

Gigi Roggero

Pięć tez o dobru wspólnym

Przedstawiam pięć tez o dobru wspólnym w kontekście transformacji kapitalistycznych stosunków społecznych, jak również ich współczesnego globalnego kryzysu. Rama teoretyczna, w której osadzam swój tekst, odnosi się do „kapitalizmu kognitywnego”, nowych procesów składu klasowego oraz produkcji żywej wiedzy i podmiotowości. Mnogie dobra wspólne [the commons] omawiane są zwykle w odniesieniu do prywatyzacji i utowarowienia „wspólnych bogactw” [common goods]. Sugeruje to naturalistyczny i konserwatywny obraz tego, co wspólne, oderwany od stosunków produkcji. Odróżniam zatem dobra wspólne od dobra wspólnego: pierwszy model odnosząc do Karla Polanyiiego, drugi do Karola Marksa. Zgodnie z rozstrzygnięciami debaty toczonej w kręgu *postoperaismo*, dobro wspólne wiąże się z antagonistycznym podwójnym statusem: jest zarazem planem autonomii żywej pracy i elementem podległym kapitalistycznemu „przechwytywaniu”. W konsekwencji, tym, o co toczy się gra, nie jest zachowywanie „dóbr wspólnych” [commons], ile raczej produkcja dobra wspólnego i jego organizacja w ramach nowych instytucji, która wyprowadziłaby nas poza wyczerpaną dialektykę tego, co publiczne, i tego, co prywatne.

Słowa kluczowe: dobro wspólne [common] – skład klasowy – kapitalizm kognitywny – finansjeryzacja – *operaismo*.

Omawiając kwestię dobra wspólnego, nie możemy mieć ostatecznej pewności, czy możemy powiedzieć: rok temu było zbyt wczesnie, za rok będzie zbyt późno. Jednak pytanie o to, co wspólne, musi zostać uhistorycznione i usytuowane, a zatem umiejscowione w ramach transformacji stosunków społecznych pracy i kapitału, jak również ich współczesnego kryzysu. Moja analiza wyraza z konceptualnej ramy określanej przez niektórych badaczy jako „kapitalizm kognitywny”². Traktuję go jako tymczasowe i pomocnicze pojęcie. Chociaż nie interesuje mnie zagłębianie się w towarzyszące wyłanianiu się tego pojęcia debaty, konieczne będzie w tym miejscu krótkie wyjaśnienie. Kapitalizm kognitywny nie odnosi się do domniemanego zaniku pracy manualnej. Nie jest też synonimem dla innych kategorii (np. gospodarki kreatywnej czy gospodarki opartej na wiedzy). W przeciwieństwie do podejścia, które skupia się na centralnym „postfordyzmie” i peryferyjnym „fordyzmie”³, koncentruję się tutaj na napięciu między indywidualizacją poszczególnych robotników a szerszym procesem kognityzacji pracy, który odciskając swe „piętno”, pewnego rodzaju znak, umożliwi nam odczytywanie współczesnego składu żywej pracy, jak również form hierarchizacji i wyzysku na poziomie globalnym oraz działanie w ich ramach.

Uhistorycznienie dobra wspólnego to kwestia metodologii. Z mojego punktu widzenia nie jest możliwa produkcja wspólnej wiedzy, która nie jest zarazem wiedzą usytuowaną. Innymi słowy, nie interesuje mnie martwa filologia w odniesieniu do tego, co Marks lub inni rewolucyjni myśliciele „naprawdę” myśleli o dobru wspólnym. Na uwadze mam raczej zbadanie, co mają oni nam do powiedzenia dziś, na temat obecnej historycznej koniunktury. Zapewnia to punkt wyjścia do analizowania konfliktu pomiędzy produkcją dobra wspólnego a współczesnymi kapitalistycznymi formami akumulacji i kryzysem. Niech wolno mi będzie wyjaśnić, że nie zamierzam przeciwstawiać się filologii czy polityce. Proponuję raczej tezę, że nie może istnieć żywa filologia, jeśli nie umiejscowimy lektury Marksa i innych bojowych teoretyków w ramach ich historycznej koniunktury, opartej na przynależnych im taktycznych i strategicznych celach. By przesunąć owe strategie i taktyki na nasze pole walki, zaistnieć musi tu proces przekładu.

Jak pisał Mario Tronti, „wiedza bierze się z walki. Tylko ten, kto naprawdę nienawidzi, prawdziwie wie”⁴. Operaismo i Marks przyjmują ten rewolucyjny punkt widzenia na cząstkowość wiedzy i radykalny konflikt będący częścią jej produkcji. Korzystając z terminów Deleuze’a, musimy wprowadzić rozróżnienie na *szkołę myśli* i *ruch myśli*. Ta pierwsza to zestaw kategorii wytwarzanych i bronionych w celu strzeżenia i kontroli granic pola akademickiego, dyscyplinarnego i/lub teoretycznego. W ten sposób działa dziś globalny uniwersytet, mając na uwadze depolityzację myśli i redukowanie żywej wiedzy do wiedzy abstrakcyjnej⁵. W przeciwieństwie do tego *ruch myśli* ukierunkowuje się na wykorzystanie kategorii jako narzędzi do interpretacji oraz działania na gruncie i przeciwko politycznej ekonomii wiedzy. To praktyka teoretyczna immanentna wobec składu żywej pracy, oparta na bojowym namyśle i współbadaniu⁶. Innymi słowy, tylko poprzez zajęcie pozycji cząstkowej możliwe staje się zrozumienie oraz transformacja całości, a zatem organizacja tego, co wspólne.

