

Žižek po Polsku - IJŽS Vol 2.0

Cios w imperium?

Slavoj Žižek

Dzisiejszego zglobalizowanego kapitalizmu nie da się już połączyć z demokratyczną reprezentacją: kluczowe decyzje ekonomiczne takich ciał jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy (IMF) czy Światowa Organizacja Handlu (WHO) nie są podejmowane w ramach procesu demokratycznego i ten brak demokratycznej reprezentacji ma charakter strukturalny, nie zaś empiryczny. Z tego powodu postulat stworzenia globalnej (przedstawicielskiej) demokracji, która poddawałaby IMF, WHO itd. demokratycznej kontroli (wygłaszany w Niemczech przez Habermasa, Lafontaine'a i innych), jest nierealny. Czy można sobie w ogóle wyobrazić globalne wybory zarządu IMF? Mamy tu do czynienia z głębszym zjawiskiem niż często słyszany zarzut, że demokracja parlamentarna jest demokracją tylko "formalnie" - tu brakuje nawet formy.

Rozwiązanie tej sytuacji proponują Hardt i Negri w książce "Empire", a także w jej kontynuacji "Multitude" (Penguin Press, New York 2004), gdzie czytamy: "Wspólnym mianownikiem tak wielu ruchów emancypacyjnych i wyzwoleniczych działających dziś na świecie - na poziomie lokalnym, regionalnym i globalnym - jest pragnienie demokracji". Demokracja to wcale nie utopijne marzenie, lecz "jedyne lekarstwo na bolączki naszych czasów (...) jedyne wyjście ze stanu nieprzerwanego konfliktu i wojny". Demokracja nie tylko jest wpisana w dzisiejsze antagonizmy jako immanentny telos ich usunięcia, ale wzrost znaczenia wielości czy rzeszy ludzkiej ("wielość" z tytułu kolejnej książki Hardta i Negriego to społeczeństwo, lud przeciwstawiony "jedności", czyli władzy - przyp. tłum.) w gospodarce kapitalistycznej "po raz pierwszy czyni demokrację możliwą". Do tej pory demokracja była ograniczana przez swą jednolitą formę, przez suwerenną władzę państwa. "Demokracja absolutna" ("rządy wszystkich nad wszystkimi, demokracja bez kwalifikatorów, bez żadnych <<jeśli>> i <<ale>>") jest możliwa dopiero, gdy "wielość nareszcie może rządzić sama sobą".

Manewr, na który decydują się Hardt i Negri, polega na odwołaniu się do Marksa, dla którego wysoko zorganizowany kapitalizm korporacyjny już był "socjalizmem w łonie kapitalizmu" (rodzajem uspołecznionego kapitalizmu, w którym nieobecni właściciele stają się coraz bardziej zbędni). Trzeba zatem tylko obciąć kapitalizmowi nominalną głowę i będziemy mieli socjalizm. Hardt i Negri uważają jednak, że spojrzenie Marksa było historycznie zawężone, dostrzegał jedynie scentralizowaną i hierarchicznie zorganizowaną siłę roboczą, wykonującą mechaniczną i zautomatyzowaną pracę przemysłową. Dlatego też Marksowska wizja "nadrzędnego rozumu" była wizją centralnego urzędu planistycznego. Dopiero dziś, gdy "niematerialna praca" uzyskała hegemoniczną pozycję, rewolucyjne odwrócenie ról staje się "obiektywnie możliwe". Niematerialna praca rozciąga się między dwoma biegunami: pracą intelektualną bądź symboliczną (produkcja idei, kodeksów, tekstów, programów, wzorów - pisarze, programiści...) oraz pracą psychosomatyczną (ci, którzy zajmują się naszą psychosomatyką: od lekarzy po opiekunki do dzieci i stewardesy). Niematerialna praca jest dziś hegemoniczna dokładnie w tym samym sensie, w jakim Marks twierdził, że w XIX-wiecznym kapitalizmie produkcja przemysłowa była hegemoniczna - nie ilościowo, lecz odgrywając kluczową, emblematyczną rolę strukturalną: "Wielość produkuje nie tylko towary i usługi; co najważniejsze - wielość produkuje także współpracę, komunikację, formy życia i relacje społeczne" ("Multitude", s. 339). Wyłania się zatem nowa, ogromna domena "wspólności": wspólna wiedza, formy współpracy, komunikacji itd., które nie mogą się już pomieścić w systemie prywatnej własności. Bynajmniej nie stwarza to śmiertelnego zagrożenia dla demokracji (jak przekonują konserwatywni krytycy współczesnej kultury), lecz stanowi wyjątkową szansę na powołanie "demokracji absolutnej".

