

Andrzej Staroń

Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

W KWESTII PODMIOTU ZBIOROWEGO

Co to jest „podmiot”?¹ Z jednej strony, przez podmiot rozumiemy *subiectum* – umysł poznający, świadomość, samoświadomość, coś odmiennego niż *obiectum*, czy też jako *hypokeimenon* – substrat, coś, co leży u podłoża każdej rzeczy. Z drugiej zaś, podmiot to *subiectus*, czyli *subditus* – jednostka podporządkowana *ditio*, to znaczy suwerennemu autorytetowi. Jednostka jako *subditus* jest przez ową zależność konstytuowana. Mówiąc o „podmiocie” mamy na myśli nie tylko podmiot transcendentálny z zespołem jego dubletów: podmiotem logicznym, gramatycznym, substancjalnym itp., nie tylko jednostkę podporządkowaną sprawowanej władzy, ale także jednostkę będącą aktywnym uczestnikiem przemian (społecznych/historycznych).

Przyjmuje się, że funkcje podmiotowe mogą pełnić konkretni, żywi ludzie. Jednak czy tylko oni? Wielu myślicieli, w tym francuski filozof Étienne Balibar, stwierdza równoległe istnienie różnych „podmiotów zbiorowych”. Z pewnymi zastrzeżeniami² przyjmijmy za punkt wyjścia opinię Gramsciego, który pisał następująco: „Kiedy w dziejach wytworzy się jednolita grupa społeczna, ukształtuje

¹ Pomijam słowne zabawy z „podmiotem” w rodzaju: „podmiot ... jako „pod-miatający” pod siebie wszelkie możliwe przedmioty...” (Perkowska 2003, s. 11) czy też „Pod-miot musi być podmieciony (pod-rzucony), aby mógł stać czy leżeć pod..., tj. pełnić rolę pod-stawy czy pod-łoża, rolę, którą pod-stępem sobie usurpuje, i w której pozostaje zawsze – nie mniej ni więcej – pod-rzutkiem” (Okopień 1997, s. 44).

² Stworzenie jednolitej i koherentnej filozofii będącej wyrazem poglądów jednolitej grupy społecznej jest zadaniem niewykonalnym. W rzeczywistości ani taka grupa, ani taka filozofia nie istnieją. Faktem jest natomiast, że zbiorowości (klasa, naród itp.) *dążą do wytworzenia takiego poglądu*. Tekst filozoficzny bowiem, jak powiada Balibar w tekście o Fichtem, doprowadza do „ekstremum

się również – w przeciwieństwie do filozofii potocznej – filozofia jednolita, czyli spójna i usystematyzowana” (Gramsci 1961, s. 97). Istotne jest tutaj przekonanie, że bynajmniej nie każda ludzka zbiorowość stara się wytworzyć w miarę jednolity pogląd na świat, nie każda taka zbiorowość zdolna jest do celowego przekształcania świata w praktyce materialnej. Pojawia się zatem pytanie, jakie warunki winna spełnić zbiorowość, aby wolno jej było przypisać rolę podmiotu w poznaniu i działaniu?