Teza 1: Dobro wspólne posiada podwójny status

Gdy wiedza staje się czymś centralnym jako źródło i środek produkcji, zmieniają się formy akumulacji. Dla Marksa wiedza była kluczowa w relacji między żywą a martwą pracą, ale z uwagi na jej uprzedmiotowienie w kapitale stała się czymś zupełnie odseparowanym od robotnika. Włączenie żywej wiedzy w zautomatyzowany system maszyn pociągało za sobą odbieranie zdolności samej pracy, jej *know-how*⁷. Dziś klasyczny związek żywej i martwej pracy dąży do przemiany w związek *żywej i martwej wiedzy*⁸. Ujmując rzecz inaczej, kategoria żywej wiedzy odnosi nas nie tylko do centralnej roli nauki i wiedzy w procesie produkcyjnym, ale i ich bezpośredniej socjalizacji oraz inkorporacji w obrębie żywej pracy⁹. Skład pracy kognitywnej był przekształcany przez walki o masową edukację oraz uwolnienie z kajdan fordowskich fabryk i pracy najemnej¹⁰. W tym procesie, z jednej strony, robotnik kognitywny jest redukowany do kondycji robotnika wytwórczego, z drugiej, zdaje się stawać autonomiczny względem zautomatyzowanego systemu maszyn. Prowadzi to do sytuacji, w której inte-

lekt powszechny przestaje być uprzedmiotowiony w martwej pracy (przynajmniej w stabilnym procesie czasowym). Oznacza to, że wiedza nie może być już w zupełności przeniesiona na maszyny i odseparowana od robotnika. Wcześniejszy proces uprzedmiotowienia jest teraz odwrócony, jako że robotnik inkorporuje wiele aspektów kapitału trwałego. To on nieustannie produkuje i reprodukuje, ożywia i regeneruje maszyny. W tym samym czasie stały eksces społecznej i żywej wiedzy nieustannie ucieka martwej pracy/wiedzy.

W tym kontekście konieczność redukcji żywej pracy/wiedzy w celu uczynienia ich abstrakcyjnymi – co stanowi imperatyw pomiaru pracy pomimo obiektywnego kryzysu prawa wartości – zmusza kapitał do narzucania całkowicie sztucznych jednostek czasu. By zacytować Marksa, jest to *question de vie et de mort*: prawo wartości nie znika, lecz staje się bezpośrednio nągą miarą wyzysku, a zatem prawem wartości

dotychczasowej. Kapitał musi *przechwytywać* wartość pochodzącą z produkcji podmiotowości „w obu sensach dopełniająca: składu podmiotowości, konkretnych subiektywnych postaw (klasy robotniczej, zarówno wykwalifikowanej i uległej) i, w konsekwencji, władzy podmiotowości, jej zdolności do wytwarzania bogactwa”¹¹. W ten sposób dobro wspólne nie jest tylko powieleniem koncepcji kooperacji: jest równocześnie źródłem i produktem tej ostatniej, miejscem składu żywej wiedzy i jej procesu autonomii, płaszczyzną produkcji podmiotowości i społecznego bogactwa. To z uwagi na ten fakt płaszczyzna produkcji podmiotowości *jest* dziś produkcją bogactwa społecznego, a kapitał jest coraz mniej zdolny do organizacji „odgórnego” cyklu kooperacji. Akt akumulacji, przechwytywanie wartości produkowanej wspólnie przez żywą pracę/wiedzę ma coraz częściej miejsce na końcu cyklu. Z tego punktu widzenia możemy postrzegać finansjeryzację jako realną i konkretną, choć perwersyjną formę kapitalistycznej akumulacji w systemie, który musi pokładać wartość w tym, czego nie potrafi zmierzyć.

By użyć słów autorów zbliżonych do kręgów *The Economist*, finansjeryzacja jest „komunizmem kapitału” – przechwytywaniem dobra wspólnego.

W kontekście tak rozumianego dobra wspólnego dość problematyczne staje się klasyczne rozróżnienie na zysk i rentę. Gdy kapitał zawłaszcza kooperację, która w dużej mierze ma miejsce poza bezpośrednią obecnością kapitalistycznej organizacji, obie zyskują podobne cechy. Renta staje się dziś formą kapitalistycznego panowania, które przechwytuje autonomiczną produkcję żywej pracy. Nie oznacza to, że kapitał jest wyłącznie pasożytem: musi przecież zorganizować samo przechwytywanie. Dobrze ilustruje ten problem korporacyjna figura „łowcy trendów” [*cool hunter*]. W latach dwu-

Dobro wspólne nie jest tylko powieleniem koncepcji kooperacji: jest równocześnie źródłem i produktem tej ostatniej, miejscem składu żywej wiedzy i jej procesu autonomii, płaszczyzną produkcji podmiotowości i społecznego bogactwa

dziestych Henry Ford powiedział: „kupuj jakikolwiek samochód pod warunkiem, że będzie to czarny Model T”, podsumowując (nieosiągalne) kapitalistyczne marzenie, by „odgórnie” kształtować potrzeby. W przeciwieństwie do tego „łowca trendów” działa dzisiaj oddolnie, przechwytyując autonomiczne style życia i podmiotowe ekspresje. „Centrum” udaje się na „peryferia”, by przechwytywać produktywną *potentiae* tego, co wspólne¹².

