

{ **Michael Hardt, Antonio Negri**

{ Metropolia

Niniejszy artykuł stanowi fragment czwartego rozdziału ostatniej książki Michaela Hardta i Antonia Negriego *Commonwealth*, w znacznie większej mierze niż ich poprzednie prace zainteresowanej wątkami miejskimi. Zawarta w nim propozycja to próba ujęcia współczesnego miasta w kategoriach biopolitycznych, co odróżniałoby je od wcześniejszych form organizacji przestrzennej, np. miasta przemysłowego i pozwalało na przejście od formy miejskiej do formy metropolitalnej. Główna teza tekstu głosi, że z uwagi na zachodzące współcześnie zmiany na gruncie produkcji i pracy, metropolia zajmuje miejsce zarezerwowane wcześniej dla fabryki („*metropolia jest tym dla wielości, czym fabryka dla klasy robotników przemysłowych*”). Staje się zarazem nieograniczonym ścianami obszarem produkcji tego, co wspólne, jak i obiektem kontestacji ogniskującej się w obliczu władzy imperialnej i kapitalistycznego wyzysku. Autorzy analizują w tym miejscu również dwie kolejne jakości definiujące metropolię: kwestie nieprzewidywalnych spotkań oraz organizacji oporu (w formie miejskich rebelii zwanych żakeriami). Gdy ująć te cechy wspólnie, przekonują Hardt i Negri, należy zgodzić się z tezą, że metropolia jest miejscem, w którym wielość znajduje swój dom.

Słowa kluczowe: metropolia – fabryka wielości – spotkanie – renta – organizacja – miasto biopolityczne – żakeria

*Sprawię, że miasta zarzucą sobie ramiona na szyje
 i staną się nierozłączne,
 Dzięki miłości towarzyszy,
 Dzięki męskiej miłości towarzyszy.*
 Walt Whitman

Metropolia może być rozumiana przede wszystkim jako szkielet i rdzeń kręgowy wielości. Oznacza architektoniczne i społeczne środowisko, wspierające jej aktywność, a także tworzące zbiór i afektywny zestaw umiejętności, relacji społecznych, zwyczajów, pragnień, wiedzy i obiegów kulturowych. Metropolia nie tylko wpisuje się w przeszłość wielości, ale również reaktywuje ją – minione formy podporządkowania, cierpienia i walki; stwarza także warunki, zarazem negatywne i pozytywne, dla jej przyszłości. Organiczne metafory tego rodzaju mogą być jednak mylące, zbyt często bowiem implikują funkcjonalistyczne i hierarchiczne relacje: przywództwo głowy, posłuszeństwo rąk itp. Chcemy w zamian pojmować metropolię jako ciało nieorganiczne, a zatem ciało wielości bez organów. Jak pisał Marks we fragmencie, który zainspirował Deleuze’a i Guattariego, „[p]rzyroda, o ile sama nie jest ciałem ludzkim, jest *nieorganicznym ciałem człowieka*”². Jak wyjaśnia Marks, natura stanowi bogactwo dobra wspólnego, będące bazą dla twórczej działalności człowieka, z kolei przeszłe działania ludzi są wpisane, niejako odnotowane przez naturę. W dobie produkcji biopolitycznej rolę nieorganicznego ciała wielości spełnia w coraz większym stopniu metropolia.

W istocie, gdy skupić uwagę na produkcji, dochodzi się do jeszcze precyzyjniejszej i bardziej sugestywnej analogii: metropolia jest dla wielości tym, czym fabryka dla klasy robotników przemysłowych. W poprzedniej epoce fabryka stanowiła główne miejsce i zapewniała warunki dla trzech aktywności, centralnych z punktu widzenia robotników przemysłowych: produkcji; wewnętrznych spotkań i organizacji; ekspresji antagonizmów i rebelii. Współcześnie produktywne działania wielości przekraczają jednak mury fabryki i przenikają całą metropolię. W procesie tym jakości i potencjał wspomnianych aktywności poddawane są fundamentalnej transformacji. Rozpoczynamy śledzenie tych zmian od rozważenia aktywności wielości na gruncie wspomnianych dziedzin: produkcji, spotkań i antagonizmu.

