

Barbara Markowska-Marczak

Neomonadyzm Gabriela Tarde'a i ekonomia polityczna XXI wieku

dla F.M.

Wprowadzenie

„Różnica jest alfą i omegą wszechświata” pisał Gabriel Tarde, szkicując zarys eksperymentalnego neomonadyzmu – „istnieć to różnić się”¹. Ten nominalistyczny zwrot skierowany był przeciwko dziewiętnastowiecznemu pozytywizmowi, który według francuskiego filozofa opierał się na fałszywie pojętej zasadzie substancjalnej tożsamości. Zasada ta zakłada epistemologiczny realizm: przyjmujemy, że rzeczy są takimi, jakimi się jawią, a najlepszą teorię cechuje pragmatyzm i zasada ekonomii myślenia: „nie mnożyć myśli ponad potrzebę!”². Tekst ten opiera się na przekonaniu – jak zadeklarował Gilles Deleuze – że filozofia nie jest ani filozofią historii, ani filozofią tego, co wieczne, lecz jest nie na czasie, tzn. „przeciw obecnemu czasowi, w imię, mam nadzieję, czasu przyszłego”³.

Barbara Markowska-Marczak (ORCID: 0000-0002-9824-0453) – filozofka polityki, socjolożka kultury, adiunktka w Instytucie Socjologii im. E. Wnuk-Lipińskiego, Collegium Civitas w Warszawie. Kontakt: barbara.markowska@civitas.edu.pl.

- 1 G. Tarde, *Monadologie et Sociologie*, [1893] Quebec 2002, s. 33. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (dostęp: czerwiec 2021).
- 2 B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, PWN, Warszawa 1975, s. 429.
- 3 G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 23.

W proponowanym niżej wywodzie – będącym rodzajem eksperymentu myślowego – zakładam, że neomonadyzm Tarde’a może zostać potraktowany jako rodzaj metafizycznego narzędzia tłumaczącego fundamentalny paradoks liberalnej oikodycei: przekonania, iż liberalna demokracja i ekonomia powiązana z wolnym rynkiem są niezbędnymi częściami dobrze urządzonego świata. Z tej perspektywy „sprzeczności, zło i awarie systemu zdają się jednym z elementów ich mądrego urządzenia”⁴, złem koniecznym dla funkcjonowania idylli rynku będącego symbolem społecznego i racjonalnego ładu⁵. Paradoks ten dotyczy założenia, że podstawą wszystkich zbiorowych zjawisk są działania jednostek, które w swoich wyborach kierują się indywidualnymi potrzebami. Jednocześnie zakłada się możliwość, a nawet konieczność, społecznego ładu, który takie działania umożliwia, opartego na założeniu o pewnym podobieństwie tych jednostek do siebie, które umożliwia skuteczne rządzenie oraz wymianę ekonomiczną. Przyjmując perspektywę Tarde’a, jesteśmy w stanie spojrzeć trochę inaczej na strukturę tego paradoksu. Wychodzę od stwierdzenia, że zasadnicze problemy demokracji liberalnej – i szerszej liberalizmu – jako paradygmatu myślenia politycznego, który wyłonił się wraz z końcem XVIII wieku, polegają na napięciu między dwoma zasadami wytwarzania i porządkowania obrazu świata. Chodzi o charakterystyczną dla monoteizmu zasadę transcendencji i wynikającą z niej hierarchię bytów (wszystko, co istnieje nabiera tożsamości dzięki odniesieniu do realnie istniejącego absolutu) oraz zasadę immanentnego chaosu, która znosi stopniowalność bytów i ich wertykalną identyfikację, a bazuje na horyzontalnych odniesieniach, płynności i mieszaninach. Napięcie to nie oznacza jawnego konfliktu, ale raczej współwystępowanie elementów jednej i drugiej wizji w różnych wymiarach rzeczywistości w wyniku historycznego rozkładu projektu nowoczesności, który nigdy nie został do końca zrealizowany⁶.

4 Termin „liberalna oikodycea” zapożyczam od Josepha Vogla. Por. J. Vogl: *Widmo kapitału*, przeł. K. Sosnowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 25–26.

5 A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. A. Prejbisz, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012; G. Agamben, *Niewidzialna ręka*, przeł. B. Kuźniarz, „Kronos” 2016, t. 39, nr 4, s. 52–60. A. Santana-Acuña, *Outside Structures: Smithian Sentiments and Tardian Monads*, „The American Sociologist”, June 2015, t. 46, nr 2, s. 194–218.

6 O źródłach kryzysu dwudziestowiecznej myśli politycznej piszę dokładniej w artykule: B. Markowska, *Kryzys filozofii polityki*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2011, nr 13, s. 23–42.

Swoje apogeum pomieszczenie to osiąga w liberalnej koncepcji jednostki – i jej relacji wobec świata i innych jednostek – zanurzonej w sieci praktyk określających racjonalność nowego typu, która rodzi się dokładnie na styku ekonomii i polityki. Stąd liberalizm jest przede wszystkim synonimem ekonomii politycznej w jej klasycznym, przedkrytycznym wydaniu, której zasadę można podsumować następująco: „rząd nigdy w wystarczającym stopniu nie zdaje sobie sprawy z tego, że ryzykuje rządzenie nadmierne [...]. Zasada maksimum/minimum rządu zastępuje zasadę sprawiedliwej równowagi [...], która niegdyś stanowiła o mądrości Księcia. Na tym polega niesamowity klin” – dodaje Michel Foucault – „za pomocą którego ekonomia polityczna hamuje nieograniczone apetyty państwa policyjnego – na samoograniczeniu zgodnie z zasadą prawdziwości”⁷.

Konsekwencją owego napięcia między zasadami, które ujawnia się w artykulacji reżimu politycznego opierającego się na „prawdzie” rzeczywistości ekonomicznej, jest fakt, że opisywany przez doktrynę liberalną podmiot polityczny, jakim jest składająca się z racjonalnych jednostek *opinia* publiczna, oraz podmiot ekonomiczny (*homo oeconomicus*), którego decyzje składają się na „niewidzialną rękę” rynku, może z łatwością przekształcać się w swoje przeciwieństwo – populistyczną artykulację i ekonomiczną spekulację. Oba te zjawiska konstruują nowy rodzaj podmiotów zbiorowych: *lud* – podmiot ludowy (*populaire*)⁸ i *rynek* – „jądro liberalnej oikodycei”⁹. Zarówno lud, jak rynek są symbolicznymi konstrukcjami, o których wprawdzie się mówi, ale których nikt nigdy nie widział na własne oczy. Nie zmienia to faktu, że skutecznie pełnią rolę moralnych uzasadnień decyzji politycznych lub ekonomicznych. Przyglądając się narracjom charakterystycznym dla liberalnej demokracji z perspektywy neomonadologii, zobaczymy, że elementy te stanowią endogenne funkcje

Por. też główną tezę zawartą w pracy: B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

7 M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herrer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 41. W całym tekście staram się konsekwentnie opierać na siatce pojęć oraz francuskiej tradycji liberalizmu i ekonomii politycznej, pomijając perspektywę anglosaską, która obecnie dominuje w filozofii polityki, lecz w przypadku tej analizy nie jest do końca przydatna.

8 E. Laclau, *Co oznacza populizm*, przeł. A. Ostolski, w: O. Wysocka (red.), *Populizm*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 105.

9 J. Vogl, *Widmo kapitału*, s. 49.

systemu wynikające z afektywnego mimetyzmu, które rządzą każdym – możliwe, że nie tylko ludzkim – społeczeństwem.