By odpowiedzieć na to pytanie, Balibar tworzy *ontologię relacji*, czy też *transindywidualności*³, a zatem myślenia o „ludzkości jako rzeczywistości transindywidualnej (ponad i pozajednostkowej), a ostatecznie – myślenia o transindywidualności jako takiej. Nie chodzi przy tym o to, co idealnie znajduje się w każdej jednostce (jako formie lub substancji), ani o to, co służyłoby z zewnątrz do jej klasyfikacji, lecz o to, co istnieje między jednostkami ze względu na ich wielorakie interakcje. Ontologia relacji zastępuje dyskusję o stosunkach między jednostką i gatunkiem programem badań nad tą wielością relacji, będącymi, jak pisze Balibar, przejściami, przeniesieniami, w których zawiązuje się i rozwiązuje więź jednostek ze wspólnotą. Relacje te zwrótnie konstytuują same jednostki. Najbardziej uderzająca w tej perspektywie jest „całkowita wzajemność w stosunkach między oboma tymi biegunami, które nie mogą istnieć bez siebie nawzajem i które – każdy na własny rachunek – są jedynie abstrakcjami, ale jeden i drugi są konieczne do myślenia o stosunku lub relacji (*Verhältnis*)” (Balibar 2007, s. 44–46)⁴. Zauważmy, że myślenie dzisiaj w kategoriach „ontologii relacji” jest przeciwwagą dla „Ignącego do wszelkich form braku i niepełności” ponowoczesnego indywidualizmu, „niezainteresowanego stworzeniem silnego, aktywnego, zdolnego do samostanowienia podmiotu”, który nie wycofuje się z wartościowania rzeczywistości, ale podejmuje próby jej kształtowania, „nie zadowolając się bierną kontemplacją, bezkrytycznym przeżywaniem” (Kruszelnicki 2008, s. 138).

Miejscem, w którym zachodzą procesy upodmiotowienia, są zdaniem Balibara *masy*. Jako główny przedmiot badania, refleksji i analizy historycznej, krótko: jako przedmiot teoretyczny (pod nazwą *multitudo* – *wielość*) pojawiły się one po

sprzeczności, które go rozsadzają, jednak nigdzie indziej nie zostaną równie wyraziście sformułowane” (Balibar 2007, s. 112).

³ Analogonami tego terminu są: *Mitsein* Heideggera, *être-ensemble* Hanny Arendt, Jean Luc Nancy’ego *singularité plurielle* (*l’être singulier-pluriel* albo *le singulier pluriel de l’être*, wreszcie termin *transindywidualność* np. u Kojève’a i Lacana.

⁴ Nie sposób nie przypomnieć w tym miejscu znanej Hegłowskiej formuły *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* (*Ja, które jest My, i My, które jest Ja*. „Innym” Ja jest tu Ty, ale Ja jako My jest jednością Ja i Ty, którą przeciwstawia jałowej i abstrakcyjnej tautologii *Ich bin Ich* (Ja jestem Ja) (por. Hegel 2002, s. 132).

raz pierwszy w koncepcji siedemnastowiecznego filozofa Benedykta Spinozy (Spinoza 2002; Balibar 2005, 2007). Jej ośrodkiem jest pojęcie „trwogi mas”, którego semantyczna dwuznaczność (*genetivus subiectivus* i *genetivus obiectivus*) jest zamierzona⁵.

Według Spinozy, „trwogę mas” można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, chodzi tu o lęk, jaki władza, panowanie, budzą w poddanych/podmiotach. Z punktu widzenia polityki chodzi tu o wpływ, jaki panowanie wywiera na masy. Twierdzenie to można ująć krócej: tam, gdzie jest podporządkowanie/upodmiotowienie, tam są masy (w tym znaczeniu „trwoga mas” każe nam myśleć o dzisiejszej elektronicznej kontroli obywateli, o wszechobecnych kamerach, krótko: o oczach Wielkiego Brata). Po drugie, władza sama może się lękać mas, w tej mierze, w jakiej stają się one nośnikiem czynnika rewolucyjnego, a więc w ostateczności czynnikiem zniesienia państwa: historię tworzą masy.

Balibar do dwóch poprzednich znaczeń trwogi dodaje znaczenie trzecie: otóż może zdarzyć się tak, że masy zaczną budzić lęk w samych sobie, zaczną odczuwać taki sam lęk, jaki wzbudzają w innych, będący skutkiem ich własnej mocy (fasyzm, rasizm). Znamienną cechą mas jest więc pewna ambiwalencja, przejawiająca się jako skomplikowana dialektyka siły, mocy mas (Spinoza powiedziałby *potentia multitudinis*) i władzy, czyli państwa⁶.

