednej i zdecydowanie rewolucyjna „lewica socjalistyczna” z drugiej strony. SPD jako jedna z pierwszych partii socjalistycznych mierzyła się z problemem niewydolności międzywojennej demokracji parlamentarnej, ona też znalazła się po II wojnie światowej na czele pochodu – odbywanego nieco zryzakiem i w nierównym tempie – ku pojednaniu europejskiej socjaldemokracji z kapitalizmem. Wszystko to sprawia, że pisanie dziejów SPD zawsze będzie poniekąd również pisaniem historii europejskiego ruchu socjalistycznego jako całości. Ruchu, który w dziewiętnastym wieku zrodził się ze szlachetnego marzenia o świecie wolnym od wyzysku, przemocy i ubóstwa, a który dziś zdaje się tkwić w martwym punkcie – pozbawiony już nadziei na lepsze jutro, lecz wciąż jeszcze zbyt silny, aby można było go po cichu odesłać do lamusa historii.

Odbyte w maju 2013 roku oficjalne obchody sto pięćdziesiątej rocznicy powstania SPD, jakby wbrew tej ponurej diagnozie, obchodzone były z rozmachem i w podniosłej atmosferze. Przypominano zasługi legendarnych przywódców – Lassalle’a, Bebla, Brandta – i przekonywano się wzajemnie, że socjaldemokracja jest wciąż jeszcze ważna i potrzebna. Wszystkiemu dodawała splendoru obecność niemieckiej kanclerz, francuskiego prezydenta i szeregu innych oficjeli. O tym jednak, że więcej było w tym robienia dobrej miny do złej gry, niż faktycznego optymizmu, przekonać może lektura polskiego tłumaczenia „biografii” (jak głosi niemiecki tytuł³) SPD pióra niemieckiego historyka i politologa, Franza Waltera, kierownika Instytutu Badań nad Demokracją na Uniwersytecie w Getyndze, posiadającego w dorobku kilkanaście książek poświęconych niemieckiej socjaldemokracji. Wydanie „biografii” SPD, będącej poniekąd syntetycznym podsumowaniem wieloletnich badań autora, wsparło polskie przedstawicielstwo Fundacji im. Eberta, właśnie w celu uczczenia jubileuszu partii. Myliłby się jednak ten, kto uznałby, że jest to ciepła laurka dla szacownej i dobrodusznej jubilatki. Pochwały bowiem Walter dozuje bardzo oszczędnie, a całą książkę zdaje się przenikać żal za świet-

2 Zob. *Organising Talent and Disciplined Steadiness: The German SPD as a Model for the British Labour Party in the 1920s?*, „Contemporary European History” 1996, vol. 5, no. 2.

3 Tytuł oryginału brzmi: *Die SPD. Biographie einer Partei*.

na, a utraconą już przeszłością i pragnienie odnalezienia odpowiedzi na najważniejsze pytanie: dlaczego się nie udało?

Bunt czeladników i socjaldemokratyczny romantyzm

Niemiecka socjaldemokracja, wbrew temu, co mogłoby się wydawać, nie zrodziła się wcale w środowisku wielkoprzemysłowej klasy robotniczej i nie od razu też nabrała zdecydowanie marksistowskiego oblicza ideowego. Impulsem, z którego zrodzić się miał w konsekwencji nowoczesny, masowy ruch robotniczy w Niemczech, był w istocie skierowany przeciwko industrializmowi bunt czeladników, rozgoryczonych z powodu gwałtu, jaki ich dawnym prawom i tradycyjnym przywilejom zadawał nabierający rozpędu kapitalizm⁴. Tym, który dostrzegł ogromny potencjał w tym buncie i potrafił nadać całemu ruchowi zdecydowanie ofensywny charakter, był wzięty adwokat z Wrocławia, Ferdynand Lassalle.

Lassalle był bez wątpienia człowiekiem o nieprzeciętnej osobowości, jednak mało kto mógłby przypuszczać, że ktoś taki będzie pierwszym przywódcą i ideowym patronem nowoczesnej socjaldemokracji. Był błyskotliwym i porywającym mówcą, ale jednocześnie miał w sobie coś z dandysa, cenił rozkosze życia wielkomięskiej bohemy i nie gardził towarzystwem atrakcyjnych kobiet. Politykę Lassalle traktował trochę jak sztukę, a trochę jak rozrywkę pozwalającą mu zaspokoić własne ambicje. Miał jednak potężną charyzmę i potrafił natchnąć członków założonego przez siebie Powszechnego Niemieckiego Związku Robotniczego wiarą, że świat dobrobytu i społecznej sprawiedliwości jest na wyciągnięcie ręki. Robotnicy go uwielbiali, „żelazny kanclerz” Bismarck cenił, a tylko jeden Karol Marks szczerze go nienawdził, widząc w Lassalle’u przede wszystkim awanturnika, naiwnego romantyka i nieodpowiedzialnego komedianta. Lassalle, jakby chcąc te nieprzychylną opinię potwierdzić, dał się zastrzelić w 1864 roku w pojedynku stoczonym o kobietę⁵. Zmarł jeszcze zanim socjaldemokracja zdążyła nabrać rozpędu, jednak pamięć o nim długo jeszcze trwała w całym ruchu. Dopiero w 1875 doszło do połączenia „lassallistów” i „eisenachczyków”, należących do stronnictwa powołanego przez bliższych socja-

4 F. Walter, *SPD: Z historii niemieckiej socjaldemokracji*, tłum. M. Sutowski, Warszawa 2013, s. 9–11.

5 Szczegółowo na temat okoliczności pojedynku: G. von Uexküll, *Lassalle*, Warszawa 1987, s. 126–135.

lizmowi naukowemu Marksa Augusta Bebla i Wilhelma Liebknechta⁶. Od tego momentu niemiecka socjaldemokracja nabierać zaczęła coraz wyraźniej wielkomiejskiego, robotniczego, a powoli również marksistowskiego pod względem ideowym oblicza.

Zagrożenie, jakie stanowić mogła dla konserwatywnego porządku politycznego kajzerowskich Niemiec, rozpoznane zostało bardzo szybko, nic dziwnego więc, że w 1878 roku Bismarck skorzystał z pretekstu, jakim był nieudany zamach na cesarza, aby przeforsować ustawę zakazującą działalności socjalistycznej. „Kosmopolityczni nicponie”⁷, jak nazwano socjaldemokratów, musieli uchodzić zagranicę albo przejść do konspiracji. Jednak Bismarck spóźnił się o kilka lat – zlikwidowanie decyzją administracyjną wielotysięcznego ruchu społecznego nie było już możliwe. Gdy po dwunastu latach uchylono antysocjalistyczne ustawodawstwo, socjaldemokracja odrodziła się znacznie silniejsza, niż przed delegalizacją. Wkrótce zaś miała się stać tak potężna, jaką nie była zapewne nawet w najgorszych koszmarach „żelaznego kanclerza”.

Dwanaście lat konspiracji to okres kluczowy w dziejach niemieckiej socjaldemokracji. Ukształtowało się wówczas jej programowe oblicze – wyraźnie marksistowskie, w kategoriach klasowych interpretujące instytucję państwa i nieufne wobec wszelkich warstw nierobotniczych. Jak pisze Walter, „[o]d tamtego czasu społeczeństwo dzieliło się wyraźnie na dobrych i złych, na »nas i innych«”. Tych dwanaście lat wzmocniło zwarłość socjaldemokratycznych szeregów, pozwalając jednocześnie zbudować partyjną mitologię – osnutą wokół toposów szlachetnego cierpienia i gotowości do poświęcenia w imię wyznawanych wartości.

Spółeczeństwo alternatywne

Po tych dwunastu latach już tylko jak naiwna romantyka brzmieć musiały głoszone przez Lassalle’a projekty porozumienia z Bismarckiem i odgórnego wprowadzania „socjalizmu” w sojuszu z konserwatywnymi elitami Cesarstwa. Wyzwolenie robotników, zgodnie z Marksowską formułą, stać się miało dziełem ich samych, a stary świat zginąć miał pod ciosami przyszłej rewolucji, jak głosił przyjęty w 1891 roku Program Erfurcki, napisany wspólnie przez Kautsky’ego i Bernsteina, będący przez długie lata wzorem, na którym opierały się programy

6 F. Walter, *SPD*, s. 15–16.

7 Tamże, s. 19.

większości europejskich partii socjalistycznych⁸. W związku z tym jednak, że na rewolucję się na razie nie zanosilo, a „obiektywne” przesłanki socjalizmu wciąż jeszcze nie były ukształtowane, niemieccy socjaldemokraci zabrali się do budowy „alternatywnego społeczeństwa” w łonie kapitalizmu. Na przełomie wieków Niemcy zaczęły pokrywać się gęstą siecią robotniczych klubów, towarzystw śpiewaczych, sportowych i turystycznych, spółdzielni, kół i grup oświatowych, amatorskich teatrów, redakcji socjalistycznych gazet itd. Całe to „alternatywne społeczeństwo” opierało się materialnie przede wszystkim o rosnące w szybkim tempie związki zawodowe, a jego polityczną nadbudową była zbliżająca się do miliona członków SPD.

Istnienie tego imponującego świata autonomicznej robotniczej kultury nie musiało jednak wcale oznaczać zbliżania się ku socjalizmowi. Dawał on poczucie niezależności, stabilności i pewnej wygody, odsuwając jednocześnie rewolucyjne plany na daleką przyszłość. Jak pisze Walter, socjaldemokraci „[z]budowali sobie własną ojczyznę, uczynili swą kulturalną i społeczną niszę zdatną do mieszkania. I nie wystawili tego wszystkiego na nieobliczalne ryzyko rewolucji”⁹. Na przełomie wieków coraz wyraźniej widać było – konstytutywne dla socjalizmu demokratycznego w całej Europie – pęknięcie pomiędzy szczerą wiarą w zwycięską rewolucję i radykalną transformację społeczeństwa a codzienną praktyką, obliczoną na poprawę położenia robotników, demokratyzację systemu politycznego i uzyskanie możliwie dobrego wyniku w najbliższych wyborach. Zwornikiem, który zdawał się łączyć teorię i praktykę, był deterministycznie odczytywany marksizm *a la* Kautsky, wiążący tryumf socjalizmu z „obiektywnymi” prawami rozwoju społecznego, jednocześnie jednak usprawiedliwiający bierność socjaldemokracji. SPD była wówczas, jak twierdzi Walter, „kolosem w stanie oczekiwania”.

Pasywna taktyka europejskiej socjaldemokracji kontestowana była przez dekady z różnych pozycji. W SPD przełomu wieków najpoważniejszymi jej krytykami były postaci o krańcowo różnym temperamencie – Eduard Bernstein i Róża Luksemburg¹⁰. Ojciec rewizjonizmu pragnął, aby SPD wyszła z izolacji i, w porozumieniu z środowiskami liberalnymi, podjęła próbę reformy systemu politycznego Cesarstwa. Projekt „ewolucyjnego socjalizmu”¹¹ Bernsteina opierał się na postula-

Istnienie tego imponującego świata autonomicznej robotniczej kultury nie musiało jednak wcale oznaczać zbliżania się ku socjalizmowi. Dawał on poczucie niezależności, stabilności i pewnej wygody, odsuwając jednocześnie rewolucyjne plany na daleką przyszłość

8 M. Waldenberg, *Wzlot i upadek Karola Kautsky'ego: Studium z historii myśli społecznej i politycznej*, t. 1, Kraków 1972, s. 87–100.

9 F. Walter, *SPD*, s. 23.

10 Zob. P. Nettle, *The German Social Democratic Party 1890–1914 as a Political Model*, „Past and Present”, 1965, no. 30.

11 Drobiazgową analizę koncepcji „ewolucyjnego socjalizmu” przeprowadza

tach odrzucenia przez SPD klasowego ekskluzywizmu, przekształcenia się w partię „ludową” i zdecydowanego zaangażowania się w istniejący system w celu jego stopniowej transformacji „od środka”. Socjalistyczny „cel” z tej perspektywy stawał się mało istotny. Róża Luksemburg z kolei, pozostając pod wrażeniem rosyjskiej rewolucji z 1905 roku, postulowała przejście przez SPD do ofensywnej taktyki, odrzucając zarówno samoizolację, jak i plan Bernsteina. Zamiast tego, nawoływała do zniszczenia albo chociaż mocnego nadwerżenia istniejącego systemu za pomocą nowej broni, jaką był strajk masowy¹². Podobne poglądy głosili wówczas również inni teoretycy wyłaniającej się powoli z europejskiego ruchu socjalistycznego rewolucyjnej lewicy.

„Obroncy ojczyzny”

Wszystko to jednak były tylko spory teoretyków, socjaldemokracją natomiast rządili w przededniu wojny partyjni funkcjonariusze i związkowi biurokraci. To właśnie za ich sprawą socjaldemokratyczna frakcja parlamentarna poparła 4 sierpnia 1914 roku przyznanie rządowi kredytów wojennych. Miejsce proletariackiego internacjonalizmu i antymilitaryzmu – będących dotychczas oficjalnym stanowiskiem Międzynarodówki – zajęła idea „pokoju społecznego” i hasła walki z „półlazjatyckimi, przepitymi wódką hordami kozackimi”¹³, gotującymi się rzekomo do podbicia „cywilizowanej” Europy. „Wielkie aspiracje moralne – pisze gorzko Walter – mowa o przekraczającej podziały narodowe solidarności i uniwersalizmie, nacisk na wspólnotę klasy robotniczej – to wszystko wydało się puste i w jednej chwili stało się niewiarygodne”.

Oprócz uwodzącej siły nacjonalizmu, która dała o sobie wówczas znać we wszystkich zaangażowanych w wojnę państwach, na tę brzemienneą w skutki decyzję przywódców SPD wpłynęło jeszcze pragnienie zachowania budowanej z mozołem potężnej organizacji. Co więcej, przywódcy związkowi doskonale zdawali sobie sprawę, że w warunkach wojny dysponują potężną kartą przetargową i postanowili ją wykorzystać, lecz nie w celu sparaliżowania niemieckiej maszyny wojennej, ale po to, aby zająć pozycję równorzędnego partnera dla rządu i przemysłowców, poszerzającego swoje przywileje i uprawnienia za cenę gwarancji stabilności produkcji.

Manfred B. Steger, zob. tegoż, *The Quest for Evolutionary Socialism: Eduard Bernstein and Social Democracy*, Cambridge 2006 (zwłaszcza strony 120–150).

12 R. Luksemburg, *Strajk masowy, partia i związki zawodowe*, w: R. Luksemburg, *O rewolucji: Rosja 1905, 1917*, wybór P. Wielgosz, Warszawa 2008.

13 F. Walter, *SPD*, s. 43.

Im dłużej jednak trwała wojna, tym bardziej oczywiste stawało się, że stawką nie jest „obrona ojczyzny”, lecz podbój, a dla robotników przewidziano nie rolę „partnerów”, lecz raczej frontowego mięsa armatniego albo coraz mocniej wyzyskiwanej i coraz bardziej głodującej siły robotczej. Na fali rozczarowania powstała w 1917 roku Niezależna Socjaldemokratyczna Partia Niemiec (USPD), która bardzo szybko z partii pacyfistycznie nastawionych inteligentów i radykalnych marksistowskich intelektualistów przerodziła się w masową partię robotniczą, stanowiącą uosobienie antywojennego protestu, rekrutującą swoją bazę członkowską przede wszystkim spośród młodych, dotychczas często niezrzeszonych robotników, którzy gwałtownie zradykalizowali się podczas wojny i z większą chęcią słuchali o radach robotniczych i dyktaturze proletariatu, niż o organizacji, powszechnym prawie wyborczym i błogosławieństwach demokracji¹⁴.