Analiza ta pomaga odpowiedzieć na kluczowe pytanie dla osób zaznajomionych z literaturą o sieciach i Internecie: dlaczego neoliberalni naukowcy wychwalają cechy (wolna kooperacja, centralność strategii niewłasnościowych, horyzontalność dzielenia itp.) uwytklane przez krytycznych teoretyków i aktywistów, mających na uwadze produkcję wiedzy? Wychodząc od opisu kooperatywnych i samoorganizujących się praktyk w sieci, Yochai Benkler¹³ stawia hipotezy na temat narodzin horyzontalnej produkcji opartej na dobrach wspólnych [*the commons*]. Opisuje w ten sposób ruch od systemu opartego na własności intelektualnej do systemu bazującego w coraz większej mierze na otwar-

tych sieciach społecznych. Z analizy Benklera wynika, że dobra wspólne stają się w tym samym momencie śmiertelnym zagrożeniem i potężnym zasobem dla kapitalizmu. W związku z faktem, że w opisanym kontekście własność intelektualna ryzykuje zablokowanie innowacji, kapitalizm dąży do przemiany w „kapitalizm bez własności”. Możemy śledzić ten proces nie tylko w przypadku Web 2.0, ale i w starciu Google z Microsoftem oraz aliansie IBM z Linuxem. Możemy powiedzieć zatem, że panowanie jest dziś oparte na kapitalistycznym „wspólnym prawie”, istniejącym poza relacją prawa publicznego i prywatnego, stanowiącym centralną oś rozwoju normatywnego.

Weźmy za przykład obsługę klienta online w firmach dostarczających oprogramowanie i usługi telefoniczne, która bazuje na wolnej kooperacji lub kooperacji typu „open source” z konsumentem (czy też prosumentem¹⁴), by zacytować szeroko rozpowszechnioną retorykę „społeczeństwa informacyjnego”. Owa kooperacja z „prosumentem” jest nastawiona bezpośrednio na redukcję [zeroing] kosztów siły roboczej, przesuwanych w stronę klientów. Wolne oprogramowanie oznacza tym samym darmową pracę; „prosument” staje się w rzeczywistości robotnikiem bez wynagrodzenia. Jedynymi robotnikami najemnymi firm pozostają ludzie, których zadaniem jest kontrolowanie tego, co pozwala się pisać „prosumentom”. Kapitalizm może być zdolny do porzucenia własności, ale nie panowania! W związku z powyższym, kapitał jest teraz zmuszony do ciągłego blokowania produktywnej *potentiae* żywej pracy za pomocą własności intelektualnej i prekarności. Robi to w celu rekonstrukcji panowania i oddolnego zarządzania kooperacją. Oto współczesny wyraz sprzeczności między siłami i stosunkami produkcji oraz podstawą obecnego kryzysu: kryzys „komunizmu kapitału”¹⁵. Ponieważ kapitał nie może organizować „oddolnie” społecznej kooperacji, musi zadowolić się zwykłym zawieraniem niebezpiecznej mocy tej ostatniej oraz wtórnym przechwytywaniem wartości kooperacji. Współcześnie kapitał przyjmuje postać *katèchonou*¹⁶, powstrzymującego „zło” *potentiae* żywej pracy.

W kontekście opisywanych powyżej transformacji pracy i kapitalistycznej akumulacji, dobro wspólne przyjmuje podwójny status: jest zarazem formą produk-

cji i źródłem nowych stosunków społecznych; jest produktem żywej wiedzy i tym, co wyzyskuje kapitał. To napięcie między autonomią i podporządkowaniem, między samorozwojem i wywłaszczeniem przyjmuje formę *przejścia* [transition]. Zamiast bycia linearnym przechodzeniem od jednej do innej fazy, jest ono otwartym procesem kontestacji pośród odmiennych paradygmatów produkcji, złożonym z różnych sił, możliwości i czasowości, koegzystujących na pryzmatycznym polu bitwy „oświeconym” przez walki społeczne. Owo przejście do kapitalizmu kognitywnego przybiera formę *akumulacji pierwotnej*¹⁷, która musi ciągle oddzielać, jak pisał Marks, robotników od środków produkcji i warunków realizacji pracy. Obecnie środkiem produkcji nie jest ziemia, lecz wiedza. W ramach kapitalizmu kognitywnego akumulacja pierwotna oddziela żywą pracę od produkcji dobra wspólnego: jej czasowość jest ciągłym potwierdzeniem jej prehistorii. Jednak to stałe przejście jest również ciągłym, ponawianym otwieraniem możliwości zerwania, aktualności komunizmu i autonomicznej organizacji wspólnej produkcji.

Teza 2: Dobro wspólne nie jest dobrem naturalnym

W międzynarodowej dyskusji dobro wspólne jest często przedstawiane w liczbie mnogiej – jako dobra wspólne [the commons]. Jest utożsamiane zwykle z czymś występującym w naturze (wodą, ziemią, środowiskiem, terytorium, ale także informacją i wiedzą). Potrafimy wskazać teoretyczne odniesienie takiej interpretacji tego, co wspólne – to analiza „wielkiej transformacji” autorstwa Karla Polanyiego¹⁸. Węgierski ekonomista rekonstruował narodziny kapitalizmu wokół napięcia między samoregulującym się rynkiem a samoobroną społeczeństwa ukierunkowaną na ponowne ustanowienie kontroli nad gospodarką. Transformacja opiera się na konflikcie między liberalizmem gospodarczym a społecznym protekcjonizmem, między zasadami utylitarnymi a komunitariańską spójnością, między utowarowieniem a obroną elementów naturalnych (np. dóbr wspólnych). Kapitał jest w tym kontekście przedstawiany jako nieludzka „Utopia”, zewnętrznie próbujące zawłaszczyć samoregu-

lujące się naturalnie społeczeństwo. W konsekwencji w obliczu takiej wykładni, kapitał nie jest stosunkiem społecznym, lecz historycznym przypadkiem i dewiacją od samoregulującej się normy. Wielka transformacja okazuje się walką ekonomicznych środków z celami społecznymi.