Owe trzy „trwogi” – chociaż niektórzy woleliby mówić „horror mas” – mogą się ze sobą łączyć i tak też w historii bywało. Zdaniem Balibara, szczególnym połączeniem dwóch pierwszych form trwogi jest marksizm, który właśnie „dzięki rygorystycznemu połączeniu trwogi wzbudzanej i odczuwanej przez masy, w pewien sposób zapewnił pojawienie się trwogi trzeciej, jaką masy wzbudzają w sobie, a której historyczną formą był fasyzm” (Balibar 2007, s. 67).

Czym są masy? Odpowiedź na to pytanie w okresie ruchów masowych i tłumów na ulicach zdaje się zgola oczywista⁷. Wielość synonimów: masa, wielość, *multitudo*, populacja, lud, masa ludu, naród, plebs, pospólstwo, a nawet klasa znakomicie oddaje polimorfizm tego pojęcia, a jednocześnie wskazuje na wie-

⁵ Spinozjańskie źródła pojęcia „wielości” potwierdza T. Negri. Jednocześnie przeciwstawia je pojęciu „ludu”, rozumianemu jako politycznie zorganizowana jedność, „ciało społeczne” i pojęciom „masa” i „plebs”, rozumianym jako irracjonalna i bierna siła społeczna, łatwo poddająca się manipulacji. „Wielość” nie jest sumą jednostek, jak „masa”, lecz „mnogością szczególną” (*multiplicité singulière*), „konkretną powszechnością”, „samoorganizującym się aktorem społecznym” działającym w planie immanencji. Co ciekawe, jego zdaniem, tak rozumiane pojęcie „wielości” pozwala przeciwstawić się wszelkim poglądom odwołującym się do argumentów „trwogi mas” czy „tyranii większości” (zob. Negri 2002).

⁶ Za współczesny przejaw tej ambiwalencji Balibar uznaje dylemat: demokratyczne obywatelstwo czy suwerenność ludu (zob. Balibar 2002, s. 175–204). Podobnie J. Rancière w opozycji „wielości” i „ludu”, opartej na dialektyce równości i różnicy (zob. Rancière 1995).

⁷ Czy jest tak rzeczywiście, to inny problem.

łość modalności istnienia masy. Szczegółowa analiza tego zagadnienia przekracza ramy tego szkicu, wspomnę więc tylko – by przejść do kolejnego punktu – że w tym kontekście przedmiotem badań Spinozy jest wzajemna komunikacja afektów między jednostkami, coś, co nazywa on *affectuum imitatio* (naśladownictwem uczuciowym⁸) będące procesem konstytuowania się jednocześnie indywidualności i wielości w *wyobraźni*. I „w tym sensie komunikacja uczuciowa stanowi samo pojęcie masy”⁹ (Balibar 2007, s. 77).

Idąc tropem Balibara, przyjąć można, że dla wyjaśnienia naszego problemu pożyteczne byłoby rozpatrzenie tego, co w tym względzie miał do zaproponowania twórca marksizmu, Karol Marks. Pożyteczne tym bardziej, że – jak pisze Balibar – jest on filozofem podmiotu w najbardziej klasycznym tego słowa znaczeniu. Mówiąc dokładniej, jest on filozofem *self-construction* podmiotu i jego wolności osiąganey dzięki praktyce rewolucyjnej. Z tego punktu widzenia należy Marks do wielkiej tradycji idealizmu historycznego, znajdując się na tym samym poziomie spekulatywnym co Kant, Fichte, czy Hegel. U Marksa „podmiot historii” przybiera postać *Proletariatu*. Dla Kanta jest nim *Ludzkość*, dla Fichtego *Lud*, a dla Hegla *Duch Świata* (por. Balibar 1995, s. 151)¹⁰.