Rewolucja na raty, czyli dramat międzywojennego socjalizmu

Kłęska wojenna Niemiec i upadek monarchii wyniosły do władzy „większościową” SPD, która jednak stała się zakładnikiem własnej reformistycznej taktyki, dawnej, kajzerowskiej biurokracji i konserwatywno-mieszczańskiej „milczącej większości”. „Niezależni” zaś mieli w tym czasie problem ze zdefiniowaniem własnej tożsamości – z jednej strony chcieli pozostać wierni rewolucyjnym ideałom marksizmu, z drugiej zaś krytykowali radykalizm komunistów i obawiali się rewolucyjnej przemocy. Ostatecznie próba znalezienia „trzeciej drogi” zakończyła się niepowodzeniem, a wstrząsana kolejnymi rozłamami USPD w 1923 roku połączyła się w jednolitą partię z SPD, przy czym warto pamiętać, że jeszcze wcześniej znaczna część członków tej partii przeszła do obozu komunistów.

Fakt, że to właśnie SPD była partią założycielską Republiki Weimarskiej, był, jak pisze Walter, „wielkim historycznym nieszczęściem”¹⁵. Socjaldemokracja, która czerpała dotychczas swą siłę z obietnicy radykalnej transformacji społeczeństwa, stała się paradoksalnie partią „konserwatywną”, głównym stróżem nowego porządku¹⁶, który przecież bardzo daleki był od socjalistycznego ideału, którym przez lata się karmiono. Kolejny raz dało o sobie znać dramatyczne pęknięcie, na jakim ufundowany był cały projekt demokratycznego socjalizmu – na-

Kolejny raz dało o sobie znać dramatyczne pęknięcie, na jakim ufundowany był cały projekt demokratycznego socjalizmu – napędzany z jednej strony utopijnym pragnieniem świata sprawiedliwego i wolnego od wyzysku, z drugiej jednak pragmatyczny i świadom własnych ograniczeń; radykalnie negujący istniejący porządek, a zarazem pragnący go naprawiać i doskonalić

14 Tamże, s. 47.

15 Tamże, s. 51.

16 W.H. Maehl, *The German Socialist Party: Champion of the First Republic 1918–1933*, Philadelphia 1986, s. 80.

pędzany z jednej strony utopijnym pragnieniem świata sprawiedliwego i wolnego od wyzysku, z drugiej jednak pragmatyczny i świadom własnych ograniczeń; radykalnie negujący istniejący porządek, a zarazem pragnący go naprawiać i doskonalić.

W okresie międzywojennym przez moment wydawało się jednak, że problem ten udało się rozwiązać. Demokracja polityczna, teoretycznie gwarantująca sprawowanie władzy w imieniu większości społeczeństwa, w połączeniu z tezą o historycznej tendencji sprzyjającej uświadomieniu wyzyskiwanych, dawały nadzieję, że wkrótce socjaldemokracja w sposób pokojowy obejmie pełnię władzy i uczyni państwo narzędnem, za pomocą którego stopniowo dokonywać się będą socjalistyczne przekształcenia. Karl Kautsky, który wziął wówczas na siebie ciężar teoretycznego uzasadnienia takiego stanowiska, pisał, powołując się na Marksa i Engelsa, że „najważniejszym zadaniem klasy robotniczej po wywalczeniu republiki demokratycznej jest zagarnięcie w niej władzy państwowej jako narzędzia ekonomicznego wyzwolenia proletariatu”¹⁷.

Dostrzegając dramatyzm sytuacji, w jakiej znalazła się SPD w okresie międzywojennym, Walter pisze:

Można wprawdzie wyobrazić sobie, patrząc z dystansu, bardziej pragmatyczną i zdolną do rządzenia partię socjaldemokratyczną na weimarskie czasy, jednak taka partia w okresie kryzysów Republiki najprawdopodobniej bardzo źle radziłaby sobie w wyborach; rozpadłaby się jeszcze przed rokiem 1933 w sytuacji, gdyby zabrakło jej utopijnego naddatku i subkulturowej pasji jej bazy, które pozwalały przetrwać trudne czasy¹⁸.

Na tym właśnie polegała tragedia całego międzywojennego ruchu socjalistycznego, tragedia, której źródeł można byłoby chyba upatrywać po części w przegranej rewolucji lat 1918–1919.

Momentem, w którym zdawało się przez chwilę, że ta największa słabość międzywojennej lewicy europejskiej została przełamana, był bez wątpienia, pełen entuzjazmu i nadziei, okres „frontów ludowych”. Po tym, jak w 1933 roku władzę objęli naziści – paradoksalnie dokładnie tak, jak przewidywał program socjalistów, czyli poprzez podporządkowanie swoim celom instytucji państwowych w sposób demokratyczny i legalny – niemieckim socjaldemokratom przypadła jednak już tylko rola widzów. Partia została zdelegalizowana, a tysiące jej

17 K. Kautsky, *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, przeł. K. Błęszyński, t. 2, cz. 1, Warszawa 1963, s. 92–93.

18 F. Walter, *SPD*, s. 60.

członków podlegało represjom. Jakakolwiek poważniejsza działalność konspiracyjna w hitlerowskiej Rzeszy była niemożliwa, a socjalistyczna emigracja niemiecka koncentrowała się – bo cóż jej innego pozostało – na publicystyce, utrzymywaniu kontaktu z krajem i analizie popełnionych błędów. Przymiotnik „rewolucyjny”, jak pisze Walter, stał się odąd ulubionym słowem socjaldemokratycznych emigrantów. Tak przypominała o sobie ta druga, radykalna, bojowa i rewolucyjna dusza socjalizmu. Praktyczne skutki tej reorientacji mogły być jednak, w tych okolicznościach, bardzo ograniczone.

Czas wyborów

Upadek Hitlera i III Rzeszy oznaczał odbudowę masowej partii i powrót z emigracji tych spośród dawnych liderów, którym udało się przeżyć. Jednocześnie jednak socjaldemokraci musieli się zmierzyć z nowymi wyzwaniem. Początkowo, nieco paradoksalnie, zdawać się mogło, że w lepszej sytuacji są ci ze wschodniej, radzieckiej strefy okupacyjnej, mogli oni bowiem wierzyć, że nadszedł historyczny moment, w którym radykalne przemiany, o których myśleli od 1933 roku, będą mogły się wreszcie dokonać. Sprzyjać temu miała likwidacja tak tragicznego dwanaście lat wcześniej rozbitcia ruchu robotniczego na dwa zwalczające się nurty. Dążenie do zjednoczenia komunistów i socjalistów było początkowo niezwykle silne, a nadzieje z tym związane bardzo duże. Im dłużej jednak trwała radziecka okupacja, tym mniejszy był entuzjazm sporej części socjalistów wobec perspektyw zjednoczenia. Uruchomionego procesu, mocno wspieranego przez komunistów, nie dało się już jednak powstrzymać. Powstała w 1946 roku SED, która z miesiąca na miesiąc podlegała stopniowej „stalinizacji”, pękać zaczęły dawne więzi środowiskowe, a część spośród zawiedzionych socjaldemokratów wybierała bierność i odsuwała się od polityki. Inni, a było ich niemało, akceptowali i wspierali nowy ład, uważając, że nawet niedoskonały i nieco koślawy „realny socjalizm” jest lepszy od politycznej impotencji dawnej SPD¹⁹.

W zachodnich Niemczech dylemat wpisany w naturę demokratycznego socjalizmu rozwiązano w odwrotny sposób. Program uchwalony na zjeździe SPD w Bad Godesberg w 1959 roku był aktem kapitulacji przed systemem kapitalistycznym i rezygnacją z rewolucyjnych marzeń. Nim to jednak nastąpiło, SPD długo szukała swojego miejsca

19 Tamże, s. 99–100.

w Republice Federalnej. Odbudowano dawne struktury organizacyjne, przystąpiono do odtwarzania dawnych środowiskowych więzi, a w komitetach partyjnych i zarządach związków znaczną część miejsc zajęli „wypróbowani funkcjonariusze z lat dwudziestych”. „Było tak – pisze Walter – jak gdyby czas się zatrzymał”²⁰. I tak jak wcześniej, SPD była apatyczna i bierna; podczas gdy na partyjnych zebraniach powtarzano hasła i postulaty łudząco podobne do tych z lat dwudziestych i trzydziestych, Republiką rządziła Adenauerowska CDU. Kolejne wyborcze porażki rodziły frustrację, i to właśnie z niej wyrósł najpierw program godesberski i pragmatyzm socjaldemokratów, a w konsekwencji później również idea partii „nowego środka”.

Dokonującą się w kolejnych powojennych dekadach zmianę oblicza SPD Walter tłumaczy również postępującą mediatyzacją polityki, indywidualizacją i konsumpcyjnym stylem życia pokoleń powojennych, a także powolnym kurczeniem się szeregów przemysłowej klasy robotniczej, stanowiącej tradycyjnie bazę społeczną socjaldemokracji. Początkowo jednak wydawać się mogło, że transformacja SPD w nowoczesną *catch-all party* zakończy się wielkim sukcesem. Z jednej strony bowiem, od połowy lat sześćdziesiątych SPD dumna mogła być ze swej politycznej skuteczności, a z drugiej, przynajmniej w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych, ze zdolności do rozbudzania społecznego entuzjazmu i nadziei na zmiany. Jednak gdy charyzmatycznego Brandta zastąpił pragmatyczny do bólu Schmidt, dawny entuzjazm uleciał, a po rozbudzonych nadziejach przyszyły rozczarowania. Lata osiemdziesiąte i początek dziewięćdziesiątych upłynęły pod znakiem poszukiwania nowej formuły programowej i nowego przywódcy. To, jak szybko w tym czasie kręciła się karuzela liderów, w sposób najbardziej wymowny pokazuje kryzys, w jakim znalazła się SPD. Z jednej strony próbowano ratować resztki wpływów w środowiskach robotniczych i wśród gorzej sytuowanych grup, z drugiej zaś nie chcieli socjaldemokraci zrażać do siebie tzw. klasy średniej, czyli pracowników sektora usług, drobnych przedsiębiorców, kadr zarządzających niższego szczebla itd. Wiedzieli bowiem, że bez poparcia tego „środka” wyborcza wygrana nie będzie możliwa.

Wyjście z impasu przyniosła kampania wyborcza z 1998 roku. Socjaldemokraci pokazali wówczas elektoratowi obydwa oblicza jednocześnie – Gerhard Schröder symbolizował pragmatyzm, gotowość dostosowania się do nowego ducha kapitalizmu i sprawne zarządzanie, Oskar Lafontaine zaś uosabiał miał wrażliwość społeczną i stabilizację

20 Tamże, s. 102.

gwarantowaną przez państwo dobrobytu. W połączeniu z kunsztownie opracowaną strategią marketingową przyniosło to spektakularny wyborczy tryumf²¹, lecz dziś już widać wyraźnie, że była to tylko ucieczka do przodu. Odpowiedzi na pytania, komu i po co jest wciąż potrzebna socjaldemokracja – pytania, którym kończy również swą książkę Walter – wciąż nie udzielono. Chyba, że za taką odpowiedź uznać szybką przesiadkę Schrödera z miejsca przy kanclerskim biurku na wygodny fotel członka rady nadzorczej konsorcjum Nord Stream...

Socjaldemokracja jako utopia konserwatywna

Proponowana przez Waltera „biografia” SPD jest książką niesłychanie wciągającą. Napisana w świetnym stylu (słowa uznania należą się tłumaczowi, Michałowi Sutowskiemu), skupiona na tym, co ważne, a pomijająca wątki mniej istotne (jakże rzadkie to pośród historyków!) i wpisująca dzieje niemieckiej socjaldemokracji w kontekst szerszych przemian społecznych, książka Waltera stanowi najlepszy dowód na to, że historia partii politycznej niekoniecznie musi kojarzyć się z nudnym przyczynkarstwem. Każdy, kto interesuje się dziejami polskich ruchów lewicowych, po lekturze książki Waltera poczuje pewnie zazdrość, że w naszej historiografii nie możemy wciąż pochwalić się zbyt wieloma podobnymi pracami, które łączyłyby wciągający styl narracji z przenikliwością analizy i błyskotliwością w warstwie interpretacyjnej.

„Biografia” SPD pozostawia jednak pewien niedosyt. Walter cofa się przed jakąkolwiek jednoznaczną oceną stu pięćdziesięcioletniej historii partii. Stroni od stanowczych sądów – w chwilach, gdy zdaje się podejmować takie próby, natychmiast przytacza argumenty mogące przemawiać za zgoła przeciwną interpretacją, za każdym razem próbuje raczej referować zróżnicowane oceny obecne w historiografii, niż opowiedzieć się po którejś ze stron sporu. Jednak za proponowaną przez niego opowieścią o pomyłkach i słabościach socjaldemokracji oraz jej liderów zdaje się mimo wszystko kryć niewyartykułowana wprost – wizja wytęsknionej partii socjaldemokratycznej, która z jednej strony byłaby pragmatyczna, nie cofała się przed współudziałem we władzy i potrafiła zdobyć zaufanie tzw. klasy średniej, z drugiej zaś posiadającej silną bazę społeczną, wyraźne kontury ideowe i konsekwentnie reprezentującej interesy najsłabszych. Słowem, takiej SPD, która jednocześnie byłaby zakorzeniona społecznie jak za czasów Bebla, dawałaby

21 Tamże, s. 192–197.

nadzieję zmiany jak za czasów Brandta, i zachowywałyby programową elastyczność jak w czasach Schrödera. Czy to jednak możliwe?

Daje tutaj o sobie chyba znać nostalgia za silną socjaldemokracją, wciąż jeszcze wyraźnie odczuwalna we współczesnej lewicy²². Żywe jest przekonanie, że jakiś kolejny „zwrot na lewo”, przypomnienie sobie o dawnych bojowych tradycjach albo wreszcie bohaterska obrona okopów świętej Trójcy zachodniego państwa dobrobytu przed neoliberalną ofensywą spowoduje „odrodzenie” socjaldemokracji i... świat będzie taki, jak dawniej, a rozsądny człowiek będzie miał znów na kogo zagłosować. Coraz trudniej jednak oprzeć się wrażeniu, że jest to myślenie w gruncie rzeczy konserwatywne, żywiące się nadzieją, że uda się zastrzymać, a może nawet cofnąć koła historii.

Socjaldemokrację traktować należałoby chyba – pozostając w zgodzie z fundamentalnymi zasadami myślenia marksistowskiego – jako fenomen historyczny, ruch, który mógł się zrodzić w pewnych określonych warunkach i który prędzej czy później zniknie albo ulegnie marginalizacji. Socjaldemokracja świetnie radziła sobie w warunkach zinstytucjonalizowanego konfliktu klasowego w kapitalizmie przemysłowym. Lista jej sukcesów (współdzielonych często z innymi ruchami) jest długa – począwszy od powszechnego prawa wyborczego, poprzez prawa pracownicze i demokratyzację stosunków społecznych, a na instytucjach państwa dobrobytu skończywszy. Nie jest jednak winą przypadku, „zdrady” przywódców czy tylko przygodnych błędów, że wraz ze schyłkiem kapitalizmu przemysłowego podupadać zaczęła również socjaldemokracja, a jej liderzy podejmować zaczęli coraz bardziej desperackie, nieskoordynowane i wewnętrznie sprzeczne próby ratowania tonącego okrętu. A skoro tak, to czy socjaldemokratyczny projekt, który pierwotnie miał być „rewolucją od środka”, a ostatecznie zmienił się w narzędzie sprzyjające utrzymywaniu emancypacyjnych dążeń w granicach zakreślonych przez porządek kapitalistyczny, nie powinien zostać wreszcie bez żalu pożegnany, jako przeszkoda blokująca wszelkie próby pomyślenia świata „po kapitalizmie”?