Zgodnie z perspektywą Polanyiego, centralnym miejscem antagonizmu jest rynek i utowarowienie, a nie wyzysk i społeczne stosunki produkcji. W ostatnich latach na gruncie ruchów społecznych oraz pośród aktywistów i krytycznych naukowców, np. w odniesieniu do sieci pojawiło się wiele bliskich Polanyiemu stanowisk. W obrębie tego rodzaju podejściu walka rozgrywa się między informacyjnymi monopolistami i libertariańskim czy neoliberalnym zaangażowaniem na rzecz wolnej cyrkulacji wiedzy. Dla przykładu, z tej perspektywy Web 2.0 to afirmacja aliansu „etyki hakerskiej” i „anarcho-kapitalizmu”. W ramach tej perspektywy nie dostrzega się jednak, że obrona „wirtualnej wspólnoty” przeciwko monopolowi i własności intelektualnej może się przyczyniać do podtrzymywania stosunków wyzysku.

Naszym problemem jest przeniesienie pytania o dobro wspólne z pozycji skoncentrowanych na stosunkach własności na te skupione na stosunkach produkcji. Podnoszenie wagi „kultury” i „antropologicznych dóbr wspólnych” powoduje, że wielu naukowców zainspirowanych wizją Polanyiego postrzega centralność pojęcia sposobu produkcji (w marksowskim i operatystycznym podejściu) jako ekonomizm¹⁹. Jednak to ich interpretacja tego pojęcia, jak również pracy, okazuje się „ekonomistyczna”. Skoro dla zwolenników Polanyiego kapitał nie jest stosunkiem społecznym, staje się jednym z aktorów, których społeczeństwo musi kontrolować. Jednak, gdy analizujemy materialne transformacje pracy i produkcji dokonujące się w ostatnich dekadach, możemy stwierdzić, że „kultura” i „antropologia”, czyli formy życia i ekspresje podmiotowości, są nieustannie przechwytywane i przypisuje się im wartość. Nie istnieje już zewnątrz dla stosunków produkcji: są one przestrzenią przechwytywania i wyzysku, ale również oporu i wyzwolenia. To tu swoje

umiejscowienie znajduje podwójny status produkcji dobra wspólnego.

Zatem w wizji dóbr wspólnych u Polanyiego podmiotami są jednostki i społeczeństwo, które zachowują nieskażoną antropologiczną i naturalną przestrzeń przed zewnętrzną inwazją kapitału i utowarowienia. Pojęcie jednostki jest przedłużeniem uniwersalnego podmiotu oświeceniowej nowoczesności, zaś pojęcie społeczeństwa to organiczna całość: oba są nosicielami powszechnego interesu, który zbiega się z ochroną ludzkości stojącej

Nie istnieje już zewnątrz dla stosunków produkcji: są one przestrzenią przechwytywania i wyzysku, ale również oporu i wyzwolenia. To tu swoje umiejscowienie znajduje podwójny status produkcji dobra wspólnego.

przed ryzykiem katastrofy. W przypadkach, gdy upada przymierze etyki hakerskiej i anarcho-kapitalizmu lub w razie przechwytywania pierwszej przez drugi, ci sami naukowcy przywołują kłopotliwe widmo państwa. Staje się ono dla nich gwarantem „społeczeństwa” przeciwko „gospodarce” czy raczej jego substytutem wobec niezdolności społeczeństwa do samoobrony. To w odniesieniu do tych parametrów wspólnota musi, w reakcyjny sposób, bronić swojej tożsamości, jej mitologicznych dóbr wspólnych, przed inwazją globalizacji. Oznacza to, że musi ich bronić nie tylko przed kapitałem i towarami, ale i siłą roboczą oraz jej ucieśnieniem w postaci mobilności migrantów. Polityka staje się w konsekwencji negatywną Utopią i normatywnym projektem nastawionym na uniknięcie najgorszego – polityką *katèchonou*. Nie chodzi tu o organizację *potentiae* tego, co wspólne, lecz raczej jego ograniczenie i cofanie jego rozwoju [*de-growth*]. Za sprawą nieporozumienia mówiącego, że kapitalistyczny rozwój składa się z procesów wzrostu i jego odwrócenia [*growth and de-growth*], z obrazu dóbr wspólnych czyni się odzwierciedlenie konceptu prawnego, opartego na zasadzie niedoboru i stojącego w zdecydowanej sprzeczności z bogactwem i obfitością charakteryzującymi produkcję wiedzy. W przeciwieństwie do tego stanowiska, podążając za Marksem, pra-

gniemy stwierdzić, że to kapitał, a nie zakładany niedobór dóbr wspólnych, jest tu ograniczeniem.

Patrząc z mojej perspektywy, imperatywem jest dziś denaturalizacja wiedzy w ramach kapitalizmu kognitywnego. Musimy uznać, że wiedza jest dobrem wspólnym nie za sprawą istniejącego wcześniej naturalnego ekscesu, ale ucieleśnienia w żywej pracy i jej produkcji. W ten sposób tym, co współdzielą pojedynczości, nie jest abstrakcyjna idea ludzkości, lecz konkretne i poszczególne stosunki w ambiwalentnym i konfliktowym procesie konstytucji. Nawet życie zawłaszczone przez „biokapitał” – czyli procesy kapitalistycznego pomnażania wartości ulokowane w społecznych stosunkach biotechnologii²⁰ – nie jest identyfikowalne z elementem naturalnym. Patentowany nie jest też sam genom czy części ludzkiego ciała, ale raczej produkcja wiedzy związana z tymi elementami. W biokorporacjach pomnażanie wartości poprzez wiedzę i dane ma miejsce na poziomie produkcji samego życia. Zatem genom, jako abstrakcja życia stworzona poprzez dyslokację informacji, jest łączona z abstrakcją pieniądza w procesie finansjeryzacji. Kombinacja obu tych abstrakcji powoduje powstanie form „kapitalistycznego dobra wspólnego”, przechwytyującego produkcję żywej pracy, stając się dziś ważniejsza w procesie pomnażania wartości aniżeli sam system własności intelektualnej.