Hardt i Negri nieustannie oscylują między fascynacją, jaką budzi w nich "detyeryalizujące" działanie globalnego kapitalizmu, a retoryką walki wielości przeciw jedności kapitalistycznej potęgi. Kapitał finansowy uprawiający dzikie spekulacje oderwane od rzeczywistości materialnej pracy, ta sztandarowa byt noire tradycyjnej lewicy, jest przez nich wysławiany jako zarodek przyszłości, najbardziej dynamiczny i nomadyczny aspekt kapitalizmu. Formy organizacyjne dzisiejszego kapitalizmu - decentralizacja procesu decyzyjnego, radykalna mobilność i elastyczność, wzajemna interakcja sieci podmiotów - są postrzegane jako zwiastun przyszłych rządów wielości. Tak jakby wszystko było już na miejscu, w "postmodernistycznym" kapitalizmie. Nie brak tu nawet modnej paraleli z nowym, kognitywistycznym pojęciem ludzkiej psyche: nauki o mózgu głoszą, że w mózgu nie ma centralnego Ja, że nasze decyzje wyłaniają się z interakcji pandemonium lokalnych podmiotów, a życie psychiczne jest "samonapędzającym się" procesem, bez żadnego odgórnie narzuconego centralizującego ośrodka (nawiasem mówiąc, model ten jest explicite oparty na paraleli z dzisiejszym "zdecentralizowanym" kapitalizmem). Nowe samorządne

społeczeństwo wielości będzie zatem podobne do kognitywistycznego ego, czyli pandemonium wchodzących ze sobą w interakcje podmiotów, bez centralnego, podejmującego decyzje Ja, które by tym wszystkim kierowało...

Jednakże choć Hardt i Negri postrzegają dzisiejszy kapitalizm jako główne siedlisko życiowe mnożącej się wielości, nadal stosują retorykę jedności, suwerennej władzy stojącej po drugiej stronie. Jest oczywiste, jak łączą te dwa aspekty: kapitalizm rodzi wielość, ale zamyka ją w kapitalistycznej formie, a zatem spuszcza z uwięzi demona, nad którym nie potrafi zapanować. Narzuca się tutaj pytanie, czy Hardt i Negri nie popełniają błędu analogicznego do błędu Marksa: czy ich wizja samorządnej wielości nie jest ucieleśnieniem utopii kapitalistycznej, utopii wiecznie samorewolucjonizującego się kapitalizmu, który bujnie rozkwitnie, gdy zostanie uwolniony od swych wewnętrznych sprzeczności? Innymi słowy: czy kapitalistyczna forma (polegająca na zawłaszczaniu wartości dodatkowej) nie stanowi niezbędnych ram/uwarunkowań formalnych dla samonapędzającego się ruchu produkcyjnego?