Metropolia jest miejscem biopolitycznej produkcji, ponieważ jest przestrzenią tego, co wspólne, miejscem żyjących razem ludzi, dzielących zasoby, komunikujących, wymieniających się dobrami i ideami. Współczesny język włoski zachowuje znaczenie średniowiecznej łaciny, w której dobro wspólne – włoskie *il comune* – było słowem oznaczającym miasto. Dobro wspólne służące za podstawę biopolitycznej produkcji, co odkryliśmy w części trzeciej tej książki, jest nie tyle „naturalnym dobrem wspólnym” osadzonym w materialnych zasobach ziemi, minerałach, wodzie, gazie, co „sztucznym dobrem wspólnym” tkwiącym w językach, obrazach, wiedzy, afektach, kodach, zwyczajach i praktykach. „Sztuczne dobra wspólne” przenikają cały obszar metropolitalny i ustanawiają samą metropolię. Jest ona zatem całkowicie włączona w cykl biopolitycznej produkcji: dostęp do zawartych w niej rezerw dobra wspólnego stanowi podstawę produkcji, a jej rezultaty są na nowo wpisywane w metropolię, transformując ją i ponownie konstytuując. Metropolia jest fabryką produkującą dobro wspólne. W przeciwieństwie do produkcji wielkoprzemysłowej, cykl produkcji biopolitycznej jest w coraz większym stopniu autonomiczny względem kapitału. Charakterystyczne dla wspomnianego cyklu schematy współpracy generowane są w samym procesie produkcji, a każde narzucenie kontroli stanowi przeszkodę dla jego produktywności. Podczas gdy fabryka przemysłowa generuje *zysk*, jej produktywność uzależniona jest bowiem od kapitalistycznych schematów kooperacji i kontroli, metropolia generuje przede wszystkim *rentę*, stanowiącą jedyny sposób, dzięki któremu kapitał zdolny jest przechwycić autonomicznie wypracowane bogactwo. Wartość miejskich nieruchomości jest zatem w dużej mierze wyrazem dobra wspólnego lub tego, co ekonomici nazywają „efektami zewnętrznymi” osadzonymi w „otaczającym” je terenie metropolitalnym. Owe aspekty biopolitycznej produkcji analizowaliśmy w części trzeciej. Teraz możemy zrozumieć je lepiej w ich usytuowaniu w metropolii.

Produkcja biopolityczna przekształca miasto, tworząc nową formę metropolitalną. Jedna ze standardowych periodyzacji miasta, bliska architektom i historykom, zarysowuje jego zmiany równoległe do przekształceń na gruncie pełnionych przez nie funkcji gospodarczych. W społeczeństwach zdominowanych przez produkcję rolną, jak i w społeczeństwach przedkapitalistycznych

w ogóle, miasta zapewniały miejsce wymiany. Miasto handlowe jest oderwane od produkcji, trafiające do niego dobra wytwarzane są w innych miejscach, wydobywane w kopalniach lub uprawiane na polach. Tworzenie się od osiemnastego wieku wielkich miast przemysłowych prowadzi do koncentracji robotników na terytoriach miejskich oraz zbliża do siebie rozmaite gałęzie przemysłu – fabryki koksu z hutami stali, te zaś, w dalszej kolejności, z fabrykami samochodów. Miasto przemysłowe jest jedną z głównych dźwigni umożliwiających wzrost produkcji kapitalistycznej. W miastach zawsze oczywiście miały miejsce pewne formy wytwarzania, jak choćby praca rzemieślnicza czy manufaktury, ale fabryka przeszczepiła na ich grunt hegemoniczny z punktu widzenia gospodarki przykład produkcji. Choć przestrzeń fabryki mieści się w granicach miasta, jednak wciąż pozostaje od niego odseparowana. Klasa robotników przemysłowych produkuje w fabryce, a po jej opuszczeniu oddaje się innym aktywnościom w samym mieście. Dzisiaj wylania się ostatecznie miasto biopolityczne. Wraz z przejściem do hegemonii produkcji biopolitycznej, przestrzeń ekonomicznej produktywności oraz przestrzeń samego miasta zaczynają się pokrywać. Nie istnieją już odpowiedzialne za ich rozdzielenie mury fabryki, a „efekty zewnętrzne” tracą swój zewnętrzny charakter w odniesieniu do pomnażającego je miejsca produkcji. Pracownicy produkują na obszarze całej metropolii, nie wyłączając żadnego pęknięcia czy szczeliny. W rzeczywistości produkcja dobra wspólnego staje się niczym innym aniżeli życiem samego miasta³.

Obok zanurzenia w dobru wspólnym, produkowanym przez i produktywnym w życie społeczne, istnieje również odmienna jakość definiująca metropolię: nieprzewidywalne, przypadkowe, losowe spotkanie czy może raczej spotkanie z innością. Wspaniałe reprezentacje metropolii będące udziałem europejskiej modernistycznej tradycji literackiej, od Charles’a Baudelaire’a do Virginii Woolf, od Jamesa Joyce’a po Roberta Musila i Fiodora Dostojewskiego, kładły nacisk na relację między tym, co wspólne, a omawianym spotkaniem. Życie wiejskie portretowane jest z kolei jako monotonne powtarzanie tego samego. Na wsi wszyscy są znajomymi, a przyjazd obcego zdawać się może wstrząsającym wydarzeniem. Metropolia, w przeciwieństwie do wsi, jest miejscem nieprzewi-