Neomonadyzm

Gabriel Tarde zajmuje we współczesnej myśli społecznej marginalne miejsce oświetlone od czasu do czasu promieniami trzech tradycji. Wspomina się o nim przy okazji jego burzliwej relacji z Émilem Durkheimem¹⁰ albo przywołuje jako zapoznanego proroka memetyki¹¹, teoretyka psychologii społecznej i mechanizmów kształtowania opinii oraz dyfuzji treści kulturowych¹². Istnieje też trzecia tradycja, bardziej metafizyczna, wskazująca na jego projekt filozoficzny przeciwstawienia się dialektyce heglowskiej i myśleniu totalizującemu przez rozwój idei inwencji i powtórzenia realizującego się w relacjach mimetycznych na mikroskopijnym poziomie. Tarde jest myślicielem tego, co nieskończenie małe. I jako protagonista mikrosocjologii i mikropolityki pojawia się w pismach Gilles’a Deleuze’a, Felixa Guattariego oraz Maurizio Lazzarato¹³. Najwięcej uwagi Tarde’owi poświęcił Bruno Latour, mianując go ojcem założycielem rozwijanego przez siebie paradygmatu ANT (*Actor Network Theory*)¹⁴.

-
- 10 F. Mirek, *Metoda socjologiczna. Przyczynek na podstawie analizy krytycznej metod Tarde’a i Durkheima*, UAM, Poznań 1930; S. Lukes, *Durkheim. Życie i dzieło*, przeł. E. Klekot, E. Szul-Skjoeldkrona, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 344–363; D. Toews, *Tarde and Durkheim and the Non-sociological Ground of Sociology*, w: *The Social after Gabriel Tarde*, red. M. Candea, Routledge, London 2010, s. 80–92.
- 11 S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- 12 T. Clarke, *On Communication and Social Influence*, University of Chicago Press, Chicago 2011; J. Van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; T.D. Sampson, *Virality. Contagion Theory in the Age of Networks*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.
- 13 G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 59; G. Deleuze, F. Guattar, *Tysiąc plateau*, J. Bednarek (red.), Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2017, s. 263–264; M. Lazzarato, *Puissances de l’invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l’économie politique*, Empêcheurs de penser en rond, Paris 2002; S. Tonkonoff, *From Tarde to Deleuze & Foucault. The Infinitesimal Revolution*, Palgrave Macmillan, 2017. DOI: 10.1007/978-3-319-55149-4.
- 14 B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 24–26; D. Toews, *The New Tarde: Sociology after the End of the Social*, „Theory, Culture and Society” 2003, t. 20, nr 5, s. 1–98, DOI: 10.1177/02632764030205004; B. Markowska, *Zmiana bez postępu czyli (bez) kres tego, co społeczne: Latour – Tarde*, „Zoon Politikon” 2014, nr 5, s. 35–44.

Należy natychmiast zaznaczyć, że prostota i pragmatyzm były z gruntu obce propagowanej przez Tarde'a postawie badawczej i stylowi, w jakim pisał swoje teksty¹⁵. Dla niego prawda leży w niuansach, objawia się w grze indywidualnych różnic, a przekonanie, że wszechświat może być spójną całością opisywaną za pomocą jednolitych formuł nie ma naukowych ani empirycznych podstaw. Zjawiska cechuje przede wszystkim heterogeniczność i zmienność wynikająca z ich wewnętrznego prawa stawania się. Przywołuje on w swoich pismach cały szereg zjawisk, od transformacji systemów gwiazdnych, aż po nowe wirusy czy genetyczne mutacje, które składają się na złożony system nieprzewidywalnych do końca procesów. Również ludzkość jest – w jego oczach – gatunkiem pasożytniczym, pozbawionym wewnętrznej autonomii i podlegającym kapryśnym „prawom” kontyngencji i mutacji. Przekroczenie perspektywy antropocentrycznej ma uzasadnienie etyczne i estetyczne:

byłby to gest nieskończonej uzurpacji i pychy, gdybyśmy my, zwierzęta ludzkie, pasożyty skorupy ziemskiej, przypisywali naszym cechom cielesnym, naszej fizjonomii więcej wartości niż mapie półkul ziemskich, gdybyśmy zapewniali, że najbardziej osobliwy lub wzniosły stan duszy przewyższa swoją cudownością ten wielki dziwny spektakl, jakiego nigdy nie mają dosyć nasze oczy, chce powiedzieć, ten wspaniały obraz pełnego gwiazd firmamentu, ta imponująca wystawa boskiego nieładu, bez którego kontemplacja najpiękniejszej nocy stałaby się równie nudna jak kontemplacja iluminowanego symetrycznie zabytku¹⁶.

Jak widać, w swojej wizji podważał on założenie, że świat fizyczny opiera się na powtarzalności i stałości elementów. Przekonany był, że podobieństwo, porządek, pozorna niezmiennność dotyczy jedynie powierzchni rzeczy (obrazu rzeczywistości), fundamentalną zaś ich własnością jest niepowtarzalność, oryginalność, monadyzm. Powołanie się na ideę monadologii nie jest tutaj przypadkowe, ponieważ odwołuje się do pewnej hipotezy dotyczącej natury wszechświata. Występując przeciwko Kartezjańskiemu założeniu o rozciągłości materii, Leibniz wykazał,

15 Co powoduje, że pojawiają się również głosy mocno krytyczne wobec prób nadania mu współcześnie znaczenia jako istotnemu teoretykowi. Por. A. King, *Gabriel Tarde and Contemporary Social Theory*, „Sociological Theory” 2016, t. 34, s. 45–61.

16 G. Tarde, *Etude de psychologie sociale*, V. Giard et E. Brière, Paris 1898, s. 27; za: B. Skarga, *Kłopoty intelektu...*, s. 429.

że ten ostatni mylił się w obliczeniach, wyjaśniając ruch przez ilość materii i prędkość, a pomijając kwestię siły¹⁷. Dla Leibniza prawdziwą rzeczywistość stanowi siła, materia zaś jest zjawiskiem, wypadkową układu sił. Taka hipoteza doprowadza w konsekwencji do podważenia prostego podziału na rzeczywistość materialną i niematerialną. Rzeczywistość ma jednolicie duchową/niematerialną naturę, a przestrzeń nie jest substancją jak u Kartezjusza, ale relacją między siłami. Leibniz jest tym ogniwem w historii myśli nowożytnej, który „podważył” oczywistość kartezjańskiego dualizmu i propagował inną logikę myślenia o bycie jako jedności duchowej (czyli rzeczywistości energetycznej stającej się w wyniku różnicy sił), a jednocześnie podkreślał zasadę indywidualizmu wynikającą z jakościowej różnicy monad (mimo że proste – nie są sobie równe i tym samym wymienne). Jak czytamy w *Zasadach natury i łaski*:

każda z monad może być przeto sama w sobie i w danej chwili odróżniona od pozostałych tylko na podstawie jakości i czynności wewnętrznych, które nie mogą być niczym innym, jak jej własnymi *postrzeżeniami* (*appetitions*), (tzn. jej usiłowaniami przejścia od jednego postrzeżenia do drugiego), które stanowią zasady zmiany¹⁸.

W niedokończonym eseju *Monadologie et Sociologie* z 1893 roku Tarde rozważa ponownie hipotezę monadyczną Leibniza, dokonując jej przekładu na język współczesnej mu nauki¹⁹. Nauki, która „rozbijając świat na atomy, multiplikuje byty w nieskończoność”²⁰. Dyskusje trwające wówczas we Francji w czasach rozkładu filozofii pozytywistycznej, skupiały się na kwestii podzielności atomu. Pojawiły się sposoby rozumienia atomu jako struktury całościowej, której nie należy dzielić mechanicznie, można natomiast mówić o jej rozbijaniu, o jej rozpadzie. Rozważano również kwestię czy należy on do materii, czy też znajduje się niejako poza materią (ponieważ materia jest ze swej natury podzielna). Kolejnym tematem był

17 *Theoria motus abstracti* i *Theoria modus concreti* zostały zebrane i wydane w 1671 roku pod nazwą *Hypothesis Physica Nova*, w: G.W. Leibniz, *Studies in Physics and the Nature of Body*, w: *Philosophical Papers and Letters*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, s. 139–145. DOI: 10.1007/978-94-010-1426-7.