Warto zwrócić uwagę, że zasygnalizowane już wcześniej wewnętrzne pęknięcie, charakterystyczne dla projektu socjalizmu demokratycznego, było zarazem źródłem jego słabości (bierność i skłonność do izolacji, które dawnej SPD zarzuca Walter), jak i jego siły. Socjaldemokracja przez dekady, w imię marzenia o lepszym i radykalnie innym świecie, konsekwentnie starała się ulepszać ten istniejący. Dialektyka reformy

22 Zob. *Socjaldemokracja? Tak! Ale jaka?: Z Sheri Berman rozmawia Michał Sutowski*, „Krytyka Polityczna” 2013, nr 33.

Daje tutaj o sobie chyba znać nostalgia za silną socjaldemokracją, wciąż jeszcze wyraźnie odczuwalna we współczesnej lewicy. Żywe jest przekonanie, że jakiś kolejny „zwrot na lewo”, przypomnienie sobie o dawnych bojowych tradycjach albo wreszcie bohaterska obrona okopów świętej Trójcy zachodniego państwa dobrobytu przed neoliberalną ofensywą spowoduje „odrodzenie” socjaldemokracji, a rozsądny człowiek będzie miał znów na kogo zagłosować

i rewolucji, czy też może – ujmując rzecz dokładniej – reform i groźby rewolucji, przez lata napędzała socjaldemokratyczny projekt. Jednak gdy socjaldemokracja przestała „straszyć”, a marzenie o świecie wolnym od wyzysku i sprawiedliwym uznano za wstydliwą pozostałość po młodzieńczej naiwności, zniknęło również to wewnętrzne napięcie, a paliwo, dzięki któremu socjaldemokracja poruszała się naprzód, zaczęło się wyczerpywać.

Oczywiście, deradykalizacja socjaldemokracji i utrata emancypacyjnego potencjału tkwiącego w tym ruchu, nie była wcale od początku zdeterminowana. Nie jest to też konsekwencja jednostkowych błędnych decyzji, jak zdają się przypuszczać niektórzy naiwni krytycy jej współczesnej postaci. Jest to natomiast rezultat – co potwierdza również pośrednio książka Waltera – szeregu mocno uwarunkowanych strukturalnie²³, wyborów.

Już w 1894 roku zaniepokojony Engels, dostrzegając ten problem, pisał do Lafargue’a: „Jest nieszczęściem wszystkich partii skrajnych, gdy zbliża się dla nich czas, aby stały się „realne”. [...] Nasza partia nie może przekroczyć pod tym względem pewnej granicy, tak, aby nie zdradziła samej siebie. Wydaje mi się, że zarówno we Francji, jak i w Niemczech, dotarliśmy już do tego punktu”²⁴. Z czasem socjaldemokraci, skądinąd w dobrej wierze i zgodnie z wyzwaniem walki klasowej w kapitalizmie przemysłowym, koncentrować zaczęli swoją uwagę na budowie silnej, sprawnej i hierarchicznej organizacji, ich retorykę coraz mocniej przenikać zaczął progresywizm, a historię postrzegać zaczęli w mocno ewolucjonistycznej perspektywie. To jednak perspektywa ludzi, którym się nie spieszy. Tych, którzy mają czas. Dzisiaj, w obliczu głębokiego kryzysu kapitalizmu, tego czasu nie mamy już jednak zbyt wiele.

A skoro tak, to czy socjaldemokratyczny projekt, który pierwotnie miał być „rewolucją od środka”, a ostatecznie zmienił się w narzędzie sprzyjające utrzymywaniu emancypacyjnych dążeń w granicach zakreślonych przez porządek kapitalistyczny, nie powinien zostać wreszcie bez żalu pożegnany, jako przeszkoda blokująca wszelkie próby pomyślenia świata „po kapitalizmie”?

23 Zob. A. Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge 1986.

24 Cyt. za J. Polasky, *The Democratic Socialism of Emile Vandervelde: Between Reform and Revolution*, Oxford 1995, s. 22 (fragmentu tego nie odnaleziono w polskim wydaniu *Dzieł* Marksa i Engelsa).

KAMIL PISKAŁA – doktorant w Katedrze Najnowszej Historii Polski UŁ. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół historii polskiej lewicy XIX i XX wieku, symbolicznych aspektów funkcjonowania ruchu robotniczego, a także tradycji środkowoeuropejskiego marksizmu. Ponadto zajmuje się dziejami polskiej międzywojennej myśli politycznej, teoriami rewolucji oraz peryferyjnymi dyskursami modernizacyjnymi pierwszej połowy XX stulecia. Młodość spędza zgarbiony nad zakurzonymi papierami w archiwum albo starymi książkami w bibliotecznych czytelniach. Związany z łódzkim klubem „Krytyki Politycznej”, w „Praktyce Teoretycznej” redaktor tematyczny w zakresie nauk historycznych.

Dane adresowe autora:

Kamil Piskala

Katedra Historii Polski Najnowszej UŁ

ul. Kamińskiego 27a, 90-219 Łódź

e-mail: kamil.piskala@gmail.com

Cytowanie:

K. Piskala, Dwie dusze socjaldemokracji, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/13.Piskala.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

BARTOSZ ŚLOSARSKI

Czerwony horyzont marzeń

Zastanawiać się nad tym, czy poza kapitalizmem istnieje życie ludzkie i jak wyglądałby alternatywny model społeczeństwa, to ryzykować, że wyląduje się na stoku utopijnych spekulacji, abstrahujących od niepewnego przebiegu walk klasowych i niewiadomych układów sił politycznych¹.

Powyższy cytat z książki Daniela Bensaida powinien być przestrogą dla każdego zaangażowanego badacza, który chciałby określić potencjalne źródła postkapitalistycznego porządku społecznego. Jak pokazuje przykład książki *The Communist Horizon* Jodi Dean, cienka jest granica między praktykowaniem utopistyki a kreowaniem utopijnych perspektyw. Łatwo można tą granicę przekroczyć, gubiąc z widoku tytułowy horyzont komunistyczny.

Jodi Dean w swojej książce próbuje nakreślić dynamikę i przyszłość ruchu protestu, który rozwinął się jako odpowiedź na kryzys w ramach kapitalistycznego systemu-świata. Pozostaje przy tym krytyczna wobec najpopularniejszego elementu tego ruchu, jakim było Occupy Wall Street². Dla Dean głównym ograniczeniem skuteczności okupujących jest

1 D. Bensaid, *Wywłaszczeni: Marks, własność i komunizm*, tłum. Z.M. Kowalewski, Warszawa 2010, s. 109.

2 Niestety w książce nie zostało jasno określone, co autorka rozumie przez Occupy Wall Street – czy chodzi o ruch społeczny w Stanach Zjednoczonych, oku-

brak ustrukturyzowania działań w formie partii politycznej. Będąc wierną uczennicą Slavoję Žižka, uznaje, że „polityka bez partii to nie polityka”³. Jej zdaniem tylko zorganizowany w ten sposób podmiot ma potencjał rewolucyjny, tylko w taki sposób ten podmiot może podążać ku horyzontowi komunistycznemu.

|

To kluczowe dla książki stwierdzenie poprzedza wieloaspektowa redefinicja idei komunizmu, oczyszczona z przesądów, jakimi zwykle się obsadza przymiotnik „komunistyczny”.

Celem książki jest rehabilitacja pojęcia „komunizmu”, które zdaniem Dean zastępowane jest współcześnie postkapitalistycznymi eufemizmami. Wynika to przede wszystkim ze zwycięstwa neokonserwatywnej narracji na temat historii Związku Radzieckiego oraz, co gorsza, jej akceptacji przez środowiska lewicowe. „Utrata z widzenia horyzontu komunistycznego”, twierdzi autorka, przyczynia się do politycznej słabości lewicy⁴. Główny problem recenzowanej książki polega jednak na tym, że alternatywna narracja Dean nie jest jakościowo inna od jednostronnej opowieści prawicy o bloku państw socjalistycznych.

Autorka *The Communist Horizon* sądzi, iż antagonizm na poziomie polityki międzynarodowej między USA a ZSRR miał charakter pozorny. Pomimo iż oba supermocarstwa były w istocie elementami jednego systemu globalnego, to zostały przeciwstawione sobie symbolicznie. Kreowanie ciągłego zagrożenia wojną atomową pomogło w kształtowaniu zimnowojennych tożsamości oraz podporządkowało ludzi państwowym aparatom bezpieczeństwa po obu stronach Żelaznej Kurtyny⁵.

Jednakże Dean twierdzi, iż na poziomie polityki społecznej istniały znaczące różnice między dwoma antagonistami, zaś ZSRR stanowił dla USA czynnik motywujący do egalitaryzacji amerykańskiego społeczeństwa. Jej zdaniem wprowadzenie zabezpieczeń socjalnych w Stanach w ciągu dwudziestego wieku wynikało z tego, że kraj ten pod względem populacji wypadł zdecydowanie nieegalitarnie w porównaniu do „Kraju Rad”. Amerykańska filozofka cytuje dysydenta, który opisuje ZSRR jako państwo z wszelkimi bytowymi i socjalnymi zabez-

pacje w całym zachodnim świecie, czy o grupę protestujących w Parku Zuccotti. Wnioskuje, iż chodzi o to ostatnie.

3 J. Dean, *The Communist Horizon*, New York 2012, s. 19.

4 Tamże, s. 3-6.

5 Tamże, s. 24.

pieczeniami⁶. Cytat ten służy jej do zbudowania opisowej alternatywy na temat Związku Sowieckiego, którą przeciwstawiła mainstreamowej narracji o dyktaturze oraz braku wolności obywatelskich. Takowa perspektywa jest jednak ograniczona w dwóch istotnych aspektach.

Pierwszy z nich sprowadza się do konstruowania opowieści o realnym kapitalizmie w opozycji do dwudziestowiecznych państw socjalistycznych⁷, co *de facto* uwłacza wiedzy i inteligencji czytelników z Europy Środkowo-Wschodniej. Autorka nie problematyzuje kwestii tego, iż państwa typu leninowskiego były przede wszystkim środkami modernizacji peryferyjnej, a nie realizacją utopii komunistycznej rodem z *Manifestu*. Projekty modernizacyjne z jednej strony przyniosły np. populacjom środkowoeuropejskim awans społeczny, dzięki procesom urbanizacji, industrializacji, budowy silnego sektora publicznego, który był zdolny do koordynacji procesów społeczno-gospodarczych⁸. Z drugiej strony należy jednak pamiętać, że nadal był to pewien wariant kapitalizmu⁹, w ramach którego posiadaczem środków produkcji była centralna biurokracja polityczna¹⁰. System biurokratyczny niósł ze sobą wyzysk, który co do istoty nie był odmienny od zachodnio-kapitalistycznego¹¹ – robotnikowi nadal odbierano produkt dodatkowy przemocą, wykorzystując go w celach, które są mu obce i wrogie¹².

Drugim ograniczającym aspektem jest jednostronna narracja na temat przemian w USA, wedle której to kapitał czyni ustępstwa wobec klasy robotniczej ze względu na zagrożenie Związku Radzieckiego. Podstawową przyczyną wprowadzenia opieki społecznej i praw obywatelskich było bowiem wedle Dean pragnienie nieodstawiania od prospołecznych rozwiązań ZSRR. Tego typu opis wyklucza oraz umniejsza rolę walk robotników, chcących kształtować warunki własnej egzystencji¹³. Społeczne reformy w dwudziestowiecznych Stanach Zjednoczonych były bezpośrednio efektem wewnętrznych walk robotniczych i lęku przed obaleniem władzy kapitału, zaś strach administracji ame-

6 Tamże, s. 30.

7 Tamże, s. 34.

8 J. Majmurek, *PRL jako projekt modernizacji peryferyjnej*, w: *PRL bez uprzedzeń*, red. J. Majmurek, P. Szumlewicz, Warszawa 2010, s. 75.

9 J. Sowa, *Ciesz się, późny unuku! Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*, Kraków 2008, s. 368.

10 J. Kuroń, K. Modzelewski, *List otwarty do partii*, w: J. Kuroń, *Dojrzewanie. Pisma polityczne 1964–1968*, red. S. Liszka, M. Sutowski, Warszawa 2009, s. 13.

11 A. Pannekoek, *Workers' Councils*, Oakland 2003, s. 17.

12 J. Kuroń, K. Modzelewski, *List otwarty do partii*, s. 73.

13 M.A. Lebowitz, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Basingstoke 2003, s. VIII.

Teza głosząca, że wzorowanie się na nowoczesnych projektach modernizacyjnych może pomóc we współczesnej realizacji idei komunistycznych jest trudna do zaakceptowania. Jej przyjęcie nijak nie *przybliży* lewicy do aktualizacji pojęcia komunizmu, jak również do narracyjnego zwycięstwa nad neokonserwatywnym opisem historii dwudziestego wieku.

rykańskiej przed sowiecką alternatywą pełnił zaledwie rolę uzupełniającą i wspomagającą wobec oporu robotniczego. Fordyzm, który współcześnie kojarzy się z zabezpieczeniami socjalnymi i uzwiązkowieniem, w swojej pierwszej fazie był autorytarnym systemem produkcji, w ramach którego robotnicy nie mogli kolektywnie negocjować warunków pracy. Na porządku dziennym były w nim zastraszanie i bezpośrednia przemoc wobec pracujących¹⁴. Do założenia związku zawodowego w fabryce Forda dochodzi dopiero w 1941 roku¹⁵ po długoletnim cyklu walk między kapitałem a pracą¹⁶.

Teza głosząca, że wzorowanie się na nowoczesnych projektach modernizacyjnych może pomóc we współczesnej realizacji idei komunistycznych jest trudna do zaakceptowania. Jej przyjęcie nijak nie *przybliży* lewicy do aktualizacji pojęcia komunizmu, jak również do narracyjnego zwycięstwa nad neokonserwatywnym opisem historii dwudziestego wieku.

II

Jodi Dean w *The Communist Horizon* nie ogranicza się do omówienia dyskursywnych walk o historię. Jest to dla niej zaledwie środek do celu, jakim jest organizacyjne uformowanie współczesnego podmiotu antykapitalistycznego.

Autorka twierdzi, iż odrzucenie idei komunizmu przez lewicę przyczynia się do słabości ruchów rewolucyjnych, ponieważ powstałej w ten sposób ideologicznej pustki nie wypełniają w żaden sposób idee demokracji i partycypacji społecznej¹⁷. To główna słabość ruchów Nowej Lewicy oraz Occupy Wall Street. Pojęcia takie jak horyzontalizm, demokracja bezpośrednia oraz autonomia nie zrywają, zdaniem Dean, z panującą ideologią, ponieważ sama nawołuje ona do partycypacji w strukturach społeczeństwa obywatelskiego oraz gloryfikowania wolności indywidualnej. Główny zarzut autorki recenzowanej książki głosi, że owa horyzontalna forma działania jest trwałym elementem współczesnego środowiska neoliberalnego¹⁸. Przykładowo taka firma jak Google odrzuca

14 F. Gambino, *Krytyka fordyzmu w wydaniu szkoły regulacjonistycznej*, w: *Pisma rewolucyjne w polityce postpolitycznej*, red. W. Bonefeld, Poznań 2012, s. 105.