dywalnych spotkań pomiędzy pojedynczościami [*singularities*], nie tylko uprzednio sobie nieznanymi, ale i przychodzącymi skądinąd, z innych kultur, języków, rodzajów wiedzy, mentalności. Dla przykładu, Baudelaire rozważał kwestię wkraczania do metropolii w kategoriach „kąpieli w wielości” [*prendre un bain de multitude*], wywołującej upojenie „uniwersalnej komunii”, gdy ktoś w pełni oddaje się spotkaniom, „nadchodzeniu tego, co niespodziewane, przechodzącym obok nieznanym osobom” [*à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe*]⁴. Choć na pierwszy rzut oka dobro wspólne zdaje się wchodzić w konflikt czy nawet sprzeczność z mnogością i spotkaniami pojedynczości, w rzeczywistości, co widzieliśmy wcześniej w kontekście produkcji biopolitycznej, jest z nimi całkowicie kompatybilne (inaczej niż identyczność). Jak w kontekście metropolii pokazywał Baudelaire, dobro wspólne oraz nieprzewidziane spotkania są wzajemnie konieczne.

Gdy zdefiniujemy metropolię za pomocą tych jakości – osadzenia w dobru wspólnym i otwartości na przypadkowe spotkania – uwyraźni się fakt, że życie metropolitalne staje się powszechną kondycją globalną. Pod względem ilościowym koresponduje to z faktem, że w naszych dziejach przekroczyliśmy niedawno istotny próg: po raz pierwszy większość zaludniającej glob populacji zamieszkuje obszary miejskie. Jednak ilościowe spojrzenie na przestrzeń miejską i światową populację nie jest w stanie w odpowiedni sposób uchwycić podkreślonej przez nas transformacji. Obrany tutaj jakościowy punkt widzenia

Wraz z przejściem do hegemonii produkcji biopolitycznej, przestrzeń ekonomicznej produktywności oraz przestrzeń samego miasta zaczynają się pokrywać

pozwała na inne ujęcie zniesienia i reorganizacji tradycyjnych podziałów: między miastem i wsią czy miejskością a wiejskością. Przykładowo, gdy Marks analizował polityczny krajobraz dziewiętnastowiecznej Francji i rozróżniał polityczne zdolności miejskiego proletariatu od tych charakterystycznych dla chłopstwa,

jego rozważania zwróciły się ku komunikacji i współpracy. Proletariat nie tylko miał dostęp do nowości i informacji, ale i zdolność do komunikowania się w swoim gronie, tworzenia obiegów wymiany i debat pomiędzy proletariuszami. Pracując obok siebie, miejski proletariat dysponował w fabryce gotowymi praktykami współpracy. Dziewiętnastowieczne francuskie chłoptwo, przynajmniej w opinii Marksa, było niekomunikatywne, w znaczeniu odseparowania chłopów przez instytucję rodziny czy małych jednostek wspólnotowych rozrzuconych na obszarach wiejskich, bez struktury wspólnych relacji i społeczeństwa. Ujmując rzecz inaczej, Marks postrzegał chłopów jako zakorzenionych w „naturalnym”, proletariat zaś w „sztucznym” dobru wspólnym, według niego niezbędnym do podejmowania działań politycznych. Obiegi komunikacji i społecznej współpracy zostają obecnie jednak uogólnione na całą planetę. Życie wiejskie przestaje być określane przez izolację i niekomunikowalność. Istnieją oczywiście różne natężenia występowania dobra wspólnego, ale linie podziału w coraz mniejszym stopniu dotyczą się miejskich lub wiejskich środowisk⁵.

Odnotowując metropolizację świata, nie chcemy sugerować, że wszystkie miejsca stają się takie same. Chodzi nam raczej o to, że powinny być rozróżniane przez pryzmat różnych jakości dobra wspólnego oraz związanych z nim spotkań. Jak zauważyliśmy wcześniej, w kontekście gospodarczych „efektów zewnętrznych”, dobro wspólne może być zarówno pozytywne, jak i negatywne. Pozytywnymi formami dobra wspólnego w metropolii są dynamiczne lokalne obiegi kulturowe, ich przeciwieństwo stanowią zaś zanieczyszczenia, korki, konflikty społeczne itp. W analogiczny sposób korzystne lub szkodliwe mogą być same spotkania. Kiedy architekci i historycy architektury wznoszą lament w obliczu narodzin amerykańskiej „megalopolis”, nieregulowanego, bezkształtnego rozlewania się miasta zastępującego klasyczne, koncentryczne formy metropolitalne (typowe dla Berlina, Szanghaju i Nowego Jorku lat trzydziestych dwudziestego wieku), oprostowują w istocie rozrzedzenie dobra wspólnego i rosnące przeszkody dla spotkań między pojedynczościami. Tym, czego najwyraźniej brakuje megalopolii jest, jak tłumaczą, gęste zróżnicowanie kultury⁶. Podobnie, gdy Mike Davis używa kategorii „slums” dla określenia coraz bardziej powszechnej, globalnej kondycji, czyni to

nie tyle, by podkreślić biedę mieszkających w nim ludzi, ile by oznaczyć negatywne formy dobra wspólnego, które ich otaczają oraz szkodliwych spotkań, którym podlegają. Z naszej perspektywy wszystkie te formacje są metropoliami, zróżnicowanymi z uwagi na stopień intensywności i jakości dobra wspólnego oraz związanych z nim spotkań⁷.