18 G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*, w: *idem*, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 99.

19 G. Tarde, *Monadologie et Sociologie*, s. 4–20.

20 *Ibidem*, s. 12.

węzeł metafizyczny, jaki tworzy problem ciągłości i zmiany. W naturze nie ma skoków – stwierdził Karol Darwin – wprowadzając pewien sposób myślenia o przyrodzie jako systemowej całości, w której najróżniejsze inwencji i wariacje są wynikiem wewnętrznych sił selekcji i adaptacji skoncentrowanych na istnieniu gatunku, a nie jednostki. Wielu ówczesnych myślicieli uważało, że prawdziwym prekursorem teorii ewolucji jest właśnie Leibniz, który jak nikt zrozumiał istotę ciągłości przez wprowadzenie monady jako prawdziwego niepodzielnego atomu natury (bez rozciągłości, bez kształtu), który jednocześnie zawiera w sobie percepcje, czyli stany obejmujące wielość w jedności²¹. Paradoksalnie można powiedzieć, że tak pomyślana monada byłaby wewnętrznie nieograniczona w swoim istnieniu. Natomiast skończona (określona) w swojej (jakościowej) istocie, która decyduje o jej niepowtarzalności²².

Tarde dystansuje się wobec takiego odczytania Leibniza, które ów model rzeczywistości redukuje do *atomu*, tworzącego różnice jakościowe dzięki różnicom ilościowym. Takie podejście zakłada nieciągłość elementów oraz homogeniczność ich istoty. Są to jedyne warunki, jakie muszą być spełnione, by świat mógł stać się przejrzysty dla intelektu. Ale świat społeczny – według Tarde'a – nie jest przejrzysty dla intelektu. Wprawdzie postrzegamy w makro skali różnice jakościowe, które *de facto* są wynikiem różnic ilościowych, ale idąc krok dalej docieramy do świata nieskończenie małych jakości, które zachowują swoje dyskretne zróżnicowanie. Każdy atom świata społecznego (*purely mental agent*) jest inny od pozostałych, zachowując swoją monadyczną naturę jest energią/siłą, która może się zwielokrotnić, wytwarzając zróżnicowanie na innym poziomie organizacji.

Mamy więc u Tarde'a świat zbudowany z wewnętrznie określonych, zróżnicowanych jakościowo sił, przekształcających się w sposób immanentny (autopoietyczny). Monada oznacza siłę, rozumianą jako idea kierująca wzrostem i rozwojem organizmu. Ale czy rzeczywiście dotyczy to tylko żywych organizmów? Czy z perspektywy monadologii można utrzymać granicę między materią żywą i nieożywioną? Dla Tarde'a monady

21 G.W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1991, s. 47–48.

22 Por. B. Skarga, *Kłopoty intelektu...*, s. 123–138.

funkcjonują zarówno na poziomie atomów, komórek, oraz na poziomie gwiazd i całych galaktyk. Stanie się to bardziej uchwytne, gdy zaczniemy o nich myśleć w sposób bardziej abstrakcyjny jak o kwantach aktywności organizującej, którą można mierzyć i porównywać. Jednocześnie aktywność ta jest niepowtarzalna, ponieważ „powołuje” do istnienia obiekty indywidualne, zróżnicowane, z których każdy ma odmienne właściwości²³.

Niepodzielność i niepowtarzalność monad nie wyklucza możliwości ich funkcjonowania w większych zgrupowaniach. Każdy przedmiot fizyczny czy biologiczny jest właśnie takim skupiskiem monad, a raczej – jak powinno się powiedzieć – grupową ekspresją współdziałania milionów niepowtarzalnych kwantów organizującej się siły. Również tej grupowej ekspresji przysługuje niepowtarzalność i „różność” w stosunku do innych, równie specyficznych grup monadycznych²⁴. Celem aktywności monadycznej byłoby wytwarzanie złożonego porządku, a organizm byłby czymś wtórnym w stosunku do wytwarzających jego strukturę sieci monad. Aktywność monadyczna ma miejsce, gdy dochodzi do komunikacji na zasadzie sprzężenia zwrotnego. W ten sposób Tarde (i później Deleuze w *Różnicy i powtórzeniu*) mogą stwierdzić, że jednostkowe ciało składa się z rozproszonych „jaźni”²⁵. Tożsamość danego fragmentu materii nie jest dana z góry, ale jest ciągle na nowo wytwarzana w procesie samookreślenia. Wszystko, co uważamy za dane, jest kwestią skali i perspektywy. Intensywności, które tworzą zróżnicowane continuum, są w stanie się ze sobą komunikować dzięki percepcjom, które tworzą wewnętrzną zasadę zmiany.

Dlatego też – idąc krok dalej – można przyjąć, że zrównanie granic fizycznego ciała z granicami osoby ludzkiej i jednocześnie podmiotu prawnopolitycznego jest zabiegiem arbitralnym opartym na prze(d)sądach, na jakich opiera się klasyczna myśl liberalna. Jako ilustrację tego założenia należy przytoczyć fragment *Medytacji* Kartezjusza: „ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz jestem z nim jak

23 K. Kościuszko, *Nowa formuła monadyzmu*, „Humanistyka i przyrodoznawstwo” 2005, t. 11, s. 94.

24 *Ibidem*, s. 95.

25 „Wierzmy w świat, w którym indywidualizacja ma charakter bezosobowy, a jednostki – przedindywidualny...”, G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 24.

najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość”²⁶. Doznająca wrażeń dusza – mimo że należy do całkiem innego porządku bytu – jest połączona z działającym ciałem, które stanowi rodzaj funkcjonalnie sprawnej maszyny. To połączenie duszy i ciała – uznane za pewnik jedynie jako efekt metafizycznej spekulacji – stało się rodzajem niepodważalnego dogmatu, którego stawką jest przejrzystość i stabilność porządku polityczno-prawnego nowożytności²⁷.

Tymczasem dla Tarde'a ciało jest czymś żywym i bezgranicznym – rozwija się i rozrasta w każdym akcie refleksji. Wnikając w głąb ciała, czynimy je obiektem coraz bardziej złożonym, jego integralność zależy w pełni od naszej „niewinnej”, ślizgającej się po powierzchni percepcji. Stąd poważne wątpliwości, jakie możemy mieć wobec liberalizmu, który opiera się na wizji cielesnej jednostki jako trwałym nośniku tożsamości. Tutaj mielibyśmy koncept odwrotny: możemy przyjąć, że tożsamość osobowa/społeczna jest stała, ponieważ jest ona usztywniona przez grę społecznych imitacji i przyjętych konwencji, które są wynikiem rytualnego powtórzenia. Służy to porządkowaniu chaosu płynnej i nieuchwytnej materii, ponieważ to, co traktujemy jako materialny nośnik, samo ciało, jest czymś absolutnie płynnym, nieposiadającym granic – jest wielością atomów i wektorów sił wierzeń (*croyances/beliefs*) i pragnień (*desirs/desires*), czyli sił wynikających z przekonań (afirmacji) o istnieniu i jego wolicjonalnym – chociaż nieświadomym – ukierunkowaniu²⁸.