15 Tamże, s. 108.

16 D. Sherry, *Occupy!: A Short History of Workers' Occupations*, London 2010, s. 72–76.

17 J. Dean, *The Communist Horizon*, s. 56–57.

18 Więcej na ten temat: J. Dean, *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*, Durham 2009.

hierarchiczną i biurokratyczną organizację przedsiębiorstwa na rzecz partycypacyjnego procesu zarządzania, spłaszczania struktur oraz uczynienia pracy bardziej elastyczną, kreatywną i interesującą¹⁹. Jednakże Google nadal pozostaje przestrzenią wyzwisku, zaś spłaszczenie struktur idzie w parze z intensyfikacją kontroli – już nie jedynie nad pracownikami najemnymi, lecz wszystkimi, którzy funkcjonują w sieciach informatycznych.

Dla amerykańskiej filozofki wniosek jest jednoznaczny: OWS swoim sposobem działania wpisuje się w krytykę biurokracji i regulacji, czyli przedmiotów neoliberalnych ataków na państwo społecznego dobrobytu²⁰. Horyzontalizm jest zatem trwałym elementem tzw. kapitalizmu komunikacyjnego, zaś ideały dostępu, włączenia i partycypacji realizują się, przybierają materialną formę w ramach globalnych sieci telekomunikacji²¹. Dean przestrzega nas równocześnie przed złudnością myślenia, iż mamy do czynienia z jakąś formą „komunizmu kapitału”: technologie informatyczne stały się wyłącznie nowym środkiem podporządkowania ludzi zasadom konkurencyjności neoliberalnego kapitalizmu oraz narzucania pracy²².

Z powyższych względów autorka *The Communist Horizon* nie znajduje w obrębie współczesnego kapitalizmu materialnych przesłanek dla walki klas, ani rozwinięcia idei komunistycznych. Odrzuca²³ dlatego m.in. postoperaistyczną koncepcję wielości Michaela Hardta i Antonio Negriego, widząc w niej naiwną opowieść o dobrodziejstwach technologii w stylu Hakima Bey'a²⁴. Ponownie w teorii Jodi Dean ujawnia się problem związany z nieumiejętnością aktualizacji idei marksistowskich, tym razem tych, które dotyczą „fizjologii walk klasowych”²⁵. Sądzę, że podejście post-operaistyczne przynosi ciekawsze efekty poznawcze, ponieważ samoorganizacja klasy robotniczej zawsze była wzorowana na podziale pracy w ramach ówczesnego sposobu produkcji²⁶. Należy zatem wnioskować, że tak jak hierarchiczny model fabryki był wzorem dla partii robotniczej, tak również horyzontalna sieć przepływów informatycznych może być podstawą dla

19 Tejże, *The Communist Horizon*, s. 125.

20 Otwarcie ta kwestia pojawia się w wywiadzie nt. książki: <http://www.counterpunch.org/2013/07/11/admitting-the-communist-desire/>

21 J. Dean, *The Communist Horizon*, s. 123.

22 Tamże, s. 124.

23 Tamże, s. 19 i 123.

24 H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, tłum. I. Bojadżijewa, J. Karłowski, Kraków 2010.

25 A. Negri, D. Muhlmann, *Luksemburgizm był naszą filozofią: z Antonio Negrim rozmawia David Muhlmann*, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 6, s. 83.

26 K. Król, *Autonomia robotnicza*, Poznań 2007, s. 67.

organizacji walki w dwudziestym pierwszym wieku²⁷. Przez odrzucenie tego schematu myślenia Dean nie dostrzegła społecznego pochodzenia współczesnego elastycznego kapitalizmu, który ma swoje źródła w walkach klasowych w obrębie *welfare states*²⁸. Ceną za zabezpieczenia społeczne i poprawę warunków pracy w dwudziestym wieku było zasklepienie w ramach organizacji parlamentarnych (partie socjaldemokratyczne, komunistyczne) oraz organizacji związkowych, które broniły partykularnych interesów danego sektora pracy. Nowe ruchy społeczne zakwestionowały porozumienie między kapitałem a zinstytucjonalizowanym ruchem robotniczym. Celem nie była emancypacja – włączenie grup wykluczonych w kapitalistyczne struktury, lecz walka przeciwko ustalonemu reżimowi pracy i czasu wolnego, które były legitymizowane przez dwie powyższe formy reprezentacji²⁹. Odpowiedzią kapitału był elastyczny model pracy oraz powołanie do życia państwa neoliberalnego, które nawet jeśli nie dokonywało jego całkowitej prywatyzacji, to wprowadziło logikę rynkową do sektora publicznego³⁰.

Wraz z nową, neoliberalną fazą walk – główną figurą stał się robotnik uspołeczniony, któremu kapitalistyczne reżimy pracy i wyzysku narzucają elastyczny, prekarny oraz mobilny sposób życia³¹. Działalność intelektualna stała się bezpośrednio produktywna, opierając się na przywłaszczeniu społecznej komunikacji³². Jakościowo zmieniło to walkę klasową³³, która przechodzi fazę eksperymentowania z nowymi formami organizacyjnymi³⁴. Nie mamy już do czynienia jedynie z proletariatem wielkoprzemysłowym, lecz z o wiele bardziej skomplikowaną strukturą – gdzie oprócz robotników znajdziemy studentów z perspektywą całościowej spłaty długu, młodzież wywodzącą się z miejskiej biedoty³⁵. Oprócz przedstawicieli tzw. *working poor* – bezrobotnych, jak również

27 M. Hardt, *Praca afektywna*, „Kultura Współczesna” 2012, nr 3.

28 H. Cleaver, *Kategorie marksistowskie, kryzys kapitału i współczesne konstytuowanie się podmiotowości społecznej*, w: *Pisma rewolucyjne w polityce postpolitycznej*, s. 51.

29 J. Bednarek, *Polityka poza formą: Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2012, s. 351–352.

30 D. Harvey, *Neoliberalizm: Historia katastrofy*, tłum. J.P. Listwan, Warszawa 2008.

31 M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita: Poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Kraków 2012, s. 144.

32 H. Cleaver, *Kategorie marksistowskie*, s. 59; P. Mason, *Skąd ten bunt?: Nowe światowe rewolucje*, tłum. M. Sutowski, wstęp E. Bendyk Warszawa 2013, s. 198–203.

33 Tamże, s. 194.

34 M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei: Ruchy społeczne w erze Internetu*, tłum. O. Siara, Warszawa 2013, s. 175.

35 P. Mason, *Skąd ten bunt?*, s. 94.

względnie większą liczbę kobiet-partycypantek, niż mężczyzn³⁶. Odrzucenie tradycyjnych form uprawiania polityki (partie i związki zawodowe) oraz niechęć wobec podporządkowania się spójnej ideologii socjalistycznej³⁷ przez tę zróżnicowaną grupę powinno skłaniać środowiska lewicowe do przeformułowania strategii rewolucyjnej.

III

Niechęć do poszukiwania materialnych przesłanek dla walki klas prowadzi wywód Dean na manowce. Amerykańska filozofka proponuje jedynie stare schematy dla nowej sytuacji społeczno-ekonomicznej – dla niej Occupy Wall Street uskuteczniłoby swoje działania, gdyby zorganizowało się w partię polityczną³⁸. Zgodnie z tą logiką zainauguowanym w 2011 roku ruchom protestu brakowało wspólnej linii działania i platformy zbliżonych poglądów, które zjednoczyłyby wielość protestujących. Ruch Occupy, przez odrzucenie możliwości zinstytucjonalizowania się w formie zhierarchizowanej partii, żąda, zdaniem Dean, „rewolucji bez rewolucji”³⁹.

Autorka poddaje krytyce także metodę konsensusu, która utrudnia „okupantom” mocne przeciwstawienie się kapitalizmowi i przejęcie kolektywnej kontroli nad wspólnymi zasobami. Inklusywność ruchu wiąże się z jego postideologicznością, oznaczając w istocie odrzucenie wprowadzających podziały ideologii⁴⁰. Dean przestrzega, by nie zachwycać się technikami działania OWS, ponieważ indywidualistyczna autonomia uniemożliwiła mu podjęcie wspólnego działania, zaś horyzontalizm przyniósł rozluźnienie organizacji (nikt za nic nie odpowiada)⁴¹. Okupacja pojmowana jest jako łatwe do zaaplikowania zasady, które mogą być i są zastosowane do elastycznego kapitalizmu. W takim ujęciu OWS nie jest miejscem produkcji politycznych podmiotowości, lecz platformą, która może zostać użyta przez kogokolwiek do czegokolwiek⁴².

Dean porusza również kwestię reprezentacji, twierdząc, że OWS jest ruchem reprezentującym 99 procent społeczeństwa amerykańskiego⁴³. Jej

Niechęć do poszukiwania materialnych przesłanek dla walki klas prowadzi wywód Dean na manowce

36 M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei*, Warszawa 2013, s. 165.

37 M. Hardt, A. Negri, *Declaration*, New York 2012, s. 8.

38 J. Dean, *The Communist Horizon*, s. 56–57.

39 W.I. Lenin, *Rewolucja u bram: Pisma Lenina z roku 1917*, wybór S. Žižek, tłum. J. Kutyla, Kraków 2007, s. 596.

40 J. Dean, *The Communist Horizon*, s. 208.

41 Tamże, s. 210.

42 Tamże, s. 222.

43 Tamże, s. 219–229.

zdaniem również w obrębie samego obozowiska Occupy mamy do czynienia z grupami reprezentacyjnymi – z liderami o wyższej pozycji społecznej, względnie bardziej aktywnymi i angażującymi się działaczami itp. Dodatkowo, Dean zarzuca burżuazyjne odchylenie wszystkim tym, którzy twierdzą, iż istnieje coś takiego jak podmiot, który może w pełni racjonalnie samostanowić o sobie i o swojej wspólnotcie. Jednostkowe podmioty nie są do końca świadome pragnień i motywów, które nimi kierują. Ktoś musi owym podmiotom wskazać niedostrzegalne przez nich pragnienie – w tym wypadku pragnienie komunizmu winno być im zaszczerpione przez reprezentacyjną partię.

Jak przystało na lananistkę, Dean pojmuje relację partii i mas niczym stosunek psychoanalityka i badanego prowadzonego przez meandry jego własnej psychiki⁴⁴. Tak jak nie sposób dokonać autoanalizy psychiki, tak proletariat nie jest w stanie spontanicznie, oddolnie dotrzeć do swojej prawdy. Musi dotrzeć do niej z zewnątrz, dzięki zawodowym rewolucjonistom⁴⁵.

Dominacja liderów o wyższej pozycji społecznej w ramach obozowiska Occupy Wall Street wiąże się w istocie z hierarchizacją i ograniczeniem roli słabszych, co w żadnym stopniu nie jest nową formą przedstawicielstwa⁴⁶, ponieważ zachowuje podstawową cechę systemu reprezentacji parlamentarnej. Jest nią wspieranie osób dominujących w ramach struktur klasowych, które posiadają lepszy dostęp do sfery publicznej z racji zakumulowanego kapitału materialnego, społecznego, kulturowego⁴⁷.

Abstrahując na moment od analizy Dean, warto wskazać również na te ograniczenia w ramach ruchu Occupy, które wynikają nie tylko z różnic kulturowych, ale przede wszystkim z tego, co nazywane jest sylogistycznym zapośredniczeniem⁴⁸. W praktyce sprowadza się to do podziałów i konfliktów w obrębie klasy robotniczej, które są generowane przez kapitał. Zjawisko to oznacza, że jeden element klasy robotniczej pośredniczy w kapitalistycznym wyzysku drugiego: mężczyźni wobec kobiet, imigranci wobec obywateli kraju⁴⁹, itd. Jaką mamy mieć pewność, że w czasie trwania realnego kapitalizmu na demokratycznym plenum nie wykluczy się głosów niżej uposażonych, Romów, czarnoskórych kobiet, itd.? U Dean problem ten się pojawia, jednak jedyne, co otrzymujemy jako odpowiedź, to afirmację wertykalnej struktury, czyli pogłębienie wykluczenia.

44 Tamże, s. 243–245.

45 J. Bednarek, *Polityka poza formą*, s. 134.

46 J. Dean, *The Communist Horizon*, s. 211.

47 J. Sowa, *Ciesz się, późny wnuku!*, s. 441.

48 H. Cleaver, *Polityczne czytanie Kapitału*, tłum. I. Czyż, Poznań 2011, s. 193.

49 Tamże, s. 194–195.

IV

Powtarzana jak mantra zasada „polityka bez partii to polityka bez polityki” prowadzi czytelnickę książki do wniosku⁵⁰, iż działania Occupy Wall Street nie są formą demokracji bezpośredniej, lecz bezsensownym „sloganowaniem”. Jeśli przyjąć założenia Badiou i Žižka o autonomii sfery polityki względem produkcji, faktycznie bezsensowne staje się uprawianie polityki w niewyznaczonych do tego miejscach. Jednakże w świetle realnej subsumcji życia pod kapitał, która sprowadza się do objęcia wszystkich stosunków społecznych relacją wyzysku, polityczna strategia powinna uwzględniać szeroki, biopolityczny teren walk klasowych⁵¹. Stanowisko Dean i jej nauczycieli jawi się w związku z powyższym jako nieuzasadnione.

Radykalna zmiana, jakiej domagają się ruchy antykapitalistyczne, zachodzi nie tylko na poziomie treści (dobra wspólnego zamiast publicznego/prywatnego), ale również formy. Podstawowe pytanie stanowi: jak ludzie mogą współpracować ze sobą i zarządzać dobrem wspólnym w ramach demokratycznego procesu podejmowania decyzji⁵²? Jodi Dean, opisując partię jako panaceum na wszystkie bolączki polityki lewicowej, nie dostrzega potencjału rewolucyjnego w materialnych warunkach współczesnego systemu społeczno-gospodarczego. Próba narzucenia psychoanalitycznego kaftana ruchom społecznym skończyłaby się źle – zwłaszcza że to sami protestujący odmawiają pójsia za radą politycznych psychoanalityków⁵³.

W moim odczuciu niechęć ta zdaje się czymś słusznym. Książka *The Communist Horizon* Jodi Dean nie uwzględnia historycznych przeformułowań w „fizjologii walki klas”. Publikacja amerykańskiej lacanistki bardziej przypomina pamflet z dziedziny fikcji politycznej, który swego czasu napisał o Stanach Zjednoczonych Lew Trocki⁵⁴, niż analizę zaangażowanej badaczki, która przybliżyła nas do określenia realistycznych możliwości organizacji walk antykapitalistycznych. I jako ahistoryczna fikcja powinna zostać potraktowana.

Publikacja amerykańskiej lacanistki bardziej przypomina pamflet z dziedziny fikcji politycznej, który swego czasu napisał o Stanach Zjednoczonych Lew Trocki, niż analizę zaangażowanej badaczki, która przybliżyła nas do określenia realistycznych możliwości organizacji walk antykapitalistycznych

50 Czemu daje wyraz w wywiadzie nt. książki: <http://www.counterpunch.org/2013/07/11/admitting-the-communist-desire/>

51 A. Negri, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: K. Marks, *Kapitał 1.1.: Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, tłum. M. Ratajczak, Warszawa 2013, s. X–XII

52 M. Hardt, A. Negri, *Declaration*, s. 39.

53 P. Mason, *Skąd ten bunt?*, s. 84–85, 254–255.

54 <http://lewica.pl/index.php?id=17856&ctytul=Kuro%F1:-My%B6l-musi-by%E6-wolna>

BARTOSZ ŚLOSARSKI – sekretarz redakcji „Praktyki Teoretycznej”, student Międzyobszarowych Studiów Humanistycznych i Społecznych UAM. Publikował m.in. w „Le Monde Diplomatique – Edycja polska” i „Bez Dogmatu”.