Co marksizm rozumiał przez „masy”? Na to pytanie nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Jak pisze Balibar:

O ile możliwe jest proste i specyficznie „marksistowskie” określenie, poprzez odwołanie się do definicji sposobu produkcji, podstawowych *klas*, to nie można tego zrobić w przypadku *mas* (albo *klas*, jeżeli istnieją one konkretnie jako *masy*). W przypadku Marksa i Engelsa (...) termin ten nie przestaje oscylować między opisem *sytuacji społecznej*, w której dostrzega się rozpad „więzi wspólnotowych” tradycyjnego społeczeństwa, co przejawia się w konsekwencji w całkowitym odizolowaniu jednostek, i opisem *ruchu*, w którym różnorodność warunków jest maskowana przez „świadomość” czy też powszechną ideologię, ruchu zmierza-

⁸ Problem „komunikacji uczuć”, ich „naśladownictwa” wiąże się z kwestią „ambiwalencji uczuciowej”, to znaczy „uczuciu radosnych” i „smutnych”. Te ostatnie to przede wszystkim nienawiść i gniew. O ich roli w planie historyczno-politycznym znakomicie pisze O. Le Cour Grandmaison (2002).

⁹ Spinozański termin *multitudo* prezentuje jedność dwóch aspektów: *vulgus*, tłumu nie wiedzącego, wierzącego w przesady i *plebs*, masy tłumu pozostającej w opozycji do rządzących. *Multitudo*, to również lud, *populus*. Tym, co sprawia, że lud zaczyna istnieć jako wielość, to znaczy jako jego pozorna negacja, jest proces historyczny. Co warte zapamiętania, mimo swego teoretycznego znaczenia w całości dzieła Spinozy, termin ten, jako taki, pojawia się niezmiernie rzadko.

¹⁰ Oczywiście u żadnego z wymienionych filozofów pojęcie „podmiotu historii” nie istnieje – pojawia się on dopiero u G. Lukásca. Warto przy tym zauważyć, co podkreśla Balibar (Balibar 2007, s. 189–215) i co mierzy się z oczywistością naszych przekonań, że *termin* „proletariat” w głównym dziele twórcy „ideologii” proletariackiej pojawia się niezmiernie rzadko.

jącego do przekształcenia istniejącego porządku. Mówiąc inaczej, z jednej strony całkowita dezorganizacja, z drugiej ekstremalna organizacja historyczna: atomizacja jednostek albo wzrost siły zbiorowej (Balibar 2007, s. 210).

Niemożliwość jednoznacznego definiowania „mas” nie stanowi jednak przeszkody dla naszych dalszych rozważań, wskazuje jedynie na trudności – często nierozwiązywalne – teoretycznego ujęcia rzeczywistego ruchu.

Co marksizm rozumiał przez „trwogę mas”? Odpowiedź na to pytanie wymaga z konieczności schematycznego ukazania zrębów Marksowskiej teorii historii. Zdaniem Balibara, jej znaczenie nie polegało na odkryciu i wydobywaniu z historii czegoś, co miałyby być niejako jej „materią”, którą miałyby być ekonomia determinująca w ostatniej instancji pozostałe dziedziny życia społecznego. Najważniejszą zasługą Marksa jest dokonanie „zderzenia”, „spięcia” (*court-circuit*) między ekonomią i polityką, które łączy wewnętrznie te dwie dziedziny, ale jednocześnie zabrania je od siebie oddzielać i wpisywać w stosunek typu przyczynowego, w którym zaznaczałaby się wyższość jednej instancji nad drugą. Inaczej mówiąc, Marks połączył logicznie proces pracy, uznawany za aktywność prywatną, i państwo – ucieleśnienie zasady, wyrażającej konieczność istnienia władzy centralnej. Wprowadził tym samym polityczne pojęcie antagonizmu do samego pojęcia pracy. Oznacza to, że „stosunek pracy jest bezpośrednio ekonomiczny oraz polityczny i z tej to bazy wyłania się jednocześnie forma ‘wspólnoty ekonomicznej’ i forma państwa. (...) Mówiąc inaczej, stosunek wyzysku pracy jest ‘zarodkiem’ rynku (‘wspólnoty ekonomicznej’) i zarodkiem państwa (‘suwerenności-podporządkowania’) na ten sam sposób” (tamże, s. 203). Praca nie może istnieć więc bez stosunku siły, a wyzysk jest pojęciem bezpośrednio politycznym, miejscem, w którym urzeczywistnia się fundamentalna współzależność polityki i ekonomii.