Przyjmijmy, że pojęcie życia (w sensie energii życiowej) jest tym, co wyraźnie homogenizuje świat – zaciera granicę między ludzkim/nieludzkim, organicznym i nieorganicznym – podziały te są uchwytnie i uzasadnione tylko na pewnym poziomie przedstawienia molowego (skalowanie), które umożliwia taka instancja jak intelekt. Intelekt wytwarza obraz świata dzięki siatce kategorii, które porządkują dane i opisują je za pomocą różnicy jakościowej drugiego stopnia. Z perspektywy monadologicznej u podstaw wszystkiego leży różnica jakościowa między monadami,

26 R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, t. 1, s. 106. Por. cała praca poświęcona temu problemowi: *idem, Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986, s. 66 i n.

27 Kartezjusz nie pojawia się tutaj przypadkowo, ale jako figura założycielska myśli mieszczańskiej. Por. A. Negri, *Political Descartes*, Verso, London–New York 2006.

28 G. Tarde, *Monadologie et Sociologie*, s. 13.

które zawierają w sobie pewne *quantum* siły/energii życiowej. W większych układach molekularnych ujawniają się i mają znaczenie różnice ilościowe, które nauka bada, dokonując różnorodnych pomiarów (np. temperatury, napięcia komórkowego itd.), wytwarzając na koniec (molekuly, jakościowo zróżnicowany) obraz świata składający się ze stanów ruchu i bezruchu, materii i energii, tego co skończone i nieskończone. Jeśli natomiast przyjmimy dynamiczną perspektywę „nieskończonej” nieskończoności w skończoności cielesnej, to szybko zrozumiemy, że ciało może nie mieć granic i być dla siebie całym kosmosem. Tarde powiedziałby, że przy zmianie perspektywy, ciało jest właściwie galaktyką, w której zakłęta jest nieskończoność innych galaktyk.

Liberalna oikodycea

Genialnym wynalazkiem Leibniza była formuła wskazująca na pogodzenie zasady samorzutnego rozwoju i niezależności od wpływów zewnętrznych z harmonią całości systemu opartego na pewnej (boskiej w tym przypadku) racjonalności. Podobna idea legła u podstaw nowożytnego liberalizmu w myśli Adama Smitha i Bernarda de Mandeville’a. Biorąc pod uwagę wywód Tarde’a, liberalna oikodycea jest konstrukcją paradoksalną. Paradoks liberalizmu, który mam na myśli, nie dotyczy tylko i wyłącznie kwestii wolności, ale przede wszystkim jej nośnika – podmiotu, jakim jest abstrakcyjne pojęcie *homo oeconomicus*²⁹. W liberalnej ekonomii politycznej kalkulująca indywidualny zysk jednostka jest jednocześnie podmiotem prawnopolitycznym i ekonomicznym. Aby być uznaną za podmiot, musi mieć ciało i umysł zdolny do racjonalnego wyboru. Z jednej strony, żeby być podmiotem racjonalnym musi być wolna (mieć wolny wybór), z drugiej strony to właśnie postulat wolności liberalnej wymaga od nas przestrzegania granic wolności innych, co w praktyce oznacza zdolność do samoograniczania.

Z jednej strony musimy pielęgnować swoją indywidualność, z drugiej – dbać o to, by nie różnić się od innych. Tylko wówczas możemy liczyć,

29 M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 272 i n.

że nasze wolności i swobody będą przestrzegane przez innych w sposób niejako automatyczny. Model społeczeństwa liberalnego składa się z jednostek, które z założenia są równe w stanie natury i później osiągają równość w stanie politycznym³⁰. Pominę kwestie różnego uzasadnienia u różnych myślicieli – istotne w tym momencie wydaje się być podobieństwo w punkcie wyjścia (równość naturalna) i w punkcie dojścia (równość polityczna, czyli arbitralna), jaka cechuje model społeczeństwa nowoczesnego. Równość wytwarza podobieństwo, gdyż opiera się na założeniu identyczności pragnień, pozycji wobec prawa, kondycji ludzkiej. Identyczność ta nie niweluje wcale zróżnicowania (pamiętajmy, że podobieństwo zakłada różnicę między dwoma bytami), które odpowiada za dynamikę i napięcie w systemie. A jednak powoduje, że system ten opiera się na powtórzeniu, balansie sił i utrzymywaniu stanu *status quo*/równowagi.

Aby pokazać na czym polega ów paradoksalny węzeł liberalnego *status quo*, połączę ze sobą w sposób arbitralny dwa obrazy. Jeden będzie dotyczył politycznego funkcjonowania jednostek w demokratycznym społeczeństwie, drugi ekonomicznych konsekwencji jednostkowych zachowań.

U Alexisa de Tocqueville'a znajdujemy opis wczesnego stadium amerykańskiej demokracji. Autor zauważa, że w społeczeństwie tym wszystko dookoła znajduje się w ciągłym, nieustannym ruchu, ale nigdzie nie udaje się dostrzec jego źródła. Ręka, która kieruje maszyną społeczną jest niewidzialna [*sic!*]. I dalej, znajdujemy pewien rodzaj odpowiedzi:

nieprzebrane rzesze identycznych i równych ludzi, nieustannie kręcących się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się dla niego do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją tuż obok, w ogóle nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje³¹.

Władza ma charakter ojcowski, opiekuńczy i powiedzielibyśmy dzisiaj „kastrujący”: traktuje wszystkich jednakowo, co powoduje, że się upodab-

30 Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Pierietiakowicz, PWN, Warszawa 1965. Wszystkie zaczynają się od założenia, że jednostki ludzkie są w stanie natury równe, gdyż różnice są między nimi jedynie kwantytatywne, a nie statusowe. Dzięki umowie społecznej stajemy się równi na poziomie politycznej reprezentacji.

31 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, PIW, Warszawa 1976.

niamy do siebie zarówno w tym, czego pragniemy, jak i w tym, czego się obawiamy. Władza o charakterze pasterskim (przywołując trafne sformułowanie Foucaulta) ma charakter łagodny i opiekuńczy, dąży do tego, by ludziom żyło się dobrze pod warunkiem, że zależy im na swoim dobrobycie. Ostatecznie sprawia, że wolna wola staje się bezużyteczna i obumiera, a ludzie upodabniają się do siebie ze względu na wyrównane warunki życia. W tym kafkowskim fragmencie widać, że władza ma charakter kapilarny, oplata ludzi siecią zawiłych, bardzo drobnych, ledwo zauważalnych reguł, którym nie sposób się przeciwstawić. Rzadko zmusza bezpośrednio do działania, raczej zniechęca do „spontanicznej”, niespodziewanej aktywności. Władza w demokracji nie niszczy bezpośrednio, ale dba by się nic nowego nie rodziło – nic – co by wprowadziło silną i znaczącą nierówność w stosunkach pomiędzy obywatelami. Tocqueville nazywa ten mechanizm *nowym despotyzmem*, charakterystycznym dla nowoczesnej demokracji i wskazuje jako jej największe zagrożenie³².

A jak kwestia zmiany, czy też spontanicznej inwencji, wygląda w polu neoliberalnej ekonomii? Aby zilustrować działanie rynku, Joseph Vogl przytacza przykład mechanizmu nazwanego synchronicznym wzburzeniem bocznym (*synchronous lateral excitation*) – odkrytego przy okazji budowy Mostu Millenium w Londynie. Tuż po jego otwarciu miało miejsce pewne wydarzenie:

lekkie horyzontalne falowanie mostu o częstotliwości jednego herca, sprawiło, że dowolne kroki setek spacerowiczów zostały przekierowane w lekko lateralne ruchy wyrównawcze [...] drobne i przypadkowe wahanie konstrukcji mostu doprowadziło do tego, że pojedyncze [...] stopy się do niego dopasowały, a kolejne dopasowywały się do tego, co spowodowało owe dopasowania. *Niezauważalnie rozproszone rodzaje ruchu zsynchronizowały się, wykreowały pewien porządek i go wzmocniły* [kursywa – B.M.]³³.