Dane adresowe autora:

Bartosz Ślosarski

Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych UAM

Collegium Maius

ul. Fredry 10

60-598 Poznań

e-mail: b.slosarski@gmail.com

Cytowanie: B. Ślosarski, Czerwony horyzont marzeń, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/14.Slosarski.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

KRYSTIAN SZADKOWSKI

Uniwersytet jako przestrzeń modulacji
i molekularnego oporu

Jednym z celów, jakie w swojej najnowszej książce postawił przed sobą Gerald Raunig, austriacki filozof związany z wielojęzycznym projektem transversal, jest próba konceptualnego przepracowania metafor związanych z produkcją wiedzy i kultury w warunkach obecnego etapu rozwoju kapitalizmu. Pierwszą z nich jest „fabryka”, omawiana w kontekście współczesnych transformacji uniwersytetu, drugą „przemysł” odniesiony do hegemonii przemysłów kulturalnych i kreatywnych. Koncentruje się zatem na sektorach, w których obecnie w kapitalizmie kognitywnym lokowane są procesy pomnażania wartości. Książkę należy postrzegać jako kontynuację *A Thousand Machines*¹, w której Raunig na kolejnych obszarach² usiłował opracować pojęcie-klucz – rozumianą za Felixem Guattarim maszynę – spinającą również jego rozważania z *Factories of Knowledge*.

Choć rację ma Roberto Nigro, którego nota została dołączona na okładce, że książkę Rauniga można odczytywać na przynajmniej trzech poziomach (analizy współczesnych ruchów społecznych, problematyki pracy

1 G. Raunig, *A Thousands Machines*, Los Angeles 2011.

2 Mamy tu zatem do czynienia z błyskotliwą analizą *Fragmentu o maszynach* Marksa, maszyny teatru, maszyn wojennych Deleuza i Guattariego, maszyny społecznej prekariackich protestów czy wreszcie pojawiającej się często na kartach *Factories of Knowledge* abstrakcyjnej maszyny.

i produkcji w sferze kultury i nauki, oraz radykalnej krytyki polityki reprezentacyjnej), to z racji zainteresowań badawczych w mojej krótkiej recenzji chciałbym dokonać pewnego zawężenia pola. Przeanalizuję zatem przede wszystkim sposoby ujmowania zmian zachodzących w sektorze szkolnictwa wyższego oraz konceptualizacji oporu, jaki może zrodzić się w murach instytucji uniwersytetu, które austriacki filozof kreśli przede wszystkim w pierwszej części swojej książki.

Krytyczne badania nad szkolnictwem wyższym i tendencje rozwojowe w sektorze uniwersyteckim

Interesującą mnie część propozycji Rauniga można wpisać w szerszy nurt rozważań poświęconych instytucji uniwersytetu. Podobnie jak Jeffrey Williams, określam je mianem krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym³. Badania te, wyrosłe przede wszystkim na fali krytyki dotyczącej korporatyzacji uniwersytetu czy formowania się kapitalizmu akademickiego w latach dziewięćdziesiątych, współcześnie podejmują wiele różnorodnych problemów: od proletaryzacji i prekaryzacji pracowników akademickich, przez kwestie długu i form uzwiązkowienia w epoce menadżeryzmu oraz studenckiego oporu, aż po miejsce i funkcje uniwersytetu w ramach przechodzenia do epoki kapitalizmu kognitywnego. Tę perspektywę badawczą przyjmuje coraz więcej badaczy i badaczek⁴. Raunig, podobnie jak związany z kolektywem Edu-factory Gigi Roggero⁵, choć głęboko zadłużony w myśli post-operaistycznej i skupiający swoje zainteresowanie uniwersytetem na kwestiach walki,

3 J.J. Williams, *Dekonstrukcja Akademii: Narodziny krytycznych badań nad uniwersytetem*, tłum. P. Kowzan, M. Zielińska, <http://www.praktykateoretyczna.pl/jeffrey-j-williams-dekonstrukcja-akademii-narodziny-krytycznych-badan-nad-uniwersytetem/>

4 Choć trzeba przyznać, że pomimo sukcesywnego instytucjonalizowania dziedziny (w 2013 roku ruszyła pierwsza seria wydawnicza pod kierownictwem Jeffrey Williamsa i Christophera Newfielda) jest to obszar badań szkolnictwa wyższego, w którym dominują badacze pierwszego typu (*discipline-based, occasional higher education researchers*) wyróżnionego przez Ulricha Teichlera, cechujący się bardzo dobrym zapleczem metodologicznym i teoretycznym, słabą wiedzą dotyczącą obszaru badania oraz niewielkim potencjałem, jeśli chodzi o zastosowanie praktyczne formułowanych propozycji, zob. U. Teichler, *Research on Higher Education in Europe*, "European Journal of Education" 2005, nr 4, s. 460.

5 Zob. G. Roggero, *The Production of Living Knowledge*, tłum. E. Brophy, Philadelphia 2012. Zob. również kontekstową analizę tej książki: K. Szadkowski, *Kryzys uniwersytetu i rewolta żywej wiedzy*, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 6, s. 391–403.

oporu oraz tworzenia alternatywy dla kapitalistycznego *status quo*, poświęcił nieco miejsca na analizę współczesnych transformacji sektora szkolnictwa wyższego.

W tym właśnie kontekście ciekawą propozycją jest jego próba „uporządkowania” tendencji transformacji współczesnego uniwersytetu w postaci listy zawierającej dwadzieścia osiem tez⁶. Uwaga Rauniga wydaje się jednak mocno rozproszona, a na konkretnych problemach skupiania niekiedy w sposób wydawałoby się całkiem przypadkowy. Jeśli chcielibyśmy wykroczyć z tego chaosu ku porządkowi, należałoby ułożyć te listę według zagadnień oraz ilości poświęcanego im w książce miejsca. W takim układzie na pierwszy plan wysuwa się kwestia miary i pomiaru w sektorze szkolnictwa wyższego, którą na potrzeby niniejszej recenzji moglibyśmy nazwać mutacją „prawa wartości”. Wszechogarniający, standaryzujący i hierarchizujący wszystko system pomiaru wydaje się głównym przedsięwzięciem „modulującego uniwersytetu” (1)⁷. Składają się na niego znane nam z polskiej rzeczywistości elementy: punkty za zajęcia, rankingi uniwersytetów, współczynniki wpływu, punkty za publikacje, ewaluacja czasopism naukowych, wskaźniki produktywności kadry i jednostek naukowych. Wszystko to służy wyznaczaniu wartości, zarówno siły roboczej pracowników, jak i towaru oferowanego przez konkretne instytucje edukacyjne (2), które następnie przekształcane są w płace i ceny. Miara w kontekście pracy akademickiej ma charakter biopolityczny, a pomiarowi i wycenie podlega cała aktywność życiowa pracowników, określana eufemistycznie trajektorią kariery akademickiej, na którą składać się mają przede wszystkim liczone w punktach i liczbie cytowań aktywności publikacyjne (12). Natomiast podporządkowane pomiarowi i imperatywowi efektywności aktywności badawczej i publikacyjnej odziera ją ze znaczenia, skupiając się wyłącznie wskaźnikach finansowych oraz publikacyjnych (11). Koncentracja na wyrabianiu konkretnych osiągnięć dających się ująć w kategoriach statystycznych poddaje według Rauniga represji wszelką kreatywność niemieszczącą się w wąskich okach sieci pomiaru (19). Sprowadzenie zarówno aktywności naukowej i dydaktycznej, jak i życia pracujących na uniwersytecie indywidualów do zestandaryzowanych jednostek sprzyja rozpowszechnianiu się w sektorze szkolnictwa wyższego strategii benchmarkingu (18),

6 G. Raunig, *Factories of Knowledges, Industries of Creativity*, tłum. A. Derie, pośl. A. Negri, Los Angeles 2013, s. 29–39. Raunig formułuje również podobną, choć krótszą, listę siedemnastu tendencji w kontekście współczesnych przemian kreatywności, zob. tamże, s. 105–109.

7 W dalszej części tego fragmentu będę posługiwał się nawiasami zawierającymi numery kolejnych spośród dwudziestu ośmiu tendencji zebranych przez Rauniga.

w którym specjalizują się liczne firmy konsultingowe i te zajmujące się audytem oraz ewaluacją (23)⁸. Pomiar i oparty na nim proces wyznaczania wartości jest dla produkcji podporządkowanej zasadzie kapitału rzeczą konstytutywną i podkreślenie jego fundamentalnego znaczenia oraz konsekwencji dla współczesnego uniwersytetu jest zdecydowanie poważną zasługą Rauniga.

Autor *A Thousands Machines* schodzi jednak o poziom głębiej, przyglądając się bezpośrednim konsekwencjom dla podporządkowanej naukowemu przemysłowi publikacyjnemu formy akademickiego pisania. Mamy zatem do czynienia przede wszystkim z uniformizacją stylu i formy (13), podporządkowaniem treści i politycznego stanowiska refleksji metodologicznej (14), połączonych z hegemonią języka angielskiego, dławiącego według Rauniga elementy zróżnicowanej kulturowo ekspresji właściwej innym tradycjom i językom narodowym (16). Wszystko to natomiast odbywa się w ramach systemu recenzowanych czasopism stających się współczesnymi narzędziami inkluzji i ekskluzji w środowiskach naukowych (15).

Raunig zwraca uwagę również na szereg innych kwestii. Podkreśla właściwą kapitałowi, próbującemu umknąć konsekwencjom nadprodukcji i związanym z nią kryzysom, tendencję do tworzenia rynku światowego i przekraczania wszelkich barier, przede wszystkim geograficznych, w celu rozszerzania produkcji edukacyjnej na skalę globalną (27, 28). Uwypukla znaczenie kwestii zadłużenia studenckiego (3, 4) czy stopniowego „dostosowywania” dydaktyki do potrzeb rynku pracy czy badań do zapotrzebowania przemysłu (6, 21). Wszystko to przy towarzyszącym pozornym wycofywaniu się państwa z sektora szkolnictwa wyższego i stosowania przez administrację publiczną bardziej „otwartych” metod koordynacji systemów i ukierunkowywania ich prorynkowo (24, 25)⁹.

Co jednak z tego wszystkiego miałyby wynikać? Raunig ani nie tworzy żadnej spójnej narracji z tych dość powierzchownych wypisów i wyliczanki cech dominacji logiki kapitału w sektorze szkolnictwa wyższego,

8 W kontekście polskim warto zwrócić uwagę na mało transparentną rolę, jaką odegrała (i nadal odgrywa) firma Index Copernicus w procesie powstawania systemu ewaluacji czasopism naukowych oraz tworzenia bazy danych o polskim systemie szkolnictwa wyższego i nauki POLON w trakcie fali reform 2008–2012. W kontekście strategii benchmarkingu i audytu w gospodarce wiedzy zob. I. Bruno, *Zarządzanie społeczną kreatywnością przez benchmarking: Od menadżmentu Xeroxa do „Innowacyjnej Europy”*, tłum. A. Wojczyńska, w: *Wieczna radość: Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. M. Kozłowski, A. Kurant, J. Sowa, K. Szadkowski, K. Szreder, Warszawa 2011, s. 239–255.

9 Zob. K. Czarnecki, *Nowe Zarządzanie Publiczne a reforma szkolnictwa wyższego w Polsce*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 1, s. 85–106.

Pomiar i oparty na nim proces wyznaczania wartości jest dla produkcji podporządkowanej zasadzie kapitału rzeczą konstytutywną i podkreślenie jego fundamentalnego znaczenia oraz konsekwencji dla współczesnego uniwersytetu jest zdecydowanie poważną zasługą Rauniga

ani nie wyprowadza żadnych konkretnych wniosków. Spostrzeżenia towarzyszące wskazaniu tych tendencji nie są również ani zbyt odkrywczymi, gdyż do każdej z wymienionych można by przyporządkować długą listę analiz i artykułów problematyzujących te kwestie, ani zbyt pogłębione. Natomiast samo zestawienie ich razem nie tworzy żadnej szczególnie godnej uwagi wartości dodanej. Pod tym względem rozważania Rauniga są niesatysfakcjonujące i do pewnego stopnia rozczarowujące. Jednak podstawowym celem autora niestety nie jest analityczna wykładnia współczesnych transformacji szkolnictwa wyższego. Więcej jasności w tej kwestii możemy uzyskać, przyglądając się jego podejściu do tytułowej kategorii fabryki.

Od metafory do pojęcia. Funkcjonalność i ograniczenia perspektywy fabryki wiedzy

Spoglądanie na instytucje edukacyjne przez pryzmat metafory fabryki posiada swoją długą historię. Już Marks w *Kapitale*, próbując dostarczyć przykładów tego, że praca w warunkach produkcji kapitalistycznej nie jest tylko wytwarzaniem materialnych towarów, a polega przede wszystkim na wytwarzaniu wartości dodatkowej dla kapitalisty, sięga po przykład ze sfery produkcji niematerialnej, odnosząc się do pracy nauczyciela – produkcyjnego pracownika prywatnej fabryki wiedzy.

W 1909 roku pozorne podobieństwo rozrastającego się MIT do rozkwitających podówczas fabrycznych zakładów przemysłowych skłoniło ówczesnego rektora, Henry'ego S. Pritchetta do sięgnięcia po metody Taylorowskiego zarządzania. W tym miejscu metafora rzeczywiście służyła za wzorzec, pod który przykrojona miała zostać rzeczywista praktyka zarządzania uniwersytetem. Morris L. Cook, uczeń Taylora, w kilka miesięcy sporządził pokaźny raport na temat podobieństw i różnic w przemysłowych i akademickich metodach zarządzania efektywnością pracy, udzielając wielu rekomendacji i zaleceń przyszłym menadżerom uczelni. Jednakże wyniki badania i analizy przeprowadzone przez Cooka nigdy nie zostały wcielone w życie¹⁰.

Rok 1968 to moment, w którym ruchy studenckie na całym świecie zaczęły posługiwać się metaforą uniwersytetu-fabryki w celu demaskacji odczłowieczających stosunków panujących na współczesnych uczelniach. Przywoływany w książce przez Rauniga rysunek Gerharda Seyfrieda

Pod tym względem rozważania Rauniga są niesatysfakcjonujące i do pewnego stopnia rozczarowujące. Jednak podstawowym celem autora niestety nie jest analityczna wykładnia współczesnych transformacji szkolnictwa wyższego

10 Zob. M.L. Cook, *Academic and Industrial Efficiency: A Report to the Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching*, New York 1910.

da¹¹ doskonale oddają atmosferę, w której ówczasie uprawiano krytykę. Uniwersytet miał być masową fabryką dyplomów oraz sformatowanych i zunifikowanych, podatnych na formowanie przez miejsce pracy studentów. Rozpoznanie fabrycznego czy wręcz maszynowego charakteru uczelni przełożyło się na praktyki oporu. Skoro uniwersytet działa jak fabryka, to możliwe jest zatrzymanie jego trybów, strajk czy okupacyjne przejęcie kontroli. Jak wiele lat później stwierdził Harry Cleaver, uniwersytet-fabryka miałby być podobny w pewnym sensie do innych fabryk, a marksistowskie analizy mogą stać się przydatne w jego rozumieniu¹².

Jednak to oczywiście nie koniec historii tej nośnej metafory. W ostatnim czasie najgłośniejszy użytek uczynił z niej międzynarodowy kolektyw Edu-factory¹³, pytając o to: czy tym, czym kiedyś dla kapitalizmu przemysłowego była fabryka, dziś dla kapitalizmu kognitywnego jest uniwersytet? Czy możemy zaobserwować podobne mechanizmy wyzysku i kontroli pracy? Czy uniwersytet może być skuteczną przestrzenią organizacji oporu, podobną do tej, jaką stanowiły fabryki ery industrialnej?