Żywa praca, zgodnie z taką perspektywą, nie musi bronić niczego innego poza autonomiczną kooperacją dobra wspólnego, które stale wytwarza i reprodukuje. Nie ma też niczego naturalnego w pozornie naturalnych dobrach wspólnych, skoro są one nieustannie produkowane i definiowane na płaszczyźnie napięć określonych przez stosunki między autonomią żywej pracy a kapitalistycznym panowaniem. W tym sensie zaproponowany przez Beverly Silver²¹ binarny schemat protestu w historii ruchu robotniczego – „typ Polanyiego” i „typ Markowski” – także nie jest przekonujący. Dla Silver Polanyiego typ walk cechuje wahadłowy ruch między procesami wyzysku i proletaryzacji a skierowaną przeciwko tym procesom reakcją robotników; typ Markowski wpisany jest z kolei w stosunki wyzysku, które przechodzą kolejne etapy, w ramach których zmienia się organizacja produkcji. Musimy jednak dostrzec, że na gruncie kapitalizmu kognitywnego znajdujemy się

w sytuacji, w której opór względem wywłaszczenia wiedzy jest od razu walką przeciwko stosunkom wyzysku. Dzieje się tak, ponieważ opór ten stawia pytanie odnośnie kolektywnej kontroli nad (kognitywną) produkcją dobra wspólnego przeciwko kapitalistycznemu przechwytywaniu.

Teza 3: Dobro wspólne nie jest uniwersalne: jest pojęciem klasowym

W różnych interpretacjach dobra wspólnego i dóbr wspólnych w niejawnym sposób stawia się pytanie o podmiot. Społeczeństwo, wspólnota, jednostka, „prosument” – wszystkie te podmioty na różne sposoby przywracają pytanie o to, co uniwersalne, mające na celu obronę ludzkości przed kapitałem i utowarowieniem. Marks dokonuje podziału na historycznym podmiocie nowoczesności, obywatelu, otrzymując pojęcie siły robotniczej. Marksieści i przedstawiciele tradycji socjalistycznej przywracają jednak nową postać uniwersalnego za sprawą pojęcia klasy jako nosiciela interesu ogólnego. Operaismo, podobnie jak Marks, raz jeszcze dzieli ten podmiot i proponuje tezę, że klasa robotnicza nie może być zainteresowana powszechnie ludzkim przeznaczeniem. Jest bowiem podmiotem cząstkowym, stworzonym w ramach stosunków kapitalistycznych i występującym przeciwko nim. Abstrakcyjne Jedno dzieli się na antagonizm dwóch części: klasa robotnicza to *potentia*, która chce sprawować władzę; kapitał, z drugiej strony, to władza wyzyskująca ową *potentia*. Ta pierwsza jest tutaj panem, ten ostatni zaś niewolnikiem. Nie może jednak między nimi zajść dialektyczne *Aufhebung*. W rzeczywistości dialektyka, która także wymaga uniwersalnego podmiotu, umiera w częściowym powstaniu walki robotniczej.

Sytuując pytanie o dobro wspólne w obrębie antagonizmu klasowego, nie odnoszę się do socjologicznego czy obiektywnego obrazu klasy, gdzie zdaje się ona istnieć w oderwaniu od walki. By zacytować Trontiego, „nie ma klasy bez walki klasowej”²². W podobny sposób Louis Althusser pod koniec swojego życia twierdził, że o walce nie powinno się myśleć w kategoriach wtórności, lecz raczej jako o konstytutywnym dla podziału klas zjawie-

sku²³. Opierając się na tym pomysle, używamy kategorii *składu klasowego*, który, w ramach operaismo, oznacza konfliktowe relacje między materialną strukturą stosunków wyzysku a antagonistycznym procesem upodmiotowienia²⁴. Operaści czynią rozróżnienie na *techniczny skład*, bazujący na kapitalistycznej artykulacji i hierarchizacji siły roboczej, i *polityczny skład* – czyli proces ustanowienia klasy jako autonomicznego podmiotu. Nie istnieje w tym kontekście idea źródłowej jedności pracy, której podziału i wyalienowania dokonuje później kapitał, co zmuszałoby pracę do ponownego składu. Nie ma też miejsca na pojęcie świadomości, która musi się objawić, by klasa-w-sobie stała się klasą-dla-siebie. Ponieważ klasa nie poprzedza materialnych i przygodnych historycznych warunków jej podmiotowej formacji, nie może być mowy ani o symetrii, ani o dialektycznym zniesieniu relacji między technicznym a politycznym składem. Podmiotowość jest równocześnie warunkiem możliwości walki, jak również stawką tej ostatniej. Operaismo wykuwało te pojęcia (to znaczy technicznego i politycznego składu klasy) w bardzo szczególnym kontekście, wyznaczonym przez czasoprzestrzenne współrzędne fabryki „fordowskiej” i specyficzną dla niej figurę robotnika. Dzisiaj musimy je radykalnie przemyśleć, mając na uwadze fakt, iż skład żywej pracy został zmieniony nie do poznania przez globalne walki ostatnich czterech dekad. Walki robotnicze, antykolonialne i feministyczne zmusiły kapitał do wejścia na poziom globalny.