Lekkie poruszenie kładki spowodowało, że różnorodne kroki pieszych dopasowały się do owego zaburzenia i wzmocniły efekt kołysania. Autor wykorzystuje to zdarzenie do wytworzenia analogii, pisząc: „spacerowicze na

32 Na ten sam argument powołuje się jeden z największych współczesnych krytyków demokracji liberalnej, Giorgio Agamben. Por. G. Agamben, *Where we Are Now? The Epidemic and Politics*, Eris, London 2020, s. 67.

33 J. Vogl, *Widmo kapitału*, przeł. K. Sosnowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 149–150.

moście reagują tak jak banki, ruchy mostu odpowiadają wahaniom cen. Życzymy sobie różnorodności, ale rynek jest tym, co wprowadza *jednolitość*³⁴.

Mając do dyspozycji te dwa obrazy, możemy w następnym kroku zastanowić się, w jaki sposób liberalna oikodycea radzi sobie z zachowaniem przekonania o autonomii i sprawczości jednostki reprezentującej racjonalność ekonomiczną. Liberalizm nowożytny narodził się w efekcie rozpadu religijnego uniwersum³⁵, jest rodzajem skutku ubocznego procesu sekularyzacji, w ramach którego jednostka staje w centrum systemu symbolicznego „rozszczepiona” na ciało i umysł, „ja” materialne i „ja” symboliczne. Paradoks polega na tym, że myślenie o jednostce jako całości nie uwzględnia do końca tego podwojenia. Tradycyjnie to jednostkowe ciało i jego granice stanowią podstawy prawnej podmiotowości, podobnie jest z ciałem politycznym reprezentującym zbiorowość³⁶. Leibniz, wprowadzając koncepcję monady, wprowadził jednocześnie idee przedustawnej harmonii, która gwarantuje ład naturalny i zestrojenie wszystkich elementów niezależnie od ich heterogeniczności. Jak czytamy:

Postrzeżenia rodzą się w monadzie jedne z drugich wedle praw dążeń (*appétits*) czy też *przyczyn celowych dobra i zła*, które polegają na zauważalnych, uporządkowanych albo nieuporządkowanych postrzeżeniach, podobnie jak zmiany ciał i zjawiska zewnętrzne rodzą się jedne z drugich wedle praw *przyczyn sprawczych*, tzn. praw ruchu. Istnieje tedy doskonała *harmonia* między postrzeżeniami monady a ruchami ciał, harmonia wprzód ustanowiona między systemem *przyczyn sprawczych* a systemem przyczyn celowych i na tym właśnie polega zgodność i związek fizyczny duszy i ciała, tak że żadne nie może zmieniać praw drugiego³⁷.

Ale gdybyśmy zamiast rozszerzać tę koncepcję poszli bardziej w głąb i zastanowili się, co by było gdybyśmy nie mieli zestrojonego ciała i umysłu? Gdyby każdy z tych ośrodków dążył do innych rozkoszy, do innych celów? Załóżmy, że jeśli podejmujemy świadomą decyzję reprezentujemy

34 *Ibidem*, cytat za: Hyun Song Shin, *Risk and Liquidity*, Oxford University Press, Oxford–New York 2010, s. 1–6.

35 Por. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Misztalski, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1994.

36 Por. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Miłchański, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

37 G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*, w: *idem, Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 100.

niejako swoje ciało, ale tylko ciało jako abstrakcyjną jedność, nie dopuszczając do siebie myśli, że niektóre jego organy/ośrodki mogłyby się z owej całości wyłamać, zbuntować, wynaturzyć lub ulec sugestii innych. Jednostka, będąc ciałem, nigdy nie jest samotną wyspą, ale żyje wśród innych ciał, które na nią wpływają samym swoim istnieniem w przestrzeni: masą, energią, zapachem. Wpływ ten wyjaśniałby zjawiska masowego zarażania się afektami: zachowanie jednostek w tłumie ogarniętym paniką lub nienawiścią pod wpływem hipnotycznej siły propagandy czy komunikacji masowej zarządzającej wrażeniami i pragnieniami na masową skalę³⁸. Już tylko w związku z wpływem jednostki na jednostkę możemy rozważyć trzy „konwencjonalne” tryby zestrojenia:

- ciała z duszą – tworzy jednostkę w ramach „umownych” granic posiadania tego, co bezwzględnie moje (indywidualizm);
- ciała dostrojonego z innymi ciałami (tłum na ulicy, robotnicy przy taśmie w fabryce) doprowadzają do zestrojenia umysłów i powstania świadomości zbiorowej;
- umysły zestrojone ze sobą wpływają na upodobnienie i zniwelowanie różnic cielesnych dzięki dążeniu do uwspólnionych praktyk życia i myślenia (opinia publiczna)³⁹.

Nazywam je konwencjonalnymi, ponieważ z łatwością moglibyśmy je rozszerzyć na kolejne poziomy „promieniowania”/dyfuzji poszczególnych idei (komunizm, narodowy socjalizm), afektów (panika, entuzjazm, gniew), czy cech genetycznych. Nie ulega wątpliwości, że źródłem kłopotów współczesnych wersji liberalizmu jest m.in. problem zachowania wiary w indywidualizm jednostki pojętej jako jednolite (i niepowtarzalne) zestrojenie ciała i duszy w projekcie swojego prywatnego życia – a przecież gwarancja realizacji owego prywatnego szczęścia – jest stawką polityczną liberalnych instytucji, coraz trudniejszą do utrzymania w przypad-

38 Taki eksperyment myślowy wykracza nadal poza granice aktualnie zrozumiałej politycznej artykulacji, chociaż współcześnie takie próby są podejmowane, np. u Ernesto Laclau, m.in. pod wpływem inspiracji myślą Tarde’a i Freuda. Zob. E. Laclau, *Rozum populistyczny*, przeł. T. Szkudlarek i zespół, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP, Wrocław 2007. Por. cz. I, rozdz. 3.

39 Właśnie różnicy pomiędzy tłumem a publicznością Tarde poświęcił esej *Publiczność i tłum*, zamieszczony w niewielkiej książeczce, jedynej jak dotąd, która ukazała się w języku polskim. Por. G. Tarde, *Opinia i tłum*, przeł. K. Skrzyńska, Biblioteka Tygodnika Ilustrowanego, Gebethner i Wolff, Warszawa 1904, s. 7–67.

ku społeczeństwa, w którym faktem niepodważalnym są wyraźne prądy/trendy społeczne, zbiorowo *przeżywane* opinie, które decydują o tym, że klasyczna koncepcja jednostki jako podmiotu politycznego nie jest już wystarczająca (nawet jeśli jest nam nadal niezbędna jako „pożyteczna fikcja” oznaczająca podmiot w świetle prawa).

Według Tarde'a wszystko, co ogólne, ma źródło w bycie indywidualnym (monadzie), którego nie powinniśmy utożsamiać z jednostką, ponieważ lokuje się on na całkiem innym poziomie rzeczywistości. Prawa i wyobrażenia na powierzchni rzeczywistości składają się na ideologiczną pokrywę, postrzępione imaginarium, które trochę jak w kalejdoskopie umożliwi nam dostrzeganie różnobarwnych wzorów składających się z bardzo drobnych elementów (spektrum idei). Francuski myśliciel budzi nasz niepokój, stwierdzając, że urzekające piękno tych idei, takich jak wolność, równość i braterstwo, jest czystą iluzją źle skadrowanego spojrzenia. Jeśli wyostrymy wzrok, dostrzeżemy miliony, a właściwie miliardy elementów, które rezonują i wpływają na siebie wzajemnie – *intermentalnie* – siły społeczne rodzą się jako efekt komunikowania się ‘umysłów’ podłączonych do wielkiej sieci wymiany informacji/idei⁴⁰. Przy czym umysłami nazywamy miliardy elementów mentalno-afektywnych („monad”), w których rodzi się siła ustanawiania obrazu świata, a składa się na to zawsze wiara/afirmacja w coś, oraz pragnienie (wola) – to są dwa aspekty *monady*. Dla Tarde'a jakościowe wrażenie nie jest możliwe do przeniesienia pomiędzy monadami. To, co je łączy, wytwarzając więź społeczną, to permanentne obiektywne „zanurzenie” w mierzalnym społecznie przepływie statycznych obrazów świata i dynamicznych pragnień⁴¹.