Problem z Hardtem i Negrin polega więc raczej na tym, że są za bardzo marksistami, przejmują wpisany w dzieło Marksa schemat rozwoju dziejowego: podobnie jak on wysławiają "deterytoralizujący" rewolucyjny potencjał kapitalizmu; podobnie jak on trawiącą kapitalizm sprzeczność widzą w rozdźwięku między tym potencjałem a formą kapitału, czyli prywatnym zawłaszczaniem wartości dodatkowej. Krótko mówiąc - przywracają do łask starą marksistowską koncepcję napięcia między mocami produkcyjnymi a stosunkami produkcji: kapitalizm już generuje "zarodki przyszłej nowej formy życia", bez wytchnienia wytwarza nową "wspólność", toteż w wyniku rewolucyjnej eksplozji to Nowe musi jedynie zostać uwolnione od starej formy społecznej. Marks dostrzegał, że kapitalizm wyzwolił zapierającą dech dynamikę samowzmagającej się produktywności - vide jego zafascynowane opisy, jak to w kapitalizmie "wszystko, co stałe, wyparowuje", a kapitalizm to największy rewolucjonista w dziejach ludzkości. Z drugiej strony równie wyraźnie zauważał, że motorem tej kapitalistycznej dynamiki jest wewnętrzna sprzeczność czy też antagonizm tego systemu - największym ograniczeniem kapitalizmu (kapitalistycznej samonapędzającej się produktywności) jest sam Kapitał, czyli nieustanny rozwój kapitalistyczny i rewolucjonizowanie przez system warunków produkcji, szalony taniec jego bezwarunkowej spirali produktywności, jego w gruncie rzeczy desperacka ucieczka do przodu przed upośledzającą wewnętrzną sprzecznością...

Zasadniczy błąd Marksa polegał na tym, że na podstawie powyższych przesłanek doszedł do wniosku, iż możliwy jest nowy, wyższy porządek społeczny (komunizm), który nie tylko utrzyma, ale podniesie na wyższy poziom i w pełni wyzwoli potencjał samoistnie

przyspieszającej spirali produktywności, która w kapitalizmie, na skutek jego wewnętrznej przeszkody ("sprzeczności"), jest raz po raz hamowana przez społecznie destrukcyjne kryzysy gospodarcze. Krótko mówiąc: Marks przeoczył, że ta wewnętrzna przeszkoda/antagonizm jako - by ująć sprawę w klasycznych kategoriach derridiańskich - "warunek niemożliwości" pełnego wykorzystania mocy produkcyjnych jest jednocześnie jego "warunkiem możliwości": jeśli zlikwidujemy przeszkodę, wewnętrzną sprzeczność kapitalizmu, nie otrzymamy pełnego wyzwolenia potencjału produktywności, lecz stracimy tę produktywność, która - jak się wydaje - była zarazem generowana i hamowana przez kapitalizm. Jeśli zlikwidujemy przeszkodę, potencjał przez nią hamowany zniknie.

Lustrzanym odbiciem tego oparcia się na Marksie jest polityczny klincz, w jaki wmanewrowali się Hardt i Negri. Należałoby bezwstydnie naiwnie zapytać: czym byłaby wielość u władzy (a nie tylko jako siła oporu)? Jak by funkcjonowała? Hardt i Negri rozróżniają dwie metody przeciwstawiania się globalnemu imperium kapitalistycznemu: "protekcjonistyczny" powrót do silnego państwa narodowego albo zastosowanie jeszcze bardziej elastycznych form wielości. Idąc za tym rozumowaniem, w swej analizie spotkania antyglobalistów w Porto Alegre Hardt podkreśla, że mieliśmy tam do czynienia z nową logiką przestrzeni politycznej: już nie stara binarna logika "my/oni" z lenińskim apelem o stanowczą, jednolitą linię partyjną, lecz współistnienie wielości podmiotów i stanowisk politycznych, które są nie do pogodzenia w swych treściach ideologicznych i programowych (od "konserwatywnych" rolników i ekologów zatroskanych o przyszły los ich lokalnej tradycji i dziedzictwa po ruchy obrony praw człowieka i podmioty reprezentujące interesy imigrantów, opowiadające się za globalną mobilnością). Co jednak będzie, gdy - o ile rzeczywiście takie jest pragnienie i wola tych ruchów - "zwyciężymy"? Jak wyglądałaby "wielość u władzy"?