Nie istnieje zatem zewnątrz ani dialektyka inkluzji i ekskluzji. Mamy do czynienia z nową czasoprzestrzenną płaszczyzną, na której odbywa się formacja klasy wewnątrz kapitalistycznych stosunków i przeciwko nim. Skład żywej pracy jest konstytutywnie heterogeniczny, opiera się bowiem na afirmacji różnic nieredukowalnych do tego, co uniwersalne²⁵. Kapitał panuje nad ową heterogenicznością siły roboczej za sprawą procesu „różnicującej inkluzji”. Jednak czy tylko kapitał zdolny jest do składu różnic w ramach żywej pracy? Czy ta heterogeniczność zapobiega możliwości wspólnego składu żywej pracy? To tym pytaniom chciałbym się przyjrzeć, podejmując zadanie przemyślenia pojęcia klasy w warunkach, w których dobro wspólne staje się centralne dla systemu produkcji.

Różnice wyrażane są jako rozłączne, gdyż pojedynczości są na stałe przyporządkowane do ich domniemanego źródła i kategorii przynależności (etnicznej, genderowej, komunitariańskiej, terytorialnej, zawodowej, do grupy społecznej itp.). Możemy powiedzieć, że jest to techniczny skład podtrzymujący mechanizmy segmentacji i różnicującej inkluzji na rynku pracy – swoista odpowiedź kapitału w celu zarządzania kryzysem żywej pracy zdeterminowanym przez szczególny skład poli-

Skład żywej pracy jest konstytutywnie heterogeniczny, opiera się bowiem na afirmacji różnic nieredukowalnych do tego, co uniwersalne

tyczny. Nie kwestionując tej hierarchii, żądania uznania partykularnych pozycji i różnic ryzykują jednak transformację w politykę tożsamości. W przeciwieństwie do tego moglibyśmy zdefiniować skład polityczny jako proces „dez-identyfikacji”, by użyć pojęcia Jacquesa Rancière’a²⁶, w odniesieniu do pozycji znaturalizowanych przez mechanizmy różnicującej inkluzji. Jest to dez-artykulacja technicznego składu i rekompozycja zgodnie z linią siły określaną przez produkcję dobra wspólnego. Ową linią siły jest klasa. Nie możemy w tym sensie mówić o klasie jako *byciu*, lecz jako *staniu się*.

Asymetria między technicznym a politycznym składem nie sugeruje jednak, że kategorie te są oddzielone. Są raczej otwartymi procesami w ciągłej formacji w obrębie napięcia wytworzonego przez mnogie formy podmiotowości i mechanizmy kapitalistycznego pomnażania wartości. Należy zauważyć zatem, że techniczny skład nie jest w całości złożony przez kapitalistyczną dominację. Jest raczej chwilowym ujęciem konfliktowej dynamiki, nieustannie otwartym na subwersję. Podobnie nie powinniśmy sądzić, że polityczny skład jest czymś zewnętrznym wobec korporacyjnych rozszczeń lub nowych domknięć polityki tożsamości. Winien być raczej ujmowany, na podobieństwo technicznego składu, jako oznaka nowego pola władzy określonego przez walki o produkcję dobra wspólnego. Sedno sprawy stanowi tym samym lokalizacja oraz historyczne określenie

otwartego i odwracalnego stosunku obu wspomnianych procesów. Z jednej strony, stosunek ten komplikuje się z uwagi na kres opartych na „fordowskiej” fabryce czasoprzestrzennych związków robotników i kapitału. Z drugiej, jest dziś charakteryzowany przez walkę między autonomią żywej pracy a kapitalistycznym podporządkowaniem, między produkcją dobra wspólnego a kapitalistycznym przechwytywaniem.

W ramach zaproponowanej perspektywy widzimy, że techniczny skład częściowo nakłada się na skład polityczny, częściowo zaś radykalnie od niego odbiega, czyniąc autonomiczną produkcję dobra wspólnego zarazem bliską i daleką od „komunizmu kapitału”. Możliwe odwrócenie tych elementów nie oznacza założenia o ich dialektycznym zniesieniu. Chodzi raczej o wskazanie możliwości zerwania i radykalnie nowego kierunku rozwoju immanentnego dla organizacji *potentiae* żywej pracy.

Autonomia i potężny rozwój pojedynczości nie są rezultatami bezklasowego społeczeństwa, lecz stawką w antagonistycznym stosunku społecznym. Powstanie cząstkowości cechuje skład żywej pracy, ale nie prowadzi to do możliwości zespolenia owych cząstkowości w obrębie dobra wspólnego. To ostatnie jest w rzeczywistości instytucją nowego stosunku między pojedynczością a mnogością, która, inaczej niż pusta uniwersalność, nie redukuje różnic w ramach abstrakcyjnego podmiotu (jednostka w liberalizmie i kolektyw w socjalizmie, każde związane w ramach konkretnej relacji z państwem). Pojedynczość, nie wyrzekając się własnych różnic, może sama ustanawiać skład wspólny z innymi pojedynczościami. Podsumowując, proponujemy mnogość, nie naturę; pojedynczość, nie jednostkę, oraz to, co wspólne, nie to, co uniwersalne.