„Rozwiązanie”

Dopiero owa wizja (lepiej) tłumaczy, w jaki sposób funkcjonuje podmiot polityczny, którym jest jednostka i składająca się z jednostek opinia

40 „Czyż myśl nie jest siłą społeczną *par excellence*? – pyta Tarde, *idem*, *Opinia i tłum*, s. 14. Por. też M. Lazzarato, *From Capital-Labour to Capital-Life*, „ephemera” 2004, t. 4, nr 3, s. 187–208.

41 T. Terranova, *A Neomonadology of Social (Memory) Production*, w: I. Blom, T. Lundemo, E. Røsaak (red.) *Memory in Motion. Archives. Technology and the Social*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2016, s. 299. DOI: 10.5117/9789462982147.

publiczna, oraz w jaki sposób można wytłumaczyć, na pozór irracjonalne, działania podmiotów ekonomicznych, które odpowiadają za stabilność mechanizmów rynkowych. Oznacza to, że „niewidzialna ręka” rynku to wynik naszego upodobania w tym co konwencjonalne, chęć naśladowania tego, co należy do *doxa*, oraz założenie, że większość aktów sądzienia opiera się na zbiorowo podzielanym mniemaniu (np. przekonaniu, że klasa średnia istnieje realnie i należy do niej większość społeczeństwa)⁴². Już Tocqueville podkreślał miałość ludzi żyjących warunkach zagrożenia tyranią większości, ich niechęć do tego co inne. W późniejszych czasach Milton Friedman zauważył, że gdy w społeczeństwie panuje wolność słowa i działania, wszyscy mówią i robią mniej więcej to samo, a okolicznościowe wyjątki w ramach mainstreamu moglibyśmy właściwie pominąć, tak są nieistotne⁴³. A jednak, według Tarde’a, możliwość inwencji i powstania czegoś nowego jest zachowana właśnie dzięki oddziaływaniu małych różnic, w drobnych modyfikacjach leży źródło wielkich transformacji i zmian społecznych⁴⁴. Modyfikacje te działają w sposób niezauważalny, niejako pod powierzchnią „rzeczywistości”. Jak to się przekłada na rzeczywistość ekonomiczną i polityczną?

W ramach liberalnej oikodycei rynek jest podmiotem symbolizującym społeczną rzeczywistość, a nawet więcej – boską racjonalność. Jest metaforą ładu społecznego, który reguluje ludzkie namiętności i uzgadnia interesy i jednocześnie zaciera różnicę między wiedzą a mniemaniem. W ramach rzeczywistości rynkowej nasze mniemania stają się rzeczywistością, nabierają ciała i wartości:

Rosnące wartości odzwierciedlają powszechne szacunki co do wartości i wywołują rosnące oszacowania, podczas gdy malejące ceny – odwrotnie: [...] Wyrównująca gra podaży i popytu jest mylna i dostarcza paradoksalnej wizji, że niska wartość kapitału ma wysoką wartość, a wysoka wartość jest szczególnie korzystna i oznacza dobrą okazję. Wyższe ceny podnoszą popyt, wcale go nie zmniejszają⁴⁵.

42 G. Tarde, *La psychologie économique*, t. 1, Alcan, Paris 1902, s. 65.

43 M. Friedman, *The Economics of Free Speech. The Essence of Friedman*, K.K. Leube (red.), Stanford University Press, Stanford 1987, s. 9–17.

44 B. Markowska, *Zmiana bez postępu...*, s. 35–44.

45 J. Vogl, *Widmo kapitału*, s. 149.

Taka jest siła informacji zwrotnych, która odpowiada za *jednolitość jego reguł* i performatywną siłę spekulacji finansowych.

Ten poziom jednolitości możemy nazwać za Deleuze'em i Guattarim systemem reprezentacji molowej, natomiast ukryty przed naszym wzrokiem poziom chaotycznego zróżnicowania – poziomem molekularnym. W tym znaczeniu rynek jest ośrodkiem władzy symbolicznej, od niego zależą poszczególne układy, które wprawiają w ruch maszynę abstrakcyjną: „to znaczy nieustannie dostosowują zmienności masy i przepływu do segmentów sztywnej linii, w zależności od segmentu dominującego i segmentu podporządkowanego. Tym dostosowaniom towarzyszyć może niemało perwersyjnej wynalazczości” – piszą autorzy *Tysiąc plateau*, odwołując się bezpośrednio do koncepcji Tarde'a⁴⁶. Każde centrum władzy zarządza trzema aspektami: pierwszą strefę reprezentuje układ, który wprawia w ruch maszynę abstrakcyjną molowego nadkodowania (rząd stanowiący prawo, granice państwa, bank centralny określający stopy procentowe itd.); drugą warstwę to *tkanka molekularna*, w której zanurzony jest układ (np. nieokreślona seria prywatnych związków między pożyczkobiorcami a bankami); trzecią strefę określa nowy rodzaj abstrakcji wytwarzany przez maszynę „mutacji, przepływu i kwantów”, co w sumie daje nierozróżnialną masę przepływu pieniędzy, którego kwanty określone są przez masę transakcji ekonomicznych. I dalej w nieskończoność – podobne trzy poziomy można analitycznie rozróżnić, analizując poszczególne transakcje (infrastruktura ma charakter otchłanny).

Podsumowując, mamy więc dwie maszyny wytwarzające abstrakcję – linię i płamę, układ i masę⁴⁷. Pierwszą maszyną jest jednostka (punkt, linia) – drugą (nierozróżnialna masa, ludzkość jako taka, gatunek). Po między nimi istnieje tkanka molekularna zbiorowości, która ma tendencje do przeradzania się w podmiot ludowy ('lud'), który nie posiada stabilnej, uchwytnej tożsamości. Zbiorowość opisywana molekularnie ma charakter płynny, zmienny, bezgraniczny. Molowość to ustanawianie granic między tym co wewnętrzne i zewnętrzne (polityczna reprezentacja czy artykulacja). Niezależnie od naszych pragnień zarówno decyzje polityczne, jak

46 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, s. 272.

47 *Ibidem*, s. 273.

i ekonomiczne stają się na poziomie molekularnym, wynikają z energii zderzania się i przenikania się cząsteczek (Tardiańskich monad), której końcowy efekt jest trudny do przewidzenia. Stąd zjawiska populistyczne porównywane są do żywiołów, rodzą się i wypalają, przypominając wzbierającą i opadającą po jakimś czasie falę. Sfera polityki nie jest sferą jednostkowości, ale tego, co znajduje się pomiędzy (poziom intermentalny), natomiast poziomem decydującym o losach żywiołu jest poziom reprezentacji powstający w wyniku „nadkodowania”. Inaczej nadawania sensu i kierunku anonimowej sile wytwarzanej przez monadyczne oddziaływania.