Dla Rauniga właśnie, podobnie jak dla kolektywu Edu-factory, najistotniejszym aspektem uniwersytetu pojmowanego jako fabryka są kwestie gromadzenia w nim przyszłych i aktualnych pracowników¹⁴. Skupienie się na fabrykach lub przestrzeniach mających potencjał stania-się-fabryką ma dla niego na celu nie tyle analizowanie dzisiejszego sposobu produkcji, co raczej skoncentrowanie się na walkach społecznych oraz procesach organizacji politycznej. W związku z tym interesuje go przede wszystkim okupowanie połączone z ponownym przyswajaniem przestrzeni tej instytucji¹⁵. Uniwersytet jest tutaj fabryką o tyle, o ile pozwala gromadzić różne rozproszone w epoce kapitalizmu kognitywnego podmioty pracownicze – które z racji luźnej relacji z kapitałem produkcyjnym nie mają zbyt wielu szans na zebranie się razem. Raunig pisze zatem, że „pełna ambiwalencja fabryki wiedzy w trybie modulacji, jej mechanizmów przyswajania oraz jej potencjału oporu, pozwala nam również na zrozumienie miejsc produkcji wiedzy nie tylko jako przestrzeni jej utowarowienia oraz wyzysku podmiotowości wszystkich aktorów, ale również i szczególnie jako miejsca nowych

11 G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 40.

12 H. Cleaver, *Praca w szkole i walka przeciwko pracy w szkole*, tłum. A. Wila, „Przegląd Anarchistyczny” 2012, nr 13, s. 38–62.

13 *Edu-factory: Samoorganizacja i opór w fabrykach wiedzy*, red. J. Sowa, K. Szadkowski, Kraków 2011.

14 G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 60.

15 Tamże, s. 21. Zob. również *Fabryki i szkoły w czasach kryzysu. Dyskusja*, „Przegląd Anarchistyczny” 2012, nr 13.

form konfliktu”¹⁶. W warunkach kapitalizmu kognitywnego to szkoły i fabryki są miejscem, w którym koncentracja prekarnych robotników może się odbywać. To właśnie przede wszystkim pozwala na mówienie, że to, co kiedyś było fabryką, dziś jest uniwersytetem.

W powyższej opowieści brakuje jeszcze jednego ważnego ujęcia metafory fabryki stosowanej w kontekście uniwersytetu, na które uwagę zwrócił w swoim tekście Andrzej W. Nowak¹⁷. Chodzi mianowicie o bliskie jednemu z dwóch Marksowskich rozumień fabryki ujęcie jej sprawczego i technicznego potencjału poza kapitalistycznym zastosowaniem¹⁸. Fabryka w związku z tym rozumiana byłaby nie tyle jako alienująca i podporządkowująca sobie pracowników siła, ile rozwinięta postać zakumulowanych sił wytwórczych pracy i wiedzy, której można i należy nadać pozakapitalistyczne zastosowanie.

Moglibyśmy zatem w tym miejscu uporządkować przynajmniej trzy produktywne analitycznie strategie¹⁹ posługiwania się metaforą fabryki w kontekście uniwersytetu. Pierwsza strategia, nazwijmy ją „strategią subsumcji”, traktowałaby uniwersytet-fabrykę jako kluczowy sektor związany z rozwojem kapitalizmu kognitywnego, w którym praca byłaby poddana podporządkowaniu kapitałowi (formalnemu bądź realnemu). W związku z tym, przy użyciu metody krytyki ekonomii politycznej, poszukiwałaby mechanizmów, w oparciu o które kapitał rozwijałby i umacniał swoje panowanie w tym sektorze oraz procesy akumulacji, pomnażania i wydobywania wartości²⁰. Druga strategia, którą moglibyśmy nazwać „strategią post-operaistyczną”, uznawałaby, że uniwersytet, analogicznie do przemysłowej fabryki pod względem topologii oporu, jest miejscem przestrzennej koncentracji rozproszo-

16 G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 51.

17 A.W. Nowak, *Demokratyzowanie czy neoludyzm – reforma uniwersytetu wobec wyzwań technonauki*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 1, s. 169–193.

18 K. Marks, *Kapitał*, t. 1, w: MED, t. 23, s. 476–477. Zob. również R. Panzieri, *Capitalist use of Machinery: Marx Versus the Objectivists*, w: *Outlines of a Critique of Technology*, red. P. Slater, London 1980, s. 120–141.

19 Wykluczam w tym miejscu wszelkie płaskie i obrazowe ujęcia publicystyczne podporządkowane przede wszystkim elitarystycznej wizji tej instytucji i straszące opinię publiczną masowością związaną z przemysłową produkcją wiedzy czy dyplomów. Tego typu narracja wspierana jest często przez kadre akademicką czującą postępujące zagrożenie swojej pozycji.

20 Do przedstawicieli tego rodzaju odczytań możemy zaliczyć m.in. Harry’ego Cleavera, Davida Harvie czy Alberto Toscano, zob. H. Cleaver, *Praca w szkole*; D. Harvie, *Value-production and Struggle in the Classroom*, “Capital and Class” 2006, no. 88, s. 1–32; A. Toscano, *The Limits of Autonomy: Cognitive Capitalism and University Struggles*, w: *Cognitive Capitalism, Education and Digital Labor*, red. M.A. Peters, E. Bulut, New York 2011, s. 259–274.

nej i zbuntowanej intelektualności masowej, żywej wiedzy²¹. W polu zainteresowania tego typu lektury znajdowałyby się akty mobilizacji zachodzące w sektorze szkolnictwa wyższego. Wreszcie trzecią strategią byłaby „strategia alternatywy”, usiłująca skonceptualizować model przekraczający ograniczenia kapitalistycznego uniwersytetu przedsiębiorczego przy zachowaniu potencjału, który wytworzył²². Wychodzi ona z założenia, że jeśli uniwersytet zajmuje kluczowe miejsce we współczesnym systemie gospodarczym, to należy dla niego znaleźć niekapitalistyczne zastosowanie, które nie będzie zakładać powrotu do przedkapitalistycznej, feudalnej rzeczywistości. Uważam, że jedynie komplementarne posługiwanie się tymi perspektywami może przynieść analitycznie i politycznie płodne rezultaty.

Molekularny aktywizm, czyli co łączy ruchy studenckie, Occupy Wall Street i strajkujących artystów?

Kiedy udało nam się uchwycić motywacje, które kryją się za zainteresowaniem Rauniga uniwersytetami, możemy wreszcie przejść do właściwego tematu książki, łączącego ze sobą i przenikającego obie jej części.

Raunig wiele miejsca poświęca różnym formom protestów studenckich. Tym, co interesuje go najbardziej, jest „molekularny aktywizm”²³, przekraczający granice polityki opartej na reprezentacji. Przy okazji swoich analiz wysuwa jednak kontrowersyjną tezę, głoszącą mianowicie, że jakościowo nowy etap w historii ruchów studenckich, a szerzej również ruchów społecznych po Seattle w 1999 roku, nastąpił wraz z rozpoczęciem w kwietniu 2009 roku procesów demokratycznego przejmowania kontroli nad wydziałem nauk społecznych w chorwackim Zagrzebiu²⁴. Kiedy przyjrzymy się chorwackiemu protestowi przez pryzmat filmu dokumentalnego *Strajk na Filozofii*²⁵ sprawy wyglądają odrobinę inaczej. Widzimy wąską i tę samą grupę najbardziej aktywnych uczestników i uczestniczek

21 Odczytania w tym duchu to specyfika cytowanych G. Roggero, G. Rauniga czy kolektywu Edu-factory.

22 Zob. np. propozycje G. Roggero czy A.W. Nowaka.

23 G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 72

24 Tamże. Szerzej o samym proteście zob. K. Szadkowski, *Cała władza w ręce plenum!: Chorwacki ruch studencki i demokracja bezpośrednia w działaniu*, „Przegląd Anarchistyczny” 2012, nr 13, s. 90–95, jak również opublikowany polski przekład *Occupation Cookbook, Jak przeprowadzić okupację?: Okupacja Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych w Zagrzebiu*, „Przegląd Anarchistyczny” 2012, nr 13, s. 96 i n.

25 *Strajk na Filozofii*, reż. Igor Bezinović, Chorwacja 2012.

biorących udział w decydujących momentach rozwojowych protestów, a demokratyczność wydarzenia zaczyna wyglądać niekiedy na wyreżyserowaną. Niemniej te zastrzeżenia nie oddalają argumentu, że w globalnej przestrzeni publicznej ruchów studenckich protesty w Chorwacji, jak również przyjęta przez nie forma stały się istotnym impulsem dla (ponownego) rozwoju form protestu nieopartych na reprezentacji. Czy będą to protesty okupacyjne w austriackim AudiMaxie, na Uniwersytecie Kalifornijskim, walka z podwyżką czesnego w Wielkiej Brytanii, czy również cała paleta ruchów Occupy, mających swoje korzenie w studenckim oporze i okupacjach. Wszystko to były istotne momenty wynajdywania nowych form instytucjonalności nie tylko dla ruchu studenckiego, ale i innych ruchów społecznych.

Antonio Negri, którego posłowie dołączono do książki²⁶, widzi we wszystkich opisywanych przez autora procesach dążenia do objęcia kontrolą przestrzeni, w której mogłoby się uwspólnić i rozgrywać dotychczas zdefragmentowane prekarne życie. Na etapie „fabryki społecznej”, czy jak określa to Negri, w fazie realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał, walka toczy się nie tylko o kontrolę czasu pracy czy też o samo ponowne ustanowienie zatartej granicy między czasem pracy a czasem nie-pracy, ale również o miejsca, przestrzenie, w których wielość prekarnych pracowników może cieszyć się wolnym, autonomicznym współżyciem. Jeśli zawierzyć Marksowi i jego często przywoływanej przez Michaela Lebowitza koncepcji praktyki rewolucyjnej²⁷, polegającej nie tylko na przemianie otaczających warunków społeczno-gospodarczych, ale również samych podmiotów, które miałyby rozpocząć życie w pokapitalistycznej rzeczywistości, to możemy wówczas upatrywać w tych zlokalizowanych praktykach oporu proces tworzenia „nowego człowieka”.

Ruchy prekariackie i ruchy Occupy, protesty artystyczne i studenckie wpisują się zatem według Rauniga w szerszą kategorię molekularnego aktywizmu, który jest częścią długiej genealogii ruchów cynicznych²⁸. Współczesne ruchy posiadają zatem przynajmniej trzy godne uwagi aspekty: zajmują się wynajdowaniem nowych form wspólnotowego życia, opierają swoje organizacyjne formy na zasadzie radykalnego włączenia oraz kładą wyraźny nacisk na ponowne przyswojenie czasu²⁹.

26 Zob. A. Negri, *Counter melody*, tłum. G. Mecchia, w: G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 161–165.

27 Zob. M.A. Lebowitz, *The Socialist Alternative: Real Human Development*, New York 2010.

28 G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 150.

29 Tamże, s. 152.

Jeśli zawierzyć Marksowi i jego często przywoływanej przez Michaela Lebowitza koncepcji praktyki rewolucyjnej, polegającej nie tylko na przemianie otaczających warunków społeczno-gospodarczych, ale również samych podmiotów, które miałyby rozpocząć życie w pokapitalistycznej rzeczywistości, to możemy wówczas upatrywać w tych zlokalizowanych praktykach oporu proces tworzenia „nowego człowieka”

Sam nacisk na molekularną formę polityki, związaną z doświadczaniem życia codziennego, nie jest jednak w żaden sposób porzuceniem formy organizacji³⁰. Jak twierdzi Raunig, „molekularne protesty są walkami, które wyłaniają się przypadkowo i rozszerzają się poprzez to, co akcydentalne. Jednak żaden pan nie prowadzi molekularnej organizacji”³¹. Otwartość formy organizacyjnej, którą reprezentowało na przykład nowojorskie OWS, opierające się na włączeniu w demokratyczne podejmowanie decyzji w formie zgromadzenia ogólnego, miałyby stanowić podstawę pokapitalistycznej przyszłości. Prowadzone w jej ramach protesty są natomiast próbą zerwania z dominującym reżimem czasowości w celu stanowienia w przestrzeni nowych form wspólnego życia. Nie jest to zatem ekonomiczna walka o skrócenie czasu pracy, ale próba ustanowienia nowej czasowości.

Alternatywy – w stronę instytucji dobra wspólnego

Jeśli zatem uznać za Raunigiem uniwersytet za istotny punkt odniesienia dla prekariackiego oporu, miejsce-węzeł skupiający rozproszoną siłę roboczą, to musimy zadać sobie pytanie o to, jakiego rodzaju alternatywy można zbudować w oparciu o i w odniesieniu do uniwersytetu?

Podobnie jak w wypadku książki Roggero, również i tutaj mamy do czynienia z bardzo ograniczonym horyzontem. Na uznanie jednak zasługuje fakt samej próby konceptualnego zmierzenia się z myśleniem alternatywy dla uniwersytetu w jego obecnym kształcie³². Kluczowe znaczenie dla zrozumienia sposobu, w jaki Raunig myśli o alternatywach, miałyby operaistyczna topologia relacji między klasą robotniczą a kapitałem; owo znajdowanie się zawsze wewnątrz i przeciwko kapitałowi, posiadanie jednocześnie możliwości niedialektycznego zerwania tej relacji. A zatem fundamentalne znaczenie miałyby tu takie kategorie z tradycji post-operaistycznej, jak *exodus* czy *odmowa pracy*

30 Na tę kwestię słusznie wskazuje Bartosz Ślosarski, który posługując się teorią wielości Antonia Negriego i Michaela Hardta, w kontekście nowojorskiego ruchu Occupy w podobnym duchu co Raunig wskazuje na produktywnie przekroczenie opozycji *spontaniczność/organizacja* w procesie politycznej mobilizacji i tworzenia warunków sprzyjających rozwojowi nowego życia wspólnotowego, który w 2011 roku zaszedł w Parku Zuccotti, zob. B. Ślosarski, *Wielość między spontanicznością a organizacją. Organizacyjna forma nowych ruchów społecznych*, materiały pokonferencyjne „Kultura kontestacji – Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu”, 20-21 XI 2013 (w druku).

31 G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 153.

32 Tamże, s. 66.

jako praktyki konstytuujące. Raunig dzieli strategię oporu w odniesieniu do uniwersytetu na, z jednej strony, mikropolityczne praktyki rozwijania kruchych form autonomii *w obrębie* instytucji, z drugiej zaś, deterytorializację i reterytorializację produkcji wiedzy *na zewnątrz* uniwersytetu czyli tworzenie alternatywnych form jej produkcji. Wśród strategii pierwszego typu Raunig wymienia m.in. odmowę wywierania presji na osobach znajdujących się niżej w instytucjonalnej hierarchii, hakowanie systemu pomiaru przez przyznawanie punktów za wydarzenia wykraczające poza logikę danej instytucji, bojkot systemu recenzji i czasopism punktowanych, eksperymentowanie z formami publikacji czy przejmowanie kontroli nad przestrzenią instytucjonalną poprzez okupację. Wśród strategii drugiego typu znajdziemy: kolektywy produkujące lokalną i usytuowaną, powiązaną z walkami społecznymi wiedzę, alternatywne media, czy transnarodowe maszyny abstrakcyjne, którym to mianem Raunig nazywa projekty w rodzaju Edu-factory. Są to procesy tworzenia nowych fabryk i powstawania nowych trybów produkcji wiedzy opartej na nieposłuszeństwie. Raunig gra dalej byciem wewnątrz i przeciwko. Według niego należy do pewnego stopnia zerować na zasobach instytucji, w związku z tym niekoniecznie punktem wyjścia musi być relacja zerwania. Przypomina to w pewnym sensie „pod-wspólności”, o których pisali Harney i Moten³³. Jednak należy zaznaczyć, że nie chodzi mu tylko o zacieranie granic między wnętrzem a zewnątrz instytucji, co raczej o czasowe nakładanie się na siebie tych kontekstów, pewnej wymiany zachodzącej między nimi. W ten sposób miałyby dochodzić do tworzenia organów transwersalnego intelektu³⁴, formy produkcji wiedzy przekraczającej stare modele awangardy czy zrzeszeń organicznych intelektualistów³⁵.