Podobna konstelacja występowała w ostatnich latach chylącego się ku upadkowi realnego socjalizmu: nieantagonistyczne współistnienie, w obrębie opozycji, wielości tendencji ideowo-politycznych - od liberalnych ruchów obrony praw człowieka po "liberalne" grupy biznesowe, od konserwatywnych ugrupowań religijnych po lewicowe organizacje robotnicze. Ta wielość dobrze funkcjonowała, póki była zjednoczona w opozycji wobec "nich", wobec hegemonii Partii. Gdy sami znaleźli się u władzy, zabawa się skończyła. Inny przykład wielości w działaniu to towarzystwo, które przywróciło do władzy Hugo Cháveza w Wenezueli. Czy możemy jednak zapomnieć o oczywistym fakcie, że funkcjonuje on jako latynoski caudillo, wyjątkowy przywódca, którego rolą jest magiczne usuwanie sprzeczności interesów wśród jego zwolenników? "Wielość u władzy" z konieczności realizuje się zatem pod postacią autorytarnego przywódcy, którego charyzma może posłużyć jako "pusty znaczący" mogący pomieścić wielość interesów (i tak Perón był militarystycznym patriotą dla wojska, pobożnym chrześcijaninem dla Kościoła, obrońcą biednych przed oligarchią dla robotników itd.).

Ulubionym przykładem zwolenników (i praktyków) nowej, rozproszonej kontrsiły wielości jest - oczywiście - ruch Zapatista w meksykańskim stanie Chiapas. Naomi Klein opisuje, jak działa jego przewodnia postać, subcomandante Marcos: "Nie był dowódcą wywarkującym rozkazy, ale subcomandante, przekaźnikiem woli rad. Jego pierwsze słowa w tym nowym wcieleniu brzmiały: <<Przemawia przeze mnie wola Armii Wyzwolenia Narodowego im. Zapaty>>. Jeszcze bardziej się podporządkowując, Marcos mówi poszukującym go zwolennikom, że nie jest przywódcą, a jego czarna maska to lustro odbijające walkę każdego z nich, że zapatystą jest każdy człowiek na świecie, który walczy z niesprawiedliwością, że <<My jesteśmy wami>>. Najślynniejsze są słowa, które skierował kiedyś do pewnego dziennikarza: <<Marcos jest gejem w San Francisco, Murzynem w RPA, Azjatą w Europie, Chicano w San Ysidro, anarchistą w Hiszpanii, Palestyńczykiem w Izraelu (...) kobietą wracającą w pojedynkę z pracy metrem o 22.00, chłopem bez ziemi, członkiem gangu w slumsach>>. Tymczasem Marcos - rzekoma bezjaźń, przekaźnik, lustro - pisze tonem nadzwyczaj osobistym i poetyckim, bez reszty i nieomylnie swoim własnym" (Naomi Klein, "Fences and Windows", s. 211-212).