Zakończenie

Czas na konkluzję: liberalizm jako koncepcja metafizyczna skrywająca się za popularną doktryną polityczną już dawno mógłby stracić swoją uwodzicielską moc, gdyby nie to, że na trwale wpisał się jak wirus w komórki pewnej wizji społeczno-politycznej, został zapisany w naszych prawach i praktykach. W historycznym procesie jego instytucjonalno-technologicznej rekonfiguracji możemy liczyć jedynie na jego metafizyczną mutację wynikającą z coraz trudniejszych do utrzymania granic jednostkowego bytu i antropocentrycznej wizji świata. Liberalne uniwersum nie radzi sobie z problemem różnicy. I nie mówię tutaj o różnicy czysto formalnej tylko realnej (substancjalnej) – między A i A' mamy inną różnicę – niż między A i B⁴⁸.

W klasycznym modelu liberalnym tylko ta pierwsza jest różnicą uwzględnioną przez język polityki (obywatele różnią się między sobą tylko numerem PESEL), choć w polu ekonomicznym wyraźnie „pracuje” ta druga. Innymi słowy, w społeczeństwie dżentelmenów wszyscy jesteśmy rozumnymi jednostkami (na dodatek rodzaju męskiego) między którymi panuje ekonomia różnic minimalnych, ponieważ A jest takie samo jak A', a jednak zasadniczo różne, jego odróżnienie bazuje tylko na byciu obok, a więc na wytworzeniu wspólnej przestrzeni *communitas* – komunika-

48 Por. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP, Wrocław 2007, s. 131 i n.

cji, współdziałania i współlistnienia – A – A' – A'' tworzą jeden wspólny świat. Jak pisze Laclau:

równoważność wytwarza drugie znaczenie, które choć pasożytuje na pierwszym, zarazem je podważa: różnice znoszą się nawzajem o tyle, o ile są wykorzystywane do wyrażenia czegoś identycznego, co się pod nimi kryje⁴⁹.

W tym przypadku tym czymś wspólnym, identycznym (i całkowicie iluzorycznym) jest właśnie założona metafizyczna istota człowieka jako istoty rozumnej. Niezwykłą analogię w konstrukcji liberalizmu i kapitalizmu zrozumiemy, gdy przywołamy Marksowską analizę wartości wymiennej i użytkowej: „Niematerialność pracy jako substancji wartości wyraża się w równoważności między materialnie różnymi towarami”⁵⁰. Jednakże nas interesuje tutaj polityczna stawka, jaka tkwi w różnicy między materialną różnorodnością towarów a niematerialnością wartości wymiennej – różnica między tymi dwoma rodzajami wartości ma charakter pozytywny, tzn. nie można jej wyrazić w relacji równoważności.

Wykorzystując tę znaną analizę łatwo możemy zobaczyć na czym polega główna bolączka liberalizmu, który zawiesza materialne różnice między ludźmi (płeć, wiek, rasę) i traktuje wszystkich jak byty równoważne, jednocześnie potykając się o realną i nieuchwytną różnicę między tymi dwoma trybami różnicowania. Na tym polega jądro ideologiczne liberalizmu – jego przywiązanie do wolności i równości sprawia, że jako system pomija on realne różnice (nierówności) między ludźmi, które mają tym większe znaczenie, że nie są reprezentowane w systemie symbolicznym jako jakościowe (w kategoriach gorsze–lepsze) tylko jako zróżnicowanie ilościowe (więcej–mniej), które pozornie nie wpływa na status obywatelstwa/podmiotowości politycznej. Podkreślmy fakt, że różnica jakościowa (a dokładniej cała wiązka różnic) między jednostkami/podmiotami jest nie do wysłowienia w uniwersum politycznym i w związku z tym oficjalnie nie istnieje (co nie oznacza, że realnie nie działa). Aby ją/je zdemontować można spróbować przepisać liberalizm z perspektywy monadologicznej, co sprowadza się do tego, że realny antagonizm między A i B (kobietą–

49 *Ibidem*, s. 138.

50 *Ibidem*.

–mężczyzną; bogatym–biednym; głupim–mądrym; starym–młodym) jest nie do uchwycenia, ponieważ cała rzeczywistość składa się z miliardów monad istotowo różnych i jest to różnica jakościowa, nieprzekraczalna i nie do zawieszenia. Mnogość różnic uniemożliwia zaistnienie antagonizmu, który domaga się konstrukcji opozycyjnej i narzuca jednolitą strukturę podziału całemu uniwersum.

My, dzieci Tarde'a... – nie tylko nigdy nie byliśmy nowocześni⁵¹ – ale też nigdy nie byliśmy jednostkami tylko rzeszą monad (zaryzykuję termin: *multi-mon-itude*). Monada nie jest podmiotem kartezjańskim i nie jest formułą przynależną tylko i wyłącznie człowiekowi. Wszystko, co istnieje, posiada percepcję oraz czasami apercpcję (świadomą, refleksyjną) – która jest tylko wąskim wycinkiem powszechnej percepcji. Wszelka zmiana następuje jako wynik drobnych przesunięć (nieuchwytnych postrzeżeń tworzących pewne continuum). Leibniz dał pierwszy opis nieświadomości, zwracając uwagę na to, co łączy wszystkie monady (zarówno siłowe, roślinne czy bardziej duchowe). Zamiast monolitycznego uniwersum żyjemy w wielorakim „panteistycznym” pluriwersum, na które składają się miliony dużych i małych zróżnicowań, promieniowań i interakcji, przemieszczeń i odkształceń, modyfikacji i innowacji, podsumowań i wariacji..., czy to ma konsekwencje polityczne? Olbrzymie, dlatego też należy przeformułować projekt liberalizmu i zadać podstawowe pytanie: co mógłby oznaczać w dobie antropocenu? Gdzie – a dokładniej rzecz ujmując – w opozycji do czego należy problematyzować tożsamość człowieka jako jednostki? W stosunku do którego nie-ludzkiego rodzaju istnienia mielibyśmy określać swoją istotę? Zwierzęcego, maszynowego czy może gatunkowego? Polityka ludzka realizuje pod hasłem obrony praw jednostki – prawa zbiorowości – to zbiorowość decyduje o politycznych zmianach.

Możemy założyć, że problem ten należy w przyszłości rozpatrywać, przyjmując przynajmniej trzy tryby opisu podmiotowości: „jednostkę” – „zbiorowość monad” – oraz „ludzkość” jako gatunek⁵². Żadna z tych

51 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2011.

52 Jak ma się do tego koncepcja wielości jako podmiotu politycznego? Czy wielość oznacza zbiór jednostek czy też zbiór monad (bytów indywidualnych, których nie da się zredukować do autonomii i suwerenności jednostki). Pojedynczość Harda i Negriego nie jest bytem suwe-

konstrukcji nie jest wystarczająca, ale wszystkie są niezbędne, dopiero używane równolegle, mogą nawzajem uzupełniać swoje braki. Jak wynika z perspektywy przyjętej przez Tarde'a i później rozwiniętej przez Deleuze'a/Guattariego – im silniejsze różnice na poziomie molekularnym, tym silniejsza iluzja jedności, która wytwarza nadkodowania płaszczyzny molowej reprezentacji. System symboliczny staje się coraz bardziej abstrakcyjny i spójny, wytwarzając ramy komunikacji i przepływu (rola sprzężenia zwrotnego). Stanowi to również nowy model, nową perspektywę dla ekonomii politycznej XXI wieku, wieku szalonej finansjalizacji i widmowego kapitału.