W serii ostatnich badań śledzono specyfikę afrykańskich form miejskich, afropolis, od Lagos i Kinszasy po Johannesburg. Odpowiedzialni za przeprowadzenie tych badań naukowcy obstają przy tym, że nie wystarczy określić ich mianem slumsów lub upadłych miast, choć wiele z nich cechuje się skrajną nędzą i ubóstwem. Patrząc z zewnątrz, oczywista zdaje się nieobecność lub nieefektywność planowania miejskiego w większości afrykańskich metropolii. Badacze skupiają się jednak na fakcie, że pomimo rozpadającej się infrastruktury i pozbawionych środków do życia populacji, metropolie te faktycznie działają – zwykle poprzez nieformalne sieci komunikacji, mobilności, zatrudnienia, wymiany i kooperacji, w dużej mierze niedostrzegalne dla osób z zewnątrz. Innymi słowy, wielość biednych, poprzez ekspansywne cyrkulacje spotkań, wynajduje strategie przetrwania, znajdując schronienie, produkując formy życia społecznego, stale odkrywając i tworząc zasoby dobra wspólnego. Nie chodzi tu oczywiście o stwierdzenie w rodzaju: Nie martwcie się o biedotę, jej życie jest piękne! Wszystkie miasta powinny tak wyglądać! Znaczeniem tych badań jest zademonstrowanie, do czego zdolni są biedni, nawet w warunkach ekstremalnych przeciwności, w jaki sposób mogą wytwarzać dobro wspólne i organizować spotkania⁸.

Pojęcie spotkania, z którego korzystaliśmy do tej pory dla określenia metropolii, pozostaje jednak bezwolne i spontaniczne. Aby metropolia stała się dla wielości tym, czym była fabryka dla klasy robotników przemysłowych, musi być nie tylko przestrzenią, ale również organizacją i polityką. Zdanie to mogłoby służyć za definicję greckiego konceptu *polis*: miejsce, w którym spotkania między pojedynczościami są organizowane politycznie. Wielkie bogactwo metropolii objawia się w chwili, gdy radosne spotkanie skutkuje nową produkcją dobra wspólnego, jak choćby w przypadku, gdy ludzie komunikują wzajemnie różne tryby wiedzy, różne zdolności po to, by stworzyć kolektywnie coś nowego. W rezultacie udane spotkanie wytwarza nowe ciało społeczne, które jest

w stanie działać więcej niż każde jednostkowe ciało w pojedynkę. Nie każde spotkanie okazuje się, rzecz jasna, radosne. W metropolii większość spontanicznych z innymi to spotkania konfliktowe i destruktywne, produkujące szkodliwe formy dobra wspólnego. Dla przykładu: niedający ci zasnąć, hałasujący sąsiedzi, przykry zapach ich śmieci lub, mówiąc ogólniej, natężenie ruchu samochodowego, zanieczyszczenie powietrza w metropolii, obniżające jakość życia wszystkich mieszkańców. Nie jest łatwo zawiązać z innymi nową relację, która propagowałaby komunikację i współpracę, kreowała nowe, silniejsze ciało społeczne i generowała bardziej radosne wspólne życie. Natomiast nieudane, konfliktowe spotkania rozkładają ciała i wspólne życie wielości. W rzeczywistości, wobec tak wielu szkodliwych, przypadkowych, mieszkańcy metropolii często zamykają się na innych w celu uniknięcia tego typu interakcji. Do ulubionych strategii należą tu: spokojny, cichy spacer, unikanie kontaktu wzrokowego, wznoszenie niewidzialnych murów we wspólnej przestrzeni, umocnionych na wypadek kontaktu, tak jakby ich skóra stawała się niewrażliwa, odrętwiała, umartwiona. Uprzywilejowani zamykają się przy tym w enklawach. Tym samym nawet żyjąc blisko radykalnie odmiennych ludzi, udaje im się wchodzić w interakcje tylko z tożsamymi względem siebie osobami. Dzieje się tak wtedy, gdy czynniki definiujące metropolię ulegają degeneracji, gdy przestaje być ona przestrzenią wspólną i miejscem z innymi, obszarem komunikacji i współpracy⁹.