Teza 4: Dobro wspólne nie jest utopią; określone jest przez nową czasowość antagonizmu lokującego się poza dialektyką tego, co prywatne i tego, co publiczne

Jak stwierdziliśmy powyżej, finansjeryzacja nie pełni już dłuższej roli, którą klasycznie przypisywali jej ekonomiści. Przenika ona dziś cały kapitalistyczny cykl: nie może

być przeciwstawiana rzeczywistej gospodarce, ponieważ sama się nią stała dokładnie w momencie, gdy kapitalistyczna akumulacja została oparta na przechwytywaniu dobra wspólnego. Czy możliwe jest stosowanie tradycyjnego schematu cyklu kapitalistycznego do współczesnego przejścia wynikającego z nowych czasoprzestrzennych współrzędnych pracy kognitywnej oraz globalnego kapitalizmu? Obserwując na przestrzeni ostatnich piętnastu lat niezwykle gwałtowny rozwój kryzysu (upadek południowoazjatyckich rynków, załamanie się indeksu giełdowego Nasdaq oraz kryzys kredytów hipotecznych typu *subprime*), poparta empirycznie odpowiedź musiałaby brzmieć: nie. To znaczy, że kryzys nie jest już etapem w cyklu kapitału; jest permanentnym warunkiem kapitalistycznego rozwoju. Doszliśmy do miejsca, które najlepiej scharakteryzuje przywołanie Marksowskiej uwagi z trzeciego tomu *Kapitału*, gdzie wskazał on na „zniesieniu kapitału jako prywatnej własności w obrębie granic kapitalistycznego sposobu produkcji”²⁷: komunizm kapitału jest dziś przechwytywaniem i przekształcaniem dobra wspólnego poprzez rentę, rozumianą jako władza przywłaszczania wartości, która w coraz większym stopniu tworzona jest przez społeczną kooperację, oderwaną od bezpośredniej interwencji kapitału.

Z tej perspektywy „komunizm kapitału” wykracza poza dialektykę tego, co publiczne i tego, co prywatne, ponieważ są to dwie strony tej samej, kapitalistycznej monety. Jako przykład niech posłużą nam współczesne transformacje uniwersytetu, do których często odwołują się teoretycy, używając kategorii *korporatyzacji*. W obliczu łączenia się tego, co publiczne i tego, co prywatne w ramach rozwoju korporatyzacji możemy przywołać kontekst amerykański, gdzie publiczne uniwersytety gromadzą środki prywatne, a uczelnie prywatne nieustannie otrzymują finansowanie stanowe i federalne. W przeciwieństwie do tego, we Włoszech trend korporacyjny w paradoksalny sposób umożliwiany jest dzięki swego rodzaju „feudalnej władzy” panującej w obrębie państwowego systemu szkolnictwa wyższego. Jednak między tymi dwoma elementami nie ma żadnych sprzeczności, władza feudalna jest po prostu typowo włoskim sposobem na wdrażanie korporatyzacji. Powinniśmy wyjaśnić jednak, że korporatyzacja nie oznacza po prostu dominacji prywatnego sposobu finansowania

na uczelniach publicznych, jak również nie odnosi się do prawnego statusu uniwersytetu. Sygnalizuje to raczej, że uniwersytet jako taki staje się korporacją, a oznacza to oparcie się na rachunku kosztów i korzyści, logice zysku, wkładu i wydajności oraz konkurowanie na rynku wiedzy i edukacji. W tym kontekście korporacje wiedzy – od uniwersytetów do biotechnologicznych korporacji – są istotnymi graczami w obrębie hierarchii globalnych rynków edukacji i wiedzy, które czerpią znaczną część zysku, procesu pomnażania wartości, miary z giełd oraz ich agencji ratingowych²⁸.

Weźmy dla przykładu związane z tym zagadnienie *długu*, centralnego źródła współczesnego kryzysu oraz doskonałej egzemplifikacji bliskiego przenikania się „gospodarki wiedzy” i finansjeryzacji. Błędem byłoby myślenie, że rosnące na uniwersytetach czesne pociąga za sobą powrót klasycznego mechanizmu wykluczenia. Uważna analiza ukaże nam raczej, że tym podwyżkom towarzyszy równoczesny wzrost liczby oferowanych miejsc na studiach. System kredytowy jest raczej filtrem selekcyjnym, mającym na celu obniżenie płacy siły roboczej, zanim jeszcze zostanie ona w ogóle wypłacona. Ze względu na fakt, że edukacja i wiedza są nieredukowalnymi potrzebami społecznymi, finansjeryzacja tego rodzaju dóbr jest sposobem na indywidualizowanie tej potrzeby oraz ułatwianie przechwytywania tego, co produkowane jest jako wspólne. Finansjeryzacja jest jednak również symptomem permanentnej kruchości współczesnego kapitalizmu. W rzeczywistości coraz większa niewypłacalność dłużników staje się jedną z kluczowych podmiotowych przyczyn globalnego kryzysu.

Jeśli finansjeryzacja rozumiana jako „komunizm kapitału” jest przekraczaniem nowoczesnej dialektyki tego, co prywatne i tego, co publiczne, wówczas mobilizacje przeciwko korporatyzacji uniwersytetu nie mogą pozostawać obroną modelu publicznego²⁹. Opozycja względem korporatyzacji musi postawić pytanie o to, jak wyjść poza alternatywę między tym, co publiczne, a tym, co prywatne, między państwem a korporacją. To znaczy, że mobilizacja musi zapewnić alternatywę w obrębie, a nie przeciwko, historycznemu rozwojowi kapitału. W rzeczy samej, apel do sfery publicznej oparty

jest na odnowie figury społeczeństwa obywatelskiego oraz zakładanego interesu powszechnego, który wymaga redukcji różnic (szczególnie różnic klasowych) do postaci pustego obrazu tego, co uniwersalne. Odzyskanie tego, co publiczne, oznacza w tym wypadku odzyskanie państwa, transcendentalną rekompozycję rzekomo źródłowej jedności zbiegającej się z nowoczesną figurą politycznej suwerenności. W odróżnieniu od tego, z dobrem wspólnym nie wiąże się żadna nostalgia za przeszłością. Jest ono raczej kolektywną decyzją i organizacją immanentną względem kooperacji żywej pracy, bogactwa kolektywnej produkcji. Możemy przywołać tu słowa Marksa: „klasa robotnicza nie może po prostu przejść gotowej maszyny państwowej i uruchomić jej w imię własnych celów”³⁰ (to znaczy tym, co publiczne), „wszystkie przewroty doskonaliły tę maszynę miast ją łamać”³¹.