Należy przyznać, że post-operaistyczne modele alternatywy i oporu formułowane w kontekście uniwersytetu posiadają liczne ograniczenia. W ramach autonomicznych i opartych na dezercji/exodusie modeli produkcji wiedzy, które służą teoretykom tej tradycji za punkty odniesienia, ciężko jest sobie wyobrazić funkcjonowanie nauk ścisłych czy biologiczno-medycznych, angażujących w procesie innowacji, oprócz sił intelektu, ogromne ilości zasobów. Należy również zwrócić uwagę na to, że sam kolektywny wymiar praktyki produkcyjnej wiedzy jest w tych dziedzinach już obecny w dużo większym stopniu niż w na-

33 S. Harney, F. Moten, *Uniwersytet i podwspólność*, tłum. P. Kowzan, M. Zielińska, <http://www.ha.art.pl/prezentacje/39-edufactory/1815-stefano-harney-fred-moten-uniwersytet-i-podwspolno.html>.

34 G. Raunig, *Factories of Knowledge*, s. 68.

35 Tamże, s. 67.

ukach humanistycznych, które często służą za podstawowe odniesienie post-operaistów. Przydatne zatem byłoby wykroczenie poza model oparty wyłącznie na exodusie i poszukiwanie pozytywnej wizji niekapitalistycznego (poza tym, co prywatne i tym, co publiczne) zarządzania instytucją uniwersytetu. Ale czy niekapitalistyczne wykorzystanie fabryk wiedzy jest możliwe w warunkach kapitalistycznej gospodarki i społeczeństwa? W jednym z popularnych w trakcie kalifornijskich okupacji uniwersytetów manifestów pisano: „wolny uniwersytet w środku kapitalistycznego społeczeństwa jest jak czytelnia w więzieniu”³⁶. Trudno lepiej oddać klincz, w jakim znajdują się współczesne próby myślenia alternatywy dla subsumowanego pod kapitał uniwersytetu.

Horyzont możliwości

Właśnie na to ograniczenie, w kontekście narastającej fali protestów studenckich, pod koniec lat sześćdziesiątych zwrócił uwagę Ernst Mandel pisząc, że „w dłuższej perspektywie uniwersytet jako instytucja pozostaje uwiązany złotymi łańcuchami do władzy klasy panującej. Bez radykalnej transformacji społeczeństwa jako całości uniwersytet nie może przejść żadnej »trwałej« radykalnej transformacji”³⁷. Ta trzeźwa konstatacja jest dziś aktualna bardziej niż kiedykolwiek. Jednak należałoby przemieścić ją z poziomu analizy stosunków władzy, gdzie uniwersytet jest jednym z ideologicznych aparatów państwa, na poziom produkcji, rozumiejąc go jako instytucję wytwórczą, instytucję dobra wspólnego. Dziś bowiem jest on przede wszystkim integralną częścią kapitalistycznego sposobu produkcji opartego o pomnażanie wartości wiedzy i produkcję podmiotowości, i bez transformacji tego sposobu produkcji również i w jego ramach niemożliwa jest jakakolwiek trwała transformacja. Mandel jednakże nie poprzestawał na powyższej diagnozie, twierdził bowiem, że „to, co jest niemożliwe dla uniwersytetu jako instytucji, możliwe jest dla studentów jako jednostek i grup. A to, co możliwe jest dla studentów jako jednostek i grup, może, na poziomie zbiorowym, tymczasowo wyłonić się jako możliwość dla uniwersytetu jako całości”³⁸. To właśnie w ramach bycia wewnątrz uniwerste-

36 Research and Destroy, *Communiqué z nieobecnej przyszłości – o kresie życia studenckiego*, tłum. K. Szadkowski, M. Szlinder, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 190–203.

37 E. Mandel, *The Changing Role of the Bourgeois University*, <http://www.marxists.org/archive/mandel/1970/06/university.htm>.

38 Tamże.

Przydatne zatem
byłoby wykroczenie
poza model oparty
wyłącznie na exodusie
i poszukiwanie
pozytywnej wizji
niekapitalistycznego
(poza tym, co prywatne
i tym, co publiczne)
zarządzania instytucją
uniwersytetu

tu i przeciwko niemu, w tworzeniu odmiennych sposobów transmisji i produkcji wiedzy, w kolektywnym wytwarzaniu nowych i zakorzenionych w oporze form współ-bycia rodzi się alternatywa dla kapitalistycznego, uniwersyteckiego *status quo*. Instytucje dobra wspólnego tworzone w ramach zarówno studenckiej, jak i szerszej walki społecznej kładą podstawy pod ten horyzont możliwości, na którego istotność nieustannie w swojej książce zwraca nam uwagę Raunig. Jednak podążanie w stronę tego otwartego horyzontu to kwestia, którą winniśmy pozostawić praktyce³⁹.

To właśnie w ramach bycia wewnątrz uniwersytetu i przeciwko niemu, w tworzeniu odmiennych sposobów transmisji i produkcji wiedzy, w kolektywnym wytwarzaniu nowych i zakorzenionych w oporze form współ-bycia rodzi się alternatywa dla kapitalistycznego, uniwersyteckiego *status quo*

39 W trakcie pisania korzystałem ze wsparcia płynącego z grantu MAESTRO – Narodowego Centrum Nauki – DEC-2011/02/A/HS6/00183 (2012-2017).

KRYSTIAN SZADKOWSKI – doktorant w Instytucie Filozofii UAM. Zajmuje się problematyką szkolnictwa wyższego i kapitalizmu kognitywnego oraz ich wzajemnych relacji.

Dane adresowe:

Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89a
60-568 Poznań
e-mail: szadkowski.k@gmail.com

Cytowanie:

K. Szadkowski, Uniwersytet jako przestrzeń modulacji i molekularnego oporu., „Praktyka Teoretyczna” nr 3(9)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/15.Szadkowski.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

WIKTOR MARZEC

Neoliberalism as big pipeline network.
 Review of Steven J. Collier's *Post-Soviet
 Social: Neoliberalism, Social Modernity, Bio-
 politics*

Neoliberalism has become one of most widely discussed terms in recent critical social science research, yet remains somehow elusive as an object of empirical research. The proliferating debate on the very nature of neoliberalism, its historical emergence, and its reference to various social actors still does not come out of the agenda in a clear fashion. Scholars and critics attempt to flesh out the term in order to assess one of the most profound historical changes in recent decades. Apart from more publicist interventions (N. Klein, P. Mason)¹ and Marxist-oriented diatribes (D. Harvey, G. Duménil, D. Lévy)², there is also a growing tradition of more discursively-oriented research done within the framework of “governmentality,” (M. Foucault, N. Rose)³, as well as a growing literature on the state-centred anthropology of neoliberalism

The proliferating debate on the very nature of neoliberalism, its historical emergence, and its reference to various social actors still does not come out of the agenda in a clear fashion

1 N. Klein, *Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Toronto 2007; P. Mason, *Meltdown: The End of the Age of Greed*, London-New York 2009.

2 D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford 2005; G. Duménil, D. Lévy, *The Crisis of Neoliberalism*, Cambridge, MA 2011.

3 N. Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge 1999; M. Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*, trans. G. Burchell, New York 2007; M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*, trans. G. Burchell, New York 2008.

(L. Wacquant)⁴. Although these traditions seem to be rather distinct from each other, or maybe even to some extent incommensurable, Steven J. Collier has entered into the heated debate with his carefully tailored, empirical research-based book: *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*⁵. His attempt is to execute a powerful attack on “critical conventional wisdom”, which in his opinion obscures rather than reveals anything meaningful about neoliberalism. A tool to achieve this is a kind of peripheral test, scrutinising the neoliberalism embodied in the market reforms in post-Soviet Russia. This is supposed to provide sufficient testimony of how neoliberalism “hits the ground” and, therefore, how it can be empirically carved out as research problem. Indeed, careful research is needed to reveal the real operation of neoliberalism, aimed at explaining it rather than taking it as an explanation.

The declared aim of the *Post-Soviet Social* is precisely to readdress the question of neoliberalism in these terms. Scholars and popular critics too easily take for granted the simplistic picture of neoliberalisation, which is seen as liquidation of the social and replacement of governmental authority by free market rules. In opposition to this common critical approach, represented, according to Collier, by Naomi Klein and David Harvey among others, Collier adopts the Foucauldian framework, developed during his lectures at the Collège de France (*Security, Territory, Population*, and above all, *The Birth of Biopolitics*)⁶. Neoliberalism was seen there as merely critical reflection on established governmental practices “distinguished by an attempt to reanimate the principles of classical liberalism in light of new circumstances—most centrally [...] the rise of the social state”⁷. Thus, it was situated not beyond, but inside the biopolitical paradigm, as a certain form of governmentality and management of population.

To shed light on this management on the ground level, a method partially inspired by Bruno Latour’s Actor-Network Theory is utilised. It is constituted by an “anti-sociological” examination of the various entities understood as assemblages, and careful tracing of non-discursive, material infrastructure embodying certain norms and rationales of social order. This supplements the investigation into how various problems are rendered as technical objects of governmental practices.

4 L. Wacquant, *Three steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism*, “Social Anthropology” 2012, vol. 20, no. 1, 66–79.

5 S. Collier, *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*, Princeton 2011.

6 M Foucault, *Security, Territory, Population*, op. cit.; *The Birth of Biopolitics*, op. cit

7 S. Collier, “Post-Soviet”, 2.

Therefore, Latourian's network-sensible anthropology and the late-Foucauldian reflections on neoliberalism constitute two main conceptual reservoirs of this book⁸. To transform such principles into research practice, Collier undertook an anthropological case study of a middle-sized industrial city in central Russia. His aim was to carefully trace the remoulding of the social, rendering anew the domain of the governable and the imposition of a different – partially market-led and individual actor-centred – rationality. The study of the reforms introduced to post-Soviet Russia in two cities – Belaya Kalitva (the main empirical case in the book) and Rodniki (an additional comparative context) reveals the multi-layered and entangled picture of how certain ways of thinking about reform were re-articulated after “hitting the ground”. It shows also how rules and principles were negotiated, reflects a new rationale combined with previous substantial claims about social tissue and the obligations of various actors and institutions, and last but not least, illustrates how the existing infrastructure, stubbornly material and lasting, reshaped the reform practices.

To flesh out such an analytical ambition, a diachronic dimension is indispensable. Therefore, a significant part of the book is dedicated to the emergence of a Soviet governmental paradigm for shaping forms of collective life – especially middle-sized cities – as a crucial part of the Soviet post-war urbanisation scheme, with their habits, principles and routines materially delegated to the infrastructural, material scaffolding of pipes, transport nodes and blocks of flats. Urbanisation was thought of as population management subordinated to industrialisation. Nevertheless, productivity goals brought about a relatively well balanced distribution of population density and the provision of subsistence needs. Primary biopolitical adjustment – accommodation of the growing population to cities due to migration or rising birth-rates – was accomplished. The industrial establishment, the ultimate rationale for population management, was also a backbone of the whole construction of the social. It was used to provide not only wage labour, but also almost any kind of social welfare, from a medical coverage to heating, and was literally connected – through administration con-

8 It is somehow baffling that Collier didn't use the Foucauldian notion of dispositive, which could provide him with a useful framework precisely for scrutinising the “heterogeneous ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions” – which is exactly what Collier is attempting to do here. See M. Foucault, *The Confession of the Flesh*, interview in *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings* (ed Colin Gordon), 1980.

trol, flow of funds and infrastructure – to almost every realm of life. Only later did this pattern turn out to be completely inefficient, and production became secondary to the social welfare provided by the factories.

Examining the reforms, Collier provides insights into the particular biopolitical paradigm and convincingly shows the various tensions connected with Soviet social modernity and its post-Soviet transformation. For example, in the Soviet period plans for development of production and city structure were successful, and the goals met (far from the usual narratives on the topic). Real socialism in Soviet Russia did not fail; rather it became a victim of its own success. As the plan was the only point of reference, there was no influence exerted by external pressures and, after harsh confrontation with the world market, post-Soviet industry was not able to adjust to the new circumstances, being too strongly stuck in the old paradigm. That was the situation the reformers faced and attempted to change. The transformation toward liberal governance in the dawn of Russian capitalism was the main challenge. Moreover, following the collapse of the Soviet state and de-industrialisation, the biggest problem was not unemployment but a decline of the social welfare previously provided by the factory. The narrative presented questions not only the “critical conventional wisdom” on neoliberalism, but also widely-held assumptions concerning the collapse of various institutions during transformation. Although industry – previously being a backbone of economic and social life – was often in ruins, social services and the overall tissue of social life somehow stubbornly prevailed. Material infrastructure and routine continued to hold the municipal society together. Communities and local governments kept heating pipes and cash-flows for other services running through the harshest period of the 1990s, however much in a distorted, not well maintained, and heavily reduced manner.

What did this longitudinal process of reprogramming and introducing liberal forms of governance (along with the market economy spreading to almost every realm of social life) look like? Remoulding the social in a post-Soviet middle-sized city was a particular outcome of the conflicting assumptions of the reform program itself and those held by the people actually realising it – local government, directors of enterprises, or even lower rank welfare staff. Reform had to be imposed on a given substantive city material structure, and serious modifications of the measures undertaken was indispensable. The formal rationality of monetary constraints clashed with assumption of substantial provisions for social welfare. These two logics were constantly opposing each other at the levels of budgeting or resource allocation

in the local government. However the aim of the reform was, among others, “to constitute local governments as loci of calculated choice, where scarce resources have to be rationally apportioned among diverse ends”⁹. In practice it appeared that local budgetary units didn’t act as calculative actors and the “budgetisation” didn’t work in the direction of equalisation (i.e. balancing revenues and expenditures in accordance with the calculated basic needs of citizens). The budget was still thought of a list of needs and local spending as a transfer of assets from the budget to fulfil the needs, rather than as an operative means to optimise distribution of the (very) limited resources. Although microeconomic devices depending “on formal mechanisms of free choice, calculation, and enterprise” were introduced, states Collier, “their aggregate functioning does not add up to a market, in which allocations are driven by mechanisms of supply and demand. Rather, we have a complex ensemble of material structures, allocative principles, and value-generating mechanisms”¹⁰.

The most revealing example involved the management of the heating system, the analysis of which is also the most detailed, empirical part of the book. The pipes and nodes of the heating system appeared to be the most “intransigent things”, opposing with stubborn materiality any attempt at neoliberal reform. Infrastructure resembles and deploys a certain form of power and political goals, expresses the form of collective life and provides material framework for a particular type of society¹¹. The previous, long buried paradigm of power and resources’ circulation was materialised in the infrastructure and lasted long after its demise. In Soviet times cheap and abundant heat was seen as a priority, and the fact that the network was one of the least efficient realms of the economy was not questioned. As Collier soberly notes “indeed—Russia, as such, is still pretty cold”¹², so it is no surprise that heating was considered as a basic biopolitical problem and elementary responsibility of the administration. Moreover, “the heat apparatus ‘bundled’ the Soviet social, not only linking the production, distribution, and consumption of heat in a common regulatory regime but also binding together the industrial enterprises, social welfare systems, and material conditions of habitation”¹³.