Polityka metropolii polega na organizowaniu spotkań. Jej zadaniem jest promowanie radosnych kontaktów i stwarzanie warunków do ich powtarzania, przy jednoczesnej minimalizacji ich szkodliwej odmiany. Wymaga to, po pierwsze, otwartości na odmiennosc oraz umiejętności tworzenia relacji z innymi, generowania radosnych spotkań i kreowania społecznych ciał z jeszcze większymi zdolnościami. Drugi, być może jeszcze ważniejszy, wymóg dotyczy uczenia się, jak wycofywać się z konfliktowych, destrukcyjnych związków i w jaki sposób rozkładać szkodliwe ciała społeczne będące ich wynikiem. Wreszcie, skoro tak wiele spontanicznych spotkań nie przeradza się

natychmiast w radosne interakcje, polityka metropolii wymaga odkrywania sposobów przekształcania możliwie jak największej liczby konfliktowych spotkań w te radosne i produktywne¹⁰.

W tym momencie powinno być już jasne, że organizacja metropolitalnych spotkań nie jest jedynie sprawą polityczną, lecz w równym stopniu także ekonomiczną. Radosne spotkania są ekonomicznie znaczącymi działaniami, pod wieloma względami stanowią w istocie wierzchołek biopolitycznej gospodarki. To na ich gruncie odkrywane i produkowane jest dobro wspólne. Stawia to

Polityka metropolii polega na organizowaniu spotkań. Jej zadaniem jest promowanie radosnych kontaktów i stwarzanie warunków do ich powtarzania, przy jednoczesnej minimalizacji ich szkodliwej odmiany

w nowym świetle zaproponowane przez nas wcześniej hasło: metropolia jest tym dla wielości, czym była fabryka dla klasy robotników przemysłowych. Organizacja radosnych spotkań wielości odpowiada produktywnemu rozmieszczeniu pracowników w przestrzeni fabryki: w ramach współpracujących zespołów, skupionych wokół konkretnych maszyn lub skoordynowanych z rytmem linii produkcyjnej. Co istotne, biopolityczna produkcja bogactw uchwycona być musi z innej strony, nie z perspektywy kapitału, ale raczej samej wielości. Kapitał nie jest zdolny do organizowania radosnych spotkań w metropolii, może je jedynie wywłaszczyć lub przechwycić wyprodukowane w jej granicach wspólne bogactwo. Wielość musi organizować je autonomicznie oraz przeprowadzać rodzaj treningu wymaganego w ramach metropolitalnej polityki. W połowie lat sześćdziesiątych w kontekście działalności Black Power, gdy największe amerykańskie miasta stawały się w przeważającej mierze czarne, Grace i James Boggs zaproponowali podobny, oparty na autonomicznej organizacji projekt miejskiej polityki, pod hasłem: „Miasto jest ziemią ludzi czarnych”¹¹. Miejskie rewolty spod znaku autonomii stanowiły w rzeczywistości siłę napędzającą kryzys w miastach przemysłowych, powiązany z nadchodzącym kryzysem amerykańskiej hegemonii. Jednak

Wszystkie współczesne metropolie są w pewnym sensie patologiczne – obecne w nich hierarchie i podziały prowadzą do korupcji dobra wspólnego oraz blokują korzystne spotkania poprzez zinstytucjonalizowany rasizm, segregację bogatych i biednych oraz pozostałe struktury wykluczenia i podporządkowania

dzisiejsze rewolty miejskie, choć wciąż silnie określone przez rasę, nie są już kierowane przez figury industrialne. Gdy metropolitalna produkcja osadzona jest w ramach procesu kapitalistycznego pomnażania wartości, miejskie powstania prezentują elementy zapowiadające nowe modele organizacji. Podobnie jak pierwsze strajki robotników przemysłowych, które zapoczątkowały epidemię sabotaży wymierzonych w fabryki i ich maszyny.

Jednak wielość nigdy nie zaznaje spokoju i swobody w organizowaniu się w metropolii. Oprócz dobra wspólnego i spotkań określana jest ona przecież także, być może w najbardziej znaczący sposób, poprzez antagonizm i przemoc. Uwypukla to kolejna, ostatnia już w tym miejscu, etymologia: w starożytnej Grecji słowo *metropolis* to „miasto-matka”, które kontroluje i sprawuje dominację nad koloniami. W ten sposób używano też francuskiego odpowiednika w erze imperialistycznej: „metropolitalna Francja” wyróżniała europejskie terytorium na tle kolonii w Afryce, Azji, w basenie Pacyfiku i na Karaibach. Obecnie „metropolis” nadal oznacza hierarchię, ale jego geografia zmieniła się i stała bardziej złożona. Jest oczywiście prawdą, że, ogólnie rzecz biorąc, między metropoliami nadal istnieją znaczące nierówności, stanowiące echo relacji kolonialnych, np. między Nowym Jorkiem i miastem Meksyk, Londynem i Bombajem, Paryżem i Dakarem czy Szanghajem i Chengdu. Oprócz tych hierarchii dostrzec musimy także te istniejące wewnątrz każdej z metropolii, czasem w niezwyklej bliskości, zarówno między różnymi dzielnicami, jak i w obrębie każdej z nich. To geografia natężeń i progów, podobna do widzianej z kosmosu mapy temperatury powierzchni globu.