Takie ujęcie pociąga za sobą zmianę statusu instancji politycznej. Zadaniem polityki jest między innymi ukrywanie, poprzez procesy idealizacji, istnienia takiego związku. A zatem powiedzenie, jak to robi Marks, że to, co ekonomiczne, jest bezpośrednio polityczne, jest jednocześnie krytyką idealizacji politycznych i formacji ideologicznych, zmierzających do wyrugowania tego, co ekonomiczne i zanegowanie jego rzeczywiście politycznego charakteru.

Rzec by zatem można, że marksistowska teoria historii mówi nam o dwóch rzeczach: o tym, że stosunek pracy, jako stosunek społeczny jest stosunkiem siły lub antagonizmu, co stanowi tylko odmienny sposób powiedzenia, że to, co ekonomiczne, jest zarazem polityczne oraz o tym, że należy dokonać krytyki procesów idealizacji zafałszowujących ową rzeczywistość. Krytyka oznacza tutaj odślonięcie sposobów ich tworzenia się i opis sposobów działania.

Połączenie ekonomii i polityki pozwala na stworzenie pewnej antagonistycznej społecznej topiki: wyzyskiwani i wyzyskujący w sferze ekonomicznej to jednocześnie panujący i poddani w sferze politycznej. Zadaniem zaś polityki jest zacieranie, ukrywanie tej współzależności.

Czym więc jest „trwoga mas” w kontekście zarysowanym przez Marksowską teorię historii? Pojawiają się dwie odpowiedzi, łączące dwie formy dopełniacza (subiektywną i obiektywną): „trwoga mas” to panowanie klasowe dokonywane za pomocą ideologii, ale jednocześnie jest to także groza, jaką masy budzą w klasie panującej wraz z pojawieniem się antagonizmu klasowego, uwolnionego od maskujących go procesów idealizacyjnych. Zakłada się tutaj, że praktycznym skutkiem krytyki procesów idealizacji (krytyki polityki, a dokładniej ekonomii politycznej) będzie *przekształcenie się masy w aktywny podmiot*. Mamy więc do czynienia z pewnym procesem *upodmiotowienia masy*, która przechodzi przez instancję proletariatu jako klasy walczącej, klasy rewolucyjnej stającej się ruchem masowym i jedynym prawdziwym agentem przemian historii – „masy tworzą historię”.

Mowa jest tutaj o masach, a nie o klasach, ani nawet o klasie, jaką miałyby być proletariatus, ponieważ klasy są jeszcze całościami znajdującymi się w ideologicznie ukonstytuowanym stosunku panowania. Wskutek działania krytyki ideologii proletariatus jako klasa staje się proletariatus jako masa, co implikuje, że staje się on jednocześnie ruchem masowym – klasą-nie-klasą: czystą możliwością zniszczenia klas. To właśnie masy jako takie budzą trwogę władzy, która z kolei może być właśnie tylko klasą (por. Balibar 2007, s. 189–215).

Tak zinterpretowany przez Balibara marksistowski układ „trwogi mas” uzmysławia wielość trudności stojących na drodze do upodmiotowienia proletariatus/mas. Ich jądrem jest to, co filozof nazywa „wahaniem ideologii” (wahaniem nierozwiązywalnym i – jak zobaczymy – nierozwiązywalnym także w marksizmie, jakkolwiek determinującym jego rozwój). Chodzi tu o to, że ideologia proletariatuska jako taka nie istnieje i istnieć nie może; ta pustka pojęciowa domaga się wypełnienia, które jednak nie nadchodzi. Proletariatus nie może stać się realnym podmiotem, jako że nie jest w stanie określić swojej roli dziejowej, a więc stworzyć własnej „ideologii” czy „światopoglądu”.