Możliwe, że gwałtowny rozwój kapitalizmu ujawnia logikę, która ma nieludzki charakter i wymaga od nas porzucenia liberalnych mrzonek opartych na ludzkiej (z definicji niedoskonałej) racjonalności⁵³. Decyzje rynkowe nie są decyzjami racjonalnie kalkulujących jednostek, ale sieci aktantów w tym również nie-ludzkich, takich jak maszyny obliczeniowe czy inwigilujące, sztuczna inteligencja, narzędzia komunikacji oraz (ro)boty i drony. Ani rynek, ani polityka nie stanowią pola relacji, w którym dominowałby czynnik ludzki, w którym człowiek (również gatunkowy) byłby suwerennym podmiotem sprawczym. O naszych decyzjach politycznych decydują algorytmy internetowe oraz skrypty afektywne wiążące fragmenty naszych tkanek neuronalnych w maszyny wytwarzające kognitywne sensory (Tardiańskie wierzenia) oraz emocjonalne osady (pragnienia). Liberalizm, o ile chce przetrwać jako metafizyczna mutacja, powinien porzucić antropocentryczny i androcentryczny obraz świata oparty na różnicy formalnej między jednostkami i przyjąć do wiadomości, że obraz ten jest czystą iluzją przykrywającą nieprzystające do siebie, zróżnicowane miliardy zestrojonych monad funkcjonujących – poza i ponad – artykulacją polityczną. A jednak mających realny wpływ na stawanie się świata.

rennym tylko efemerycznym, fragmentarycznym i wynikającym ze współdziałania w różnorodnych układach z innymi elementami. Wielość ma charakter sieciowy i mimo że ma punkty/węzły/intensywności, to nie ma wyraźnych granic wskazujących na jej zewnątrz. Zob. M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przekł. Praktyka Teoretyczna, Korporacja Ha-art!, Kraków 2012.

53 Historyczna przygodność powiązania między liberalną demokracją a kapitalizmem jest główną tezą książki B. Kuźniarza, *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020.

Bibliografia

- Agamben G., *Niewidzialna ręka*, przeł. B. Kuźniarz, „Kronos” 2016, t. 39, nr 4, s. 52–60.
- Agamben G., *Where Are We Now? The Epidemic as Politics*, Eris, London 2020.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Blackmore S., *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Clark T., Tarde G., [1969], *On Communication and Social Influence*, University of Chicago Press, Chicago 2011.
- Deleuze G., *Fałda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, J. Bednarek (red.), Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. K. i M. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986.
- Foucault M., *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Friedman M., *The Economics of Free Speech. The Essence of Friedman*, K.K. Leube (red.), Stanford University Press, Stanford 1987.
- Garber D., *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, New York 2009.
- Hardt M., Negri A., *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przekł. Praktyka Teoretyczna, Korporacja Ha-art!, Kraków 2012.
- Hyun Song Shin, *Risk and Liquidity*, Oxford University Press, Oxford–New York 2010.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- King A., *Gabriel Tarde and Contemporary Social Theory*, „Sociological Theory” 2016, nr 34, s. 45–61.
- Kościuszko K., *Nowa formuła monadologii*, „Humanistyka i przyrodoznawstwo” 2005, t. 11, s. 89–98.
- Kuźniarz B., *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020.

- Laclau E., *Co oznacza populizm*, przeł. A. Ostolski, w: O. Wysocka (red.) *Populizm*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 99–116.
- Laclau E., *Rozum populistyczny*, przeł. T. Szkudlarek i zespół, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP, Wrocław 2007.
- Laclau E., Mouffe Ch., *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP, Wrocław 2007.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.
- Latour B., Jensen P., Venturini T., Grauwin S., Boullier D., „*The Whole is Always Smaller than Its Parts*” – a Digital Test of Gabriel Tarde’s Monads, „*The British Journal of Sociology*” 2012, t. 63, nr 4, s. 591–615.
- Latour B., Lepinay V., *The Science of the Passionate Interests*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2009.
- Lazzarato M., *From Capital-Labour to Capital-Life*, „*ephemera*” 2004, t. 4, nr 3, s. 187–208.
- Lazzarato M., *Puissances de l’invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l’économie politique*, Empêcheurs de penser en rond, Paris 2002.
- Leibniz G.W., *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1991.
- Leibniz G.W., *Philosophical Papers and Letters*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989. DOI: 10.1007/978-94-010-1426-7.
- Leibniz G.W., *The Shorter Leibniz Texts*, Lloyd Strickland, Continuum, London–New York 2006.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Rzeczkowski, H. Moese, PWN, Warszawa 1969.
- Lukes S., *Durkheim. Życie i dzieło*, przeł. E. Klekot, E. Szul-Skjoeldkrona, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Misztalski, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1994.
- Markowska B., *Kryzys filozofii polityki*, „*Civitas. Studia z filozofii polityki*” 2011, nr 13, s. 23–42.
- Markowska B., *Zmiana bez postępu czyli (bez) kres tego, co społeczne: Latour – Tarde*, „*Zoon Politikon*” 2014, nr 5, s. 35–44.
- Mirek F., *Metoda socjologiczna. Przyczynek na podstawie analizy krytycznej metod Tarde’a i Durkheima*, UAM, Poznań 1930.

- Negri A., *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, Verso, London–New York 2006.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo, Wrocław 2001.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Pierietiakowicz, PWN, Warszawa 1965.
- Sampson T.D., *Virality: Contagion Theory in the Age of Networks*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2012.
- Santana-Acuña A., *Outside Structures: Smithian Sentiments and Tardian Monads*, „The American Sociologist” 2015, t. 46, nr 2, s. 194–218.
- Skarga B., *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*, PWN, Warszawa 1975.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. A. Prejzisz, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Tarde G., *Écrits de psychologie sociale*, wybór A.M. Rocheblave-Spenlé, J. Milet, Toulouse Privat, 1973, Collection: Rhadamanthe.
- Tarde G., *La psychologie économique*, t. 1, Alcan, Paris 1902.
- Tarde G., [1890], *The Laws of Imitation*, Henry Holt and Comp., New York 1903.
- Tarde G., [1893] *Monadologie et Sociologie*, Quebec 2002, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (dostęp: czerwiec 2021).
- Tarde G., *Opinia i tłum*, przeł. K. Skrzyńska, Biblioteka Tygodnika Ilustrowanego, Gebethner i Wolff, Warszawa 1904.
- Terranova T., *A Neomonadology of Social (Memory) Production*, w: I. Blom, T. Lundemo, E. Røssaak (red.), *Memory in Motion. Archives. Technology and the Social*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2016. DOI: 10.5117/9789462982147.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, przeł. B. Janicka, M. Król, Fundacja im. S. Batorego, Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 1996.
- Toews D., *The New Tarde: Sociology after the End of the Social*, „Theory, Culture and Society” 2003, t. 20, nr 5, s. 81–98. DOI: 10.1177/02632764030205004.
- Toews D., *Tarde and Durkheim and the Non-sociological Ground of Sociology*, w: *The Social after Gabriel Tarde*, red. M. Candea, Routledge, London 2010.
- Tonkonoff S., *From Tarde to Deleuze & Foucault. The Infinitesimal Revolution*, Palgrave Macmillan, London 2017.
- Van Ginneken J., *Crowds, Psychology and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Vogl J., *Widmo kapitału*, przeł. K. Sosnowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

Gabriel Tarde's Neo-monadism and Political Economy in the 21st Century

The aim of the article is to construct a certain thought experiment using Gabriel Tarde's concept of neo-monadism to rethink the foundations of liberal oikodicy. In this article, liberal oikodicy is understood as the concept of a social order based on the idea of a rational, autonomous individual (*homo-oeconomicus*) operating in the conditions of economic exchange (Vogl 2015). The recapitulation of the Leibnizian concept of monadism proposed by Tarde in the light of contemporary knowledge and its application to the social world allows us to state that such a model of subjectivity is insufficient to explain many – seemingly irrational – phenomena, such as populist (mass) movements or financial speculations, characteristic of the political economy of the 21st century.

Keywords:

NEO-MONADISM, LIBERAL OIKODICY, HOMO-OECONOMICUS, TARDE