Wszystkie współczesne metropolie są w pewnym sensie patologiczne – obecne w nich hierarchie i podziały prowadzą do korupcji dobra wspólnego oraz blokują korzystne spotkania poprzez zinstytucjonalizowany rasizm, segregację bogatych i biednych oraz pozostałe struktury wykluczenia i podporządkowania. Dla przykładu: powiedzieć, że São Paulo jest miastem murów, to zdiagnozować jego chorobę¹². A patologia nie polega tylko na zapobieganiu pozytywnym spotkaniom, ale i bombardowaniu

nas tymi negatywnymi. W wielu uprzywilejowanych częściach świata, jeśli jesteś biedny i ciemno-

skóry, nie możesz jechać metrem lub własnym samochodem bez zatrzymania przez policję. W podporządkowanych częściach świata dzielnice, w których mieszkasz, narażone są na przestępstwa i choroby spowodowane brakiem czystej wody i odpowiedniej kanalizacji. Metropolia to dżungla, a przed obecnymi w niej formami dobra wspólnego i spotkaniami powinno się raczej uciekać!

Podziały metropolii są nieustannie wytwarzane i narzucane za sprawą czynników ekonomicznych, takich jak renta czy wartość nieruchomości. Jedną z broni tworzących i podtrzymujących społeczne podziały, reprodukcją na małą skalę globalne hierarchie i nierówności w każdej metropolii, jest gentryfikacja. Jak utrzymywaliśmy w części trzeciej, renta i wartość nieruchomości biorą się bezpośrednio z dobra wspólnego. Ekonomiści nazywają to pozytywnymi i negatywnymi efektami zewnętrznymi otoczenia metropolii. Jednak relacja renty do dobra wspólnego nie jest czysto pasywna i pasożytnicza. Oczywiście w przeciwieństwie do kapitału przemysłowego, generującego zysk, renta nie ma bezpośredniego związku z organizacją produkcji. Jednak przechwytywanie i redystrybucja bogactw, zachowywanie i rozszerzanie podziałów klasowych, pociągają za sobą produkcję społeczną, a w szczególności organizację produktywności niematerialnej siły roboczej. Pomaga to wyjaśnić, w jaki sposób renta staje się paradygmatycznym ekonomicznym instrumentem neoliberalizmu oraz jego reżimów finansjalizacji (które, jak zobaczymy w części piątej, są zaangażowane w produkcję usług i dóbr niematerialnych oraz redystrybucję bogactw wzdłuż podziałów klasowych). Renta działa poprzez *odspołecznienie* [*desocialization*] *dobra wspólnego*, poprzez przeprowadzaną przez bogatych prywatyzację wspólnych bogactw wyprodukowanych i ugruntowanych w metropolii. Wizualna przejrzystość ulic Haussmannowskiego Paryża nie jest potrzebna w przypadku rozmieszczenia władzy tego rodzaju. Renta i rynek nieruchomości to wszechobecne aparaty segmentacji i kontroli, rozprzestrzeniające się płynnie w krajobrazie miejskim i konfigurujące *urządzenia* [*dispositifs*] społecznego wyzysku. Sama struktura współczesnej metropolii sprawuje

cichą ekonomiczną kontrolę, tak samo bezwzględna i brutalna, jak każda inna forma przemocy¹³.

Otrzymujemy dzięki temu trzecie i ostatnie znaczenie tezy: metropolia jest dla wielości tym, czym fabryka była dla robotników przemysłowych. Metropolia tak, jak fabryka, jest miejscem hierarchii i wyzysku, przemocy i cierpienia, strachu i bólu. Dla całych pokoleń robotników fabryka była miejscem łamania ich ciał, zatruciu przemysłowymi chemikaliami, śmierci spowodowanych przez niebezpieczne maszyny. Metropolia jest miejscem niebezpiecznym i szkodliwym, szczególnie dla biedoty. Ale właśnie z tego powodu jest także, na podobieństwo fabryki, przestrzenią antagonizmu i rebelii. Skoro produkcja biopolityczna wymaga autonomii, co odnotowaliśmy już wcześniej, kapitał staje się w coraz większym stopniu zewnętrzny względem procesu produkcji. W ten sposób wszystkie znane mu środki służące wywłaszczeniu wartości okazują się przeszkodami niszczącymi dobro wspólne bądź prowadzącymi do jego rozkładu. Być może paradoksalnie kapitał staje się barierą dla produkowania bogactwa. Oburzenie i antagonizm charakterystyczne dla wielości nie są skierowane jedynie w stronę hierarchicznej przemocy i kontroli. Stanowią w tym samym stopniu obronę produktywności dobra wspólnego i wolności spotkań. Ale gdzie dokładnie buntować się może owa produktywna wielość? Dla pracowników przemysłowych oczywistym obszarem buntu była fabryka: szef stoi przed tobą, maszyny sabotażowi, możliwe są okupacja warsztatu, przerwanie produkcji itp.