Ideologia proletariatuska istnieć nie może, ponieważ zakłada się, że proletariatus jest właśnie czynnikiem rozkładu ideologii. Jak zatem walka klas może się przekształcić w ruch masowy? Proletariatus – powiada Balibar – jest „nieuchwytny”, nie pozwala się zaklasyfikować ani po stronie mas (konkretnego ruchu, do którego należy się przyłączyć, aby przekształcać realne warunki), ani po stronie klas (określonej instancji w walce klas). Proletariatus nieustannie oscyluje pomiędzy tymi dwoma biegunami próbując ustalić swoją tożsamość jako podmiotu

historii. Jest to bezpośrednim powodem nieustannego błędzenia, „wahliwości” marksizmu, który kierował się tym, co Balibar nazywa „pożądaniem schematyzmu” (tamże, s. 236), to znaczy nieustannym dążeniem do określenia schematu połączenia klasy z masą i uczynienia z proletariatu podmiotu historii, którym ten stać się nie może. Wymogowi temu odpowiada powracający w marksizmie motyw teorii ideologii, która zawierałaby nie tylko program krytyki ideologii panującej, ale także i przede wszystkim opis procesu, dzięki któremu masy i klasy wreszcie się połączą¹¹.

Dla Balibara jest to punkt zerwania z teoretycznymi rozwiązaniami marksizmu, ale nie z postawionym problemem. Punkt zerwania stanowi jednocześnie punkt wyjścia. Punkt zerwania, bo Marksowska próba zrozumienia historii okazała się chybiona, a podstawę jej niemocy – „wielkie teoretyczne złudzenie” – stanowiła sama teoria ideologii, czyli „stałe odradzający się i wciąż poroniony pomysł stworzenia teorii ideologii” (tamże, s. 237). Marksizm stanowi projekt niedokończonym, albowiem jest teoretyczną niemożnością domknięcie go jako systemu. Punkt wyjścia, bo postawione przezeń problemy domagają się rozwiązania przez wyjście poza drogi wytyczone przez próby ufundowania teorii ideologii oraz związane z nimi nawroty teleologii w marksizmie.

Jakie wnioski należy wyciągnąć z ukazanej przez powyższą analizę marksizmu nieadekwatności i pewnego „przesunięcia” między klasą a masą? Co oczywiste, wydaje się, że proletariatus nie jest podmiotem historii. Negacją tę rozumieć można dwojako. Po pierwsze, nie istnieje dany *a priori podmiot*, który należałoby uczynić obecnym dla niego samego przez dokonanie krytyki ideologii i stworzenie jego „światopoglądu”¹². Po drugie, nie istnieje historia rozumiana jako spełnienie pewnego subiektywnego stanowiska, określającego jej sens.

Podmiot historii nie istnieje, powiada Balibar, a to dlatego, że historia utkana jest z wielu procesów upodmiotowienia, różnych sposobów konstytuowania się podmiotów indywidualnych i zbiorowych. Nie istnieje również historia ukierunkowana na „zbawiciela”, którym miałby być podmiot-proletariat, ponieważ związki klas i mas (czy też walki klas i ruchu masowego) są zależne od okoliczności, są związane z danymi warunkami społeczno-historycznymi, które należy opisać i zrozumieć w ich specyfice. Ale to, że „proletariat, będąc zarazem masą i klasą, nie jest podmiotem danym, ani nigdy się z nim nie pokrywa (...) nie

¹¹ Kalkując Kanta, Balibar pisze: „bez ruchów masowych walki klasowe są puste (to znaczy, że są wypełnione ideologią panującą), ale bez walki klas ruchy masowe są ślepe (to znaczy, że ich rezultatem równie dobrze może być rewolucja, jak i kontrewolucja)” (Balibar 2007, s. 237).