Nie ulega wątpliwości, że taka struktura może funkcjonować tylko jako etycznie-poetycki, ukryty w cieniu dubler istniejącej pozytywnej struktury władzy państwowej. Nic dziwnego, że Marcos nie może pokazać twarzy; zamierza zrzucić maskę i uciec z powrotem w anonimowość, jeśli/gdy ruch osiągnie cele. Gdyby Zapatistas przejęli władzę, stwierdzenia typu "przemawia przeze mnie wola..." natychmiast nabrałyby znacznie bardziej złowieszczonego wydźwięku - ich pozorna skromność objawiłaby się jako skrajna arogancja, zuchwałe przekonanie konkretnej jednostki, że jej subiektywność stanowi bezpośredni kanał transmisyjny do wyrażania woli powszechnej. Czy pamiętamy jeszcze, że zdania w rodzaju "Sam z siebie jestem nikim, moja siła tkwi w was, wyrażam jedynie waszą wolę!" należały do typowej frazeologii "totalitarnych" przywódców, którzy doskonale umieli również manipulować ponurymi implikacjami tych zdań: "Każdy, kto zaatakuje mnie osobiście, w gruncie rzeczy atakuje was wszystkich, cały naród, wasze umiłowanie wolności i sprawiedliwości!". Im większy poetycki potencjał Marcosa w opozycji jako krytycznego głosu wirtualnego protestu, tym większy byłby terror Marcosa jako rzeczywistego przywódcy. Co się tyczy politycznych skutków działań ruchu im. Zapaty, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden paradoks: jako największe osiągnięcie polityczne Zapatistas Klein wymienia fakt, że ruch ten "pomógł obalić skorumpowane 70-letnie rządy Partii Rewolucyjno-Instytucjonalnej", czyli że z pomocą Zapatistas Meksyk otrzymał pierwszy rząd porewolucyjny, który całkowicie odciął się od historycznego dziedzictwa Zapaty i obrał kurs na pełne włączenie Meksyku w neoliberalny Nowy Ład Światowy (nic dziwnego, że prezydenci Fox - były szef meksykańskiego oddziału Coca-Coli - i Bush są osobistymi przyjaciółmi).

Ale czy Zapatistas nie opracowali minimalnego pozytywnego programu politycznego, programu lokalnego samostanowienia, wkraczania tam, gdzie władza państwowa zawiodła, i umożliwiania ludziom tworzenia nowych enklaw lokalnej demokracji? "Tym, co odróżnia Zapatistas od przeciętnych marksistowskich powstańców-partyzantów, jest fakt, że stawiają sobie za cel nie przejęcie kontroli, lecz zajmowanie i budowanie autonomicznych przestrzeni, w których może rozkwiąć <<demokracja, wolność i sprawiedliwość>>. (...) Marcos jest przekonany, że te wolne przestrzenie, zrodzone z odzyskanej ziemi, wspólnotowego rolnictwa i oporu wobec prywatyzacji, prędzej czy później wykreują kontrsiły wobec państwa z racji samego swego istnienia jako alternatywne rozwiązania" (Naomi Klein, op. cit., s. 228). A przecież znów napotykamy tę samą dwuznaczność: te autonomiczne przestrzenie są zarodkami przyszłej organizacji całego społeczeństwa czy tylko zjawiskami wykwitającymi w szczelinach i lukach porządku społecznego? Stwierdzenie Marcosa, że Zapatistas nie są zainteresowani Rewolucją, ale "rewolucją, która umożliwi rewolucję", jest głęboko prawdziwe, lecz zarazem dwuznaczne: czy to znaczy, że Zapatistas są "rewolucją kulturalną" kładącą fundamenty pod prawdziwą rewolucję polityczną (Marcuse mówił w latach 60. o "wolności jako warunku wyzwolenia"), czy też że pozostaną jedynie "miejscem oporu", korekturą dla istniejącej władzy państwowej (bez zamiaru nie tylko jej zastąpienia, ale i stworzenia warunków, w których ona zniknie)?

Odpowiedź stronników Hardta i Negriego na tę krytykę jest - oczywiście - taka, że jej autorzy postrzegają nową sytuację przez pryzmat starych pojęć. We współczesnym społeczeństwie informacyjnym kwestia "przejęcia władzy" staje się coraz mniej istotna, bo nie ma już żadnego centralnego ośrodka Władzy, który pełniłby rzeczywistą rolę decyzyjną - władza jest ruchoma, zdecentralizowana, "proteuszowa"... Być może zatem w dzisiejszej epoce homo sacer jedną z opcji są samorządne kolektywy funkcjonujące na obszarach poza prawem. Weźmy favele w megalopoliach Ameryki Łacińskiej: czy w pewnym sensie nie są pierwszymi "terytoriami wyzwolonymi", komórkami przyszłych samoorganizujących się społeczeństw?