Zdawać by się mogło, że w warunkach metropolii wielość nie posiada porównywalnej przestrzeni rebelii, ryzykuje tym samym dawanie upustu swemu gniewowi w próżni. W ostatnich latach jednak jesteśmy świadkami serii metropolitalnych żakerii eksperymentujących z rozwiązaniami tego problemu. Np. pikieciarze [*piqueteros*] w Argentynie, działający od 2001 roku, rozwijają w dosłownym sensie analogię między fabryką i metropolią: bezrobotni pracownicy, pozbawieni możliwości do zablokowania wrót fabryki, decydują się na pikietę w mieście, blokowanie ulic, zakłócanie ruchu, unieruchamianie samej metropolii. Pikieciarze, innymi

słowy, próbują dzikiego strajku przeciwko metropolii. W czasie boliwijskich walk o wodę i gaz w 2000 i 2003 roku, analizowanych przez nas w drugiej części, wypracowano podobne taktyki podczas częstego blokowania autostrady, łączącej główne miasta Boliwii. W szczytowym momencie konfliktu z 2003 roku zbuntowana wielość zstąpiła z El Alto, biednego, zamieszkałego głównie przez rdzenną ludność przedmieścia okalającego El Paz, by okupować centrum miasta wraz z wchodzącymi w jego skład ekskluzywnymi białymi dzielnicami. Oznaczało to przekroczenie barier segregacji rasowych i ekonomicznych oraz wywołanie paniki wśród elit. Powstanie zrodzone w 2005 roku na paryskich przedmieściach, poprzez unieruchomienie metropolii, palenie samochodów i infrastruktury edukacyjnej (uznawanych przez mieszkańców *banlieu* za instrumenty społecznej mobilności, której im odmówiono) w podobny sposób uderzało w rasowe i ekonomiczne hierarchie. Tak jak w Boliwii, francuska rewolta łączyła rasowe i pracownicze antagonizmy w proteście przeciw wywłaszczeniu z dobra wspólnego oraz stawianiu przeszkód spotkaniom. Rebelie te nie tylko miały miejsce w metropolii, były także wymierzone w nią samą – *przeciw* jej patologicznym i skorumpowanym formom¹⁴.

Żakerie i spontaniczne rebelie nie są jednak, jak argumentowaliśmy wcześniej, z konieczności zbawienne, często prowadzić mogą również do samozniszczenia. Trzecim zadaniem polityki wielości w warunkach metropolii, które w istocie musi w większości przypadków poprzedzać dwa pozostałe (produkcję dobra wspólnego oraz radosne spotkania), jest zatem organizowanie antagonizmów przeciwko metropolitalnym hierarchiom i podziałom, ogniskowanie nienawiści i gniewu przeciwko przemocy metropolii. W destrukcji jest także miejsce na radość – możliwość atakowania obiektu nienawiści, źródła cierpienia! Metropolizacja świata nie oznacza koniecznie upowszechnienia struktur hierarchii i wyzysku. Dotyczyć może również generalizacji rebelii oraz jej ewentualnych rezultatów – rozwoju sieci współpracy i komunikacji, rosnącej intensywności dobra wspólnego oraz spotkań pomiędzy pojedynczościami. Oto miejsce, w którym wielość znajduje swój dom.

Tłum. Piotr Juskowiak

1 Fragment książki *Commonwealth*, która w tłumaczeniu zespołu Praktyki Teoretycznej ukaże się wkrótce nakładem korporacji ha!art (jako *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*).

2 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, tłum. K. Jażdżewski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1976, s. 552. Interpretacja tego fragmentu u Deleuze'a i Guattariego znajduje się w: *Anti-Oedipus*, tłum. R. Hurley, M. Seem, H. Lane, Minneapolis 1983, s. 4-5.

3 Saskia Sassen śledzi podobną genealogię miejskich form oraz paradygmatów produkcji w celu zdefiniowania współczesnego „miasta globalnego”, skoncentrowanego na działaniach finansowych. Jak to zwykle bywa, nasze myślenie jest bardzo podobne do stanowiska Sassen, ale to, że skupiamy się bardziej na produkcji biopolitycznej aniżeli finansach, daje znacząco odmienne spojrzenie na życie i potencjał współczesnej metropolii.

4 Ch. Baudelaire, *La foule*, [w:] tegoż, *Œuvres complètes*, red. M. Ruff, Paris 1968, s. 155.

5 Nasze stanowisko odnośnie zmierzchu świata chłopskiego, określonego przez brak politycznych zdolności do komunikacji i współpracy: zob. M. Hardt, AvNegri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004, s. 115-127. Pogląd Marksa na owe zdolności u dziewiętnastowiecznych chłopów we Francji znaleźć można [w:] K. Marks, *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*, Warszawa 1948.