¹² Zauważmy przy tym, że pomijamy problematykę „podmiotu historii” jako teleologicznego niezmiennika, ale nie odrzucamy samej idei praktyki jako decydującego momentu przekształcenia stosunków społecznych.

znaczy, że nie zdarza mu się jawić i działać *jako* podmiot w historii. To działanie jest jednak zawsze związane z pewną koniunkturą i istnieje tylko w określonych przez nią granicach” (Balibar 2007, s. 212). Skutek subiektywizacji i nieprzewidywalność historii to dwa punkty, do których dochodzimy, kiedy sprzeczności stosunku między klasą a masą są całkowicie rozwinięte. Napotykamy tu więc aporię¹³ i otwarcie się nowej przestrzeni myśli, nie posiadając jeszcze dostatecznych środków i sposobów do jej scharakteryzowania.

Masy nie można zredukować do pojęcia klasy. Oczywiście w historii związek między nimi istniał i hipotetycznie może się jeszcze pojawić. Oznacza to jednak, że związek ten nie jest konieczny, że nie jest ani konceptualnie, ani dialektycznie wpisany w rozwój terminów: masa/klasa. W tym wypadku mówić można o skutku subiektywizacji, którego teoria nie może skonstruować, wydedukować ani przewidzieć. A więc: jeżeli połączenie walki klas i ruchu masowego nie jest niczym innym, jak tylko pewnym „zbiegiem okoliczności” i każe myśleć o całym splocie warunków społeczno-historycznych, w których się ono dokonało, to można przyjąć, że jest to tylko jeden z wielu skutków subiektywizacji. Jeśli tak, to nie jest także jedyną możliwą aktualizacją *stawania-się-podmiotem*, jaka może się dokonać w planie mas, będących miejscem wyłaniania się rozlicznych podmiotowości zbiorowych: mieliśmy w historii do czynienia z klasą rewolucyjną, ludem, narodem, rasą, wspólnotą, a kto wie, jakie nowe formy przybierze zbiorowość w przyszłości.

Balibar traktuje masy jako miejsce „robienia” polityki, a to oznacza uznanie istnienia wielości skutków subiektywizacji i wpisanie jej w konkretny, historyczny kontekst. Myślenie o masach nie oznacza nadawania im *a priori* określonej formy. Musimy zatem zastanowić się, w jaki sposób funkcjonuje ta wielość skutków subiektywizacji i wedle jakiej perspektywy teoretycznej daje się ona analizować. A także, jeżeli przyjmujemy, jak robi to Balibar, niemożliwość „znalezienia” proletariatu i stworzenia jego świadomości klasowej, to co możemy znaleźć w zamian?

Przyjęcie istnienia wielości skutków subiektywizacji pociąga za sobą konieczność odwołania się do historii i teorii, prześledzenia linii rozwojowych, wskazania, jak w określonych warunkach społeczno-historycznych tworzyły się i pojawiały pewne *signifiants* polityczne, poprzez które w określonej konfigura-

¹³ Dla Balibara aporia jest przeciwieństwem impasu lub problemu. Jest ona kamieniem probierczym oryginalnej metody, polegającej na doprowadzeniu do ekstremalnej postaci sprzeczności zawartych w tekście filozoficznym. W *Trwodze mas* pisze, że używa aporii jako probierczego kamienia praktyki lektury i analizy tekstów filozoficznych, wykraczającej poza tradycyjną alternatywę rekonstrukcji systemów filozoficznych, w której filozofia przyznaje sobie urojoną autonomię i dokumentowania, w którym filozoficzna wypowiedź jest tylko wyrażeniem lub jednym z wielu składników /jednym z wielu elementów historii idei, z archiwum epoki.