Due to this connectivity (heat was for example going to the end users

9 S. Collier, “Post-Soviet”, 188.

10 Ibid, 242.

11 Ibid, 206.

12 Ibid, 203.

13 Ibid, 208.

literally through the main industrial plant in the city), and the technical specificity of network (i.e. the impossibility of turning it off without heavy and irreversible damage), its construction (no valves on the radiators, little possibility to regulate output) and the assumed position of the end user (defined as an abstract quantity of stable needs without supply-demand calculations and cost management) the heating system was not only resistant to change, but also to liquidation. After surviving the harshest years, it was still seen (for example by World Bank experts) as the biggest obstacle to fully transforming Russia into a market economy, thus various additional measures were taken to, at least partially, restructure it.

The microeconomics of regulation, with a new programming through the microeconomic means used in non-market settings, provided the framework for this restructuring. This meant inducing calculative choice, partial market competition, and the like. Restructuring brought about unbundling – i.e. separating municipalities from heat production and limiting their role to administration. Communal service enterprises were supposed to focus on competitive and high quality provision, and receivers were supposed to be transformed from passive recipients with unified needs to consumers capable of and responsible for choice and calculation of their demands. Due to the infrastructural limitations mentioned above, and without huge investment projects, the success of such a reprogramming was destined to be fairly limited. The limited case of the heating system shows that there was no neoliberalisation as a coherent and rigid program (as we often imagine it). There was no privatisation, but rather a certain remodelling of networks and actors, and new configurations in a complicated material and discursive ensemble.

This seemingly convincing narrative about the “neoliberal” transformation (for Collier the very notion could be kept, but “for a high price” of reformulating “popular” narrative on the issue) in Russia is the ground on which the author develops his critique of the “critical conventional wisdom”. The outline of it is as follows: there is no coherent set of neoliberal views, but all of them are practically shaped as a critique of and answer to the constraints of reality. Thus, neoliberalism is what is constituted as the practice of government on the level of concrete operations, re-articulating and reshaping general doctrine (however, for Collier, its existence is also doubtful, as a self-proclaimed neoliberal theory is rather heterogeneous and not reducible to Chicago boys’ enunciations and the like). Neoliberalism hitting the ground appeared to be a path dependent on some prior sedimentary practices and infrastructure. Therefore, nice as the story about Chicago Boys is, sometimes being close to some kind of plot theory,

it is implausible in terms of explaining the institutional change¹⁴. If any coherent body of neoliberal thought was a direct inspiration for reforms, it was rather the “minor literature” of neoliberalism. Here Collier refers to concrete, technocratic analyses designed as reformulations of neoliberalism in the light of existing social states posing a challenge to liberalism as such. Such traditions were also, according to Collier, a direct reservoir of governmental techniques and principles of reprogramming for the reformers. Above all, the author means the fiscal federal theory of James Buchanan and George Stigler’s new economics of regulation. These two contributions played a key role in restructuring inter-municipal cash flows and taxation models, and introducing micro-economical stimuli for partial marketisation and rationalisation of the provision of welfare services.

Up to this point argumentative structure of Collier’s book and his referential chain are perfectly well-tailored. However, the promise of well-grounded actor-network analysis is to some extent not fulfilled when it comes to more general claims about the neoliberal agenda. In his introduction, Collier complains that in the research on neoliberalism “after beginning on solid ground, we observe [usually – WM] what Bruno Latour calls an acceleration”¹⁵. Paradoxically, precisely at the point when Collier tries to build a more general argument against the predominating knowledge on the topic, he falls victim to the same temptation.

His perspective on the inconsistency of neoliberal thought, the internal splits and controversies, the historically contingent genesis of certain measures undertaken (as SAP’s), and constant re-articulation of the doctrinal corpus in the face of particular circumstances is quite convincing. However, he fails to prove its relevance to the structural argument at the level of the empirical analysis provided in the book. Even though carefully constructed, his analysis of problems with restructuring heating pipes does not enable one to say anything about the relation of SAP’s to neoliberal doctrine, or the precise genesis of neoliberal hegemony.

Thus, the precise analytical scrutiny doesn’t give us the means to challenge this broad “critical common knowledge” on the grounds where its main claims are formulated. The fact of re-articulation of principles, mediation through existing frames and so on, does not

14 For the contrary thesis see, for example: J. Peck, *Constructions of Neoliberal Reason*, Oxford 2010. It is worth noting that seeking the roots of neoliberal doctrine in the Chicago School’s legacy does not necessarily lead to a schematic and unified vision of neoliberalism. Quite the contrary – see N. Brenner, J. Peck, N. Theodore, *Variiegated Neoliberalization: Geographies, Modalities, Pathways*, “Global Networks” 2010, vol. 10, no. 2, 182-222

15 Ibid, 12.

call into question the (possible) genesis of neoliberal thinking as precisely directed to change the class distribution of wealth and as a form of class struggle from above (as Harvey puts it), or as a state, political project. Whether such a depiction is true and insightful cannot be investigated on the grounds of the analysis presented.

The source of the problem seems to be a particularly taken (post)positivist premise about single case falsification. Collier tends to assume that if, in a given case, things goes contrary to common knowledge, we can easily dismiss such knowledge. What is at stake here is not the cognitively overburdened case study. Choosing one or another city for anthropological scrutiny is not illegitimate¹⁶. The problem here is the level of analysis, and the designation of certain assemblages (such as the heating system) as “access gates” for understanding Soviet (neoliberal) transformation. Even worse, in the latter instance such an analysis is utilised to question the overall alternative comprehensions of neoliberalism. Moreover, Collier states that:

it was an assemblage of elements that combined policies oriented to correcting distortions in domestic economies with a particular lending modality that was initially forged as a pragmatic response to the debt crises of the 1970s and 1980s. This convergence emerged from a new problematization of economic crisis that focused not on 'external' balances but on the flexibility of domestic economies¹⁷.

But vast arrays of phenomena escape any coverage in this depiction. One will find not a single word on the deliberate project of oligarchisation of the Russian economy in attempt to keep it “national”, which certainly extended to and is reflected in outcomes in cities like Belaya Kalitva. “Heterogeneous assemblages” of local economy and government do not include the shady, half-legal network of business connections which probably shape social life – as well as the actually existing neoliberalism¹⁸ – in Russian cities of that kind presented. And last but

16 However, a rather apologetic and surprising position towards the Soviet urbanisation project, and its neoliberal transformation at the same time (sic!) may be connected with the case choice undertaken by Collier. The studies on demise of Soviet life based on the farther east, less developed rural regions presents a slightly different – and certainly more tremendous – picture. See C. Humphrey, *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism*, Ithaca 2002.

17 S. Collier, “Post-Soviet”, 159-160.

18 See N. Brenner, N. Theodore, *Cities and the Geographies of “Actually Existing Neoliberalism”*, “Antipode” 2002, vol. 34, no. 3, 349–379.

not least Collier does not provide any analysis of the outcome of privatisation on the level of national income distribution, the sky-rocketing polarisation of Russian society, new paths of class formation and the like. It's true that a single book on post-Soviet Russia couldn't cover all these topics, nevertheless, if *the Russian* neoliberalism is to be assessed in any meaningful manner, leaving out such factors would seem to be a major omission. Collier's neoliberalism is to a large extent "stateless", which he admits quite explicitly elsewhere¹⁹. It is not a matter of approaching the issue from the now largely-discredited perspective of assuming neoliberal transformation to be a simple withdrawing of the state²⁰. The reason is rather that the general assumption does not make the state and political power a level and object of analysis. Taking into consideration precisely this dimension, and additionally approaching the post-Soviet social from the angle of neoliberalism as a political project, could enrich the heuristic potential of the presented analysis, without simultaneously creating "the big Leviathan" of neoliberalism and obscuring particular specificity of the case.²¹ Pipes and welfare do not exhaust the neoliberal project, and the particular Russian case could be seen as an example of neoliberalism as "re-engineering of the state", not its "dismantling"²², especially in the later, post-1998 period²³.

Therefore, in the post-Soviet Russia case it seems critical to scrutinise the question of possible configurations, or deployments of power in neoliberalism. Dealing with pipes and infrastructural nodes, Collier only briefly refers to changes in the political sphere of power in Russia. Not only does power deployment affect the shapes of neoliberal transformations, but also it has severely alternated during the period Collier investigates, bringing about a significant shift in governmental rationality. The author refers to Vladimir Putin's strengthening of central power in only one place²⁴, and thus misses the chance to assess more broadly the very particular configuration of power relations in Russia. This certainly would be an advantage in scrutinising idiocentric variants of neoliberalism. Moreover, to do this one would need

19 S. Collier, *Neoliberalism as big Leviathan, or...? A response to Wacquant and Hilgers*, "Social Anthropology" 2012, vol. 20, no. 2, 186–195.

20 See N. Brenner, *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, New York 2004; L. Wacquant, op. cit.

21 Ibid.

22 See L. Wacquant, op. cit.

23 See B. Kagarlitsky, *Russia Under Yeltsin and Putin: Neo-liberal Autocracy*, London-Sterling, 2002.

24 S. Collier, "Post-Soviet", 160-161.

a political and state-centred approach to neoliberalism, which Collier tends to discard²⁵. The problem is even more baffling in the light of the capacities of the late Foucauldian framework, which Collier himself brilliantly re-interpreted in his earlier texts. Even the Physiocrats inscribed the “liberal” doctrine of *laissez faire* within the aims of sovereignty; their purpose was not to overturn but to preserve a sovereign power²⁶. Foucault dealt merely with reworking, re-approaching and redeploying existing political and governmental forms, not the successive overturning of power formations. Collier picked up on this issue in an article written few years ago, and proposed a different depiction of the general theory of power emerging from the late Foucault’s texts, which would be extraordinarily interesting in the context sketched above. Collier refuses to believe that the author of *Security, Territory, Population* utilised the same methods, on the one hand for studying biopolitics and the macro-physics of politics, and on the other, to research power, understood especially as a power-knowledge²⁷. According to Collier, the second and third cycle of lectures at the Collège de France brought a new methodological approach, which is no longer totalising. It has not enclosed the mechanisms of power in defined, more or less stable and internally coherent configurations or spatio-temporal entities. The observed elements are free from rigid architecture and should be understood as taking shape in different configurations, which emerge in relation to historically-based problems. This key issue, which Foucault attempted to grasp, was “a series of complex edifices in which, of course, the techniques themselves change and are perfected, or anyway become more complicated, but in which what changes above all is the dominant characteristic, or more exactly, the system of correlation between juridico-legal mechanisms, disciplinary mechanisms, and mechanisms of security”²⁸. There is no longer “a series of successive elements, the appearance of the new causing the earlier ones to disappear”²⁹. This topological analysis of mutual relations of interconnected but heterogeneous elements supersedes functional imperatives. Later studies do not treat biopolitics as a particular, localised technology of power, fulfilling the demands of the modern society, but as a certain topic, a field of interest of power. Biopolitics is rather “a problem space to be analysed

25 S. Collier, *Neoliberalism as big Leviathan*

26 M. Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 285.

27 S. Collier, *Topologies of Power. Foucault’s Analysis of Political Government beyond ‘Governmentality’*, Theory Culture & Society 2009, “vol. 26, no. 6”, 82.

28 M. Foucault, *Security, Territory, Population*, 22.

29 Ibid.

by tracing the recombinatorial processes through which techniques and technologies are reworked and redeployed”³⁰.

It is easy to grasp how Collier’s earlier studies on Foucault’s lectures provided the basis for the overall design of the book on post-Soviet social. However, it also becomes striking that it is precisely this conceptual framework which not only enables, but even encourages, observers to undertake a broader scrutiny of the topology of Russian power, where biopolitics was articulated within peculiar forms of reinvigorated sovereign power. Neoliberalisation was not only about reprogramming communal services, but served also to build a very particular deployment of state power. The vast areas lacking state control created a hidden premise for the rebirth of sovereign rule, of a strong executive power somehow “hopping over” the neoliberalised social, reaching to and based on populations now even more vulnerable in the face of the new reign of the market.

Stephen J. Collier, *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*, Princeton University Press, Princeton 2011.

30 S. Collier, *Topologies of Power*, 93.

WIKTOR MARZEC – sociologist and philosopher. His principal research interests lie in the field of social theory and political philosophy. Currently his work concerns intellectual emancipation, political mobilization and conceptual innovation in the early 20th century Russian Poland, constituting the emergence of political modernity. His recent publications include Polish peripheral Marxism (Thesis Eleven 2013, 117(1)) and *The 1905-1907 Revolution in the Kingdom of Poland: Articulation Of Political Subjectivities Among Workers* (Contention, 2013, 1(1)). Currently he is pursuing a doctoral degree in sociology in Department of Sociology and Anthropology in Central European University in Budapest.

WIKTOR MARZEC (ur. 1985) – łódzianin, socjolog i filozof, do niedawna związany z Uniwersytetem Łódzkim. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską na Wydziale Socjologii i Antropologii Społecznej Uniwersytetu Środkowoeuropejskiego w Budapeszcie (CEU). Interesuje się kulturowymi aspektami metropolitalnej nowoczesności, kulturą nieponowoczesnej Łodzi, teorią społeczną, filozofią polityki oraz socjologią seksualności. Obecnie pracuje w przestrzeni pomiędzy socjologią historyczną, filozofią tego, co polityczne, i teorią dyskursu. Bada procesy mobilizacji politycznej i emancypacji intelektualnej w okresie rewolucji 1905 roku. Redaktor działu poświęconego krytycznym naukom społecznym czasopisma „Praktyka Teoretyczna”.

address data:

Wiktor Marzec

Department of Sociology and Social Anthropology

Central European University

Nador u. 9, 1051 Budapest, Hungary

e-mail: wiktormarzec@gmail.com

Numer powstał we współpracy i dzięki pomocy Gallerii Sztuki Współczesnej „Bunkier Sztuki” oraz częściowo dzięki środkom zebranych w ramach zbiórki crowdfundingowej poprzez portal polakpotrafi.pl.

Redakcja „Praktyki Teoretycznej” serdecznie dziękuje poniższym osobom za wsparcie podczas zbiórki crowdfundingowej przeprowadzonej poprzez portal polakpotrafi.pl



Łukasz Biskupski, Iza Bojarewicz, Mateusz Burzyk, Artur Celiński, Ewa Ciszewska, Katarzyna Czarnecka, Kuba Danecki, Jacek Drozda, Łukasz Drozda, Agnieszka Dziemianowicz-Bąk, Joanna Erbel, Joanna Figiel, Michał Gauza, Rafał Jakubowicz, Michał Jangas, Jakub Jeziorny, Agnieszka Kaliska, Jakub Karczyński, Paweł Kasperowicz, Kamila Kasprzak i Paweł Bartkowiak, Tomasz Kłusek, Kondrat Kondrat, Jan Otto Kowzan, Paweł Kowzan, Bartłomiej Kozek, Ewelina Krawczyk, Joanna Kusiak, Agnieszka Danuta Leszczyńska, Filip Leszczyński, Tomasz Leśniak, Ewa Alicja Majewska, Dawid Majewski, Tomasz Matujewicz, Maciej Mikulewicz, Łukasz Milenkowicz, Mateusz Mirys, Łukasz Moll, Witold Mrozek, Krzysztof Nawratek, Olga Nowaczyk, Jacek Olender, Szymon Pytlik, Eliaż Robakiewicz, Izabela Roguz, Dariusz Rybi, Robert Rządca, Jan Sowa, Justyna Struzik, Michał Sydow, Magda Szczęśniak, Michał Szostek, Katarzyna Szumlewicz, Maciej Wirmański, wnkc, Jarosław Wojtas, Jarosław Woźniak, Piotr Woźniak, Michał Wybieralski, Marcin Zaród, Agata Zborowska.

www.praktykateoretyczna.pl