Czy takie instytucje jak kuchnie dla ubogich nie stanowią wzoru "zsocjalizowanego" wspólnotowego życia lokalnego? (Być może z tej perspektywy inaczej spojrzymy również na kwestię "polityki narkotykowej". Czy to naprawdę był przypadek, że jak tylko pojawiał się silny, samorządny kolektyw złożony z osób funkcjonujących poza prawem, natychmiast demoralizowały go twarde narkotyki - od gett murzyńskich w USA po rebeliach z lat 60., przez miasta włoskie po rozruchach robotniczych w latach 70., po dzisiejsze favele? To samo dotyczy nawet Polski po zamachu stanu Jaruzelskiego w 1981 roku, a szczególnie zaaplikowanej przez niego polskiej młodzieży w latach 80. "normalizacji": narkotyki stały się łatwo dostępne, razem z pornografią, alkoholem i podręcznikami mądrości Wschodu, co

miało na celu rozbięcie samorządnego społeczeństwa obywatelskiego. Władza doskonale wiedziała, kiedy użyć narkotyków jako broni przeciwko oddolnemu oporowi).

A co ze złożoną siecią warunków materialnych, prawnych, instytucjonalnych itd., które muszą być spełnione, by "wielość" epoki informacyjnej mogła funkcjonować? Naomi Klein pisze: "Decentralizacja władzy nie oznacza rezygnacji z wysokich standardów krajowych i międzynarodowych - i stabilnego, sprawiedliwego finansowania - dla służby zdrowia, szkolnictwa, taniego mieszkalnictwa i ochrony środowiska. To jednak oznacza, że lewica musi zmienić swą mantrę z <<dajcie więcej pieniędzy>> na <<przekażcie władzę na dół>>" (s. 223).

Należy naiwnie zapytać: jak? Jak utrzymać te wysokie standardy i wysoki poziom finansowania, czyli główne elementy państwa opiekuńczego? Trudno się dziwić, że dokonując paradoksalnego zwrotu, który dostarcza kolejnego dowodu na "chytrość rozumu", Hardt i Negri kończą "Imperium" minimalnym pozytywnym programem politycznym, który składa się z trzech punktów: żądanie globalnego obywatelstwa (uznania mobilności siły roboczej w obecnych warunkach kapitalistycznych); prawo do minimum socjalnego (minimalnego dochodu gwarantowanego dla wszystkich); prawo do wyłączenia (tak by najważniejsze środki produkcji, zwłaszcza związane z nowym przemysłem informacyjnym, były własnością społeczną). Paradoksalna jest nie tylko treść tych postulatów (z którymi in abstracto zgodziłby się każdy radykalny liberał czy socjaldemokrata), ale także ich forma - prawa, żądania - która nieoczekiwanie przywraca do łask wszystko, przeciw czemu była wymierzona cała książka: podmioty polityczne raptem pojawiają się jako obdarzone powszechnymi uprawnieniami i żądają ich realizacji (od kogo, jeśli nie od jakiejś uniwersalnej formy prawomocnej władzy państwowej?). By posłużyć się kategoriami psychoanalitycznymi - od nomadycznego schizola funkcjonującego poza prawem przechodzimy do historycznego poddanego, który usiłuje sprowokować swego pana, bombardując go niemożliwymi do spełnienia żądaniami...

przeł. Tomasz Bieroń

Artykuł ukazał się w „Europie”, dodatku do „Dziennika” z 23 listopada 2005 roku. Dziękujemy redakcji „Europy” za zgodę na publikację tekstu na stronach *International Journal of Žižek Studies*.

http://www.dziennik.pl/dziennik/europa/article47084/Cios_w_imperium_.html