6 Na temat megalopolii zob. K. Frampton, *Towards a Critical Regionalism*, [w:] *The Anti-Aesthetic*, red. H. Foster, Washington, 1983, s. 26-30.

7 Zob. M. Davis, *Planeta slumsów*, tłum. K. Bielińska, Warszawa 2009.

8 Zob. np. *Johannesburg: the Elusive Metropolis*, red. A. Mbembe, S. Nuttall, Durham 2008, F. de Boeck, M. Plissart, *Kinshasa: Invisible City*, Ghent 2004, A. Simone, *For the City Yet to Come*, Durham 2004, *Lagos: How it Works*, red. R. Koolhaas, L. Müller, Baden 2008.

9 Na temat filozoficznego opracowania kwestii spotkania, zob. Deleuze'a interpretację Spinozjańskiej teorii afektów w powiązaniu z radosną i smutną pasją, G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, tłum. M. Joughin, New York 1990. W kwestii politycznej interpretacji różnych form spotkań zob. E. Kilombo, M. Hardt, *Organizing Encounters and Generating Events*, „Whirlwinds: Journal of Aesthetics and Protest” 2008. Tekst dostępny na stronie: <http://inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/organizing-encounters-and-generating-events/> [data dostępu: 28.03.2011].

10 W swoich dociekaniach na temat Bombaju Arjun Appadurai prezentuje podobne pojęcie polityki metropolii rozumianej jako organizacja oddolnych spotkań. Identyfikuje ją z „głębką demokracją”. Zob. A. Appadurai, *Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics*, „Public Culture” 2002, No. 1, s. 21-47.

11 G. Boggs, J. Boggs, *The City is the Black Man's Land*, „Monthly Review” 1966, No. 11, s. 35-46.

12 T. Caldeira, *City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*, Berkeley 2000.

13 Na temat miejskiej renty i finansów zob. C. Vercellone, *Finance, rente et travail dans le capitalisme cognitive*, „Multitudes” 2008, No. 32, s. 27-38, jak i pozostałe teksty pomieszczone w tym numerze. Zob. też A. Petrillo, *La rendita fondiaria urbana e la metropolis*, prezentacja przedstawiona podczas Uninordade w Bolonii, 8 grudnia 2007 roku. Odnośnie gentryfikacji zob. N. Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, New York 1996. Z bardziej międzynarodowej perspektywy zob. *Gentrification in Global Context: the New Urban Colonialism*, red. R. Atkinson, G. Bridge, New York 2005.

14 Na temat francuskiej rewolty na przełomie października i listopada 2005 roku zob. J. Revel, *Qui ha peur de la banlieue?*, Paris 2008, A. Bertho, *Nous-autres, nous-mêmes: ethnographie politique du présent*, Paris 2008 oraz G. Caldiron, *Banlieue*, Roma 2005.

Antonio Negri – (ur. 1933) – włoski filozof i działacz polityczny, wykładał m.in. na Uniwersytecie w Padwie, École Normale Supérieure w Paryżu oraz Université de Paris VIII. W latach 60. i 70. brał czynny udział w działaniach na rzecz włoskiego ruchu robotniczego (jako współzałożyciel Potere Operaio i Autonomia Operaia Organizzata).

W roku 1979 roku został osadzony w więzieniu jako podejrzany o współudział w porwaniu i zamordowaniu przez Czerwone Brygady premiera Włoch, Aldo Moro. W roku 1983 opuścił więzienie dzięki mandatuowi poselskiemu i wkrótce zbiegł do Francji.

Po powrocie do Włoch, w latach 1997-2003 dokończył odbywanie skróconej kary. Obok książek napisanych razem z Michałem Hardtem, autor m.in. *Marx oltre Marx : quaderno di lavoro sui Grundrisse* (1979), *Il lavoro di Giobbe : il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano* (1990), *Powrót. Alfabet biopolityczny* (2002, polskie wydanie 2006, rozmowa z Anne Dufourmentelle), *Goodbye Mr Socialism* (2006, polskie wydanie 2008, rozmowa z Rafałem „Vavolim” Scelsim), *In Praise of the Common* (2009, wspólnie z Cesarem Casarino).

Michael Hardt – (ur. 1960) – amerykański filozof polityki i teoretyk literatury. Absolwent inżynierii (pracował w Ameryce Łacińskiej, popularyzując alternatywne źródła energii) i komparatystyki literackiej. Autor *Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy* (1993) oraz czterech książek napisanych wspólnie z Antonio Negrim: *Labor of Dionysus: a Critique of the State-form* (1994), *Imperium* (2000, polskie wydanie 2005), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (2004), *Commonwealth* (2009, polskie wydanie w przygotowaniu, 2011).