cji przejawiał się proces subiektywizacji. Wymaga to zatem zbadania – mówiąc słowami Rousseau – tego, „co sprawia, że lud, staje się ludem”. Étienne Balibar dokonuje tego wnikliwie analizując poglądy (ale również sposób, w jaki formułują pytania) Rousseau właśnie, a także Kanta, Hegla i Fichtego pokazując, w jaki sposób dokonywały się pewne syntezy, krzyżowały opozycje i tworzyły je jedne teoretyczne „sojusze”, a inne były zakazywane i odrzucane. Można zatem powiedzieć, że tworzy on „kartografię” (Karsenti 1997) miejsc ukonstytuowanych przez „skutki subiektywizacji”. Pytanie brzmi: co sprawia, że lud staje się ludem? W jaki sposób tworzy się idea narodu? W jaki sposób tworzy się idea etnicznego lub rasowego fundamentu ludu czy narodu („etniczność fikcyjna”)? W jaki sposób tworzą się tożsamości zbiorowe, co jest ich podstawą?

W każdym z analizowanych przypadków celem jest opisanie „ekonomii skutków subiektywizacji, której miejscem są masy – to znaczy zarazem twórcą i tworzywem” (tamże). Inaczej mówiąc, chodzi o wytyczenie wielości linii stawania-się-podmiotem mas w historii i współcześnie. Linie te oczywiście nie są rozłączne i mogą wchodzić w rozliczne relacje. Przyszłość jest otwarta i nieprzewidywalna. Można bowiem przyjąć, że „w epoce narodów-przedsiębiorstw prawdziwa ‘era mas’ jest być może dopiero przed nami” (Balibar i Wallerstein 1997, s. 41)¹⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Balibar É., Wallerstein I., (1997) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris: La Découverte.
- Balibar É., (1995), *The Infinite Contradiction* [w:] „*Yale French Studies*”, vol. 88, „Depositions”.
- Balibar É., (2002), *Droit de cité*, Paris: PUF.
- Balibar É., (2005), *Spinoza et la politique*, Paris: PUF.
- Balibar É., (2007), *Trwoga mas*, przeł. A. Staroń, Warszawa: Wyd. Akademickie Dialog.
- Balibar É., (2007), *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, Warszawa: KiP.
- Gramsci A., (1961), *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Sieroszewska, Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.

¹⁴ Borges powtarza za Emersonem, że argumenty nikogo nie przekonają, właśnie dlatego, że są argumentami. Natomiast kiedy rzucimy coś mimochodem, czy aluzyjnie, to wyobraźnia człowieka, która przejawia niejaką gościnność, chętnie to przyjmie. Gdybym zatem miał przywołać jakąś aluzję, metaforę mas będących przedmiotem niniejszego szkicu, to opowiedziałbym o oceanie z powieści Lema *Solaris*, niedającej się do końca poznać plazmie tworzącej niepowtarzalne konstelacje form „długoni”, „mimoid” „symetriad” i „asymetriad”.

- Hegel G.F.W., (2002), *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Aletheia.
- Karsenti B., (1997), *La crainte des masses. Pour une cartographie politique*, „Futur Antérieur”, nr 39–40.
- Kruszelnicki M., (2008), *Indywidualizm, sceptycyzm i pluralizm (po)nowoczesny*, [w:] M. Jaworska-Witkowska (red.), *Jaka kultura? Jaki dyskurs?*, Szczecin: Pedagogium.
- Le Cour Grandmaison O., (2002), *Haine(s). Philosophie et politique*, Paris: PUF.
- Negri T., (2002), *Pour une définition ontologique de la multitude*, „Multitudes”, nr 9.
- Okopień K., (1997), *Podmiot czyli podrzutek*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Perkowska H., (2003), *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa: Scholar.
- Rancière J., (1995), *La Méésentente*, Paris: Galilée.
- Spinoza B., (2002), *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty: Antyk.