W ramach tych transformacji globalnego kapitału chciałbym zwrócić uwagę na zagadnienie czasowości po to, aby zidentyfikować nowe cechy antagonizmu leżącego poza zwodniczym wynoszeniem tego, co publiczne, ponad to, co prywatne. Obecna czasowość jest czymś ambiwalentnym. Z jednej strony załamuje się na czymś w rodzaju bezkresnej terażniejszości, w której perkarność

z dobrem wspólnym nie wiąże się żadna nostalgia za przeszłością. Jest ono raczej kolektywną decyzją i organizacją immanentną względem kooperacji żywej pracy, bogactwa kolektywnej produkcji

życia unieważnia „przestrzeń doświadczenia”, nakłaniając nas do nieustannego wynajdywania na nowo sposobów życia tylko po to, aby przetrwać w owej terażniejszości³². Z drugiej strony czasowość ta otwiera nową przestrzeń, nienaznaczaną już przez linearność historycystycznej narracji. W rzeczywistości to właśnie te konflikty oraz twierdzenia dotyczące składu żywej pracy, sprzyjają przesunięciu dokonującemu się w ramie czasowej i napędzają załamanie się normatywnej relacji między przeszłością a przyszłością i ponownym bezmiernym otworzeniem historii w terażniejszości.

Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej. Na gruncie historycyzmu niezmienna wartość przypisywana przeszłości,

jak również pasywna tęsknota za przyszłością oraz jej rzekomym postępowym przeznaczeniem – skondensowane w eschatologicznych perspektywach współdzielonych zarówno przez katolickie, jak i socjalistyczne tradycje – służyła do stabilizowania i konserwowania istniejących instytucji. Istnieje ewidentne podobieństwo między tym a, jeszcze raz cytując Kosselecka³³, „iteratywną strukturą apokaliptycznego oczekiwania”: koniec świata oraz „słońce przyszłości” są nieustannie odlewane, neutralizują w ten sposób konflikty i żądania wolności tu i teraz. W związku z tym nostalgia (zarówno za przyszłością, jak i przeszłością) łatwo popada w reakcyjność lub, w najlepszym razie, jest po prostu nieefektywna. W odróżnieniu od tego, w nowej czasowości pojęcie polityki wreszcie pociąga za sobą nową jakość. W rzeczywistości ta relacja między czasowością a polityką została już rozpoznana przez wielu badaczy i badaczki postkolonialne jako pole stanowiące radykalne wyzwanie dla myśli historycyistycznej: dla tradycyjnego postępowego modelu czasu, który przetrzymywał „podporządkowane” [subaltern] podmioty w „przeciw-pokoju historii”³⁴. Ta „faza” przed-polityki czy niepolityczności [impolitic], używając retoryki rozpowszechnionej wśród przekonanych o synonimiczności polityki i polityki reprezentacyjnej, jest bezapelacyjnie nadwątlana powstaniem „teraz” jako czasu podmiotowości oraz jej politycznej konstytucji. Współczesne postacie żywej pracy znajdują się w dogodnej pozycji do zniesienia nieobecności przyszłości w decyzji dostępnej im w terażniejszości, bez konieczności oczekiwania na „jeszcze nie” oraz na teleologiczny nadejście momentu działania, oraz bez bycia zmuszonym do delegowania ich działań na reprezentantów czy suwerenne państwo. W ich zerwaniu z normatywną relacją przyszłości i terażniejszości zanikają również ostatnie idealistyczne pozostałości świadomości. Społeczna transformacja nie jest już linearnym postępowym historycznej konieczności oraz świadomości: jest całkowicie immanentna względem produkcji podmiotowości oraz dobra wspólnego, ma miejsce wzdłuż napięć między autonomią żywej pracy a kapitalistycznym przechwytywaniem. W ten sposób dobro wspólne nie jest utopią: nie jest miejscem, które kiedyś istniało lub będzie istniało w przyszłości. Dobro wspólne istnieje tu i teraz oraz dąży do wyzwolenia. W tym kontekście

to, co nazywamy „wydarzeniem”, nigdy nie ma charakteru źródła: początek jest zawsze organizowaniem terażniejszości i jej władzą do tworzenia historii. To odwrotna ścieżka niż w przypadku kilku współczesnych radykalnych filozofów – takich jak Alain Badiou czy Slavoj Žižek – którzy marzą o teologicznym wydarzeniu abstrakcyjnego i metafizycznego komunizmu, w oderwaniu od podmiotu i procesu, czyli pozbawionym ciała, konfliktów i *potentiae*.

Teza 5: Instytucje dobra wspólnego jako nowa teoria i praktyka komunizmu

Ze względu na postać naszego nowego kontekstu, musimy ponownie przemyśleć jeszcze jedną kluczową kategorię związaną z *operaismo*: *tendencję*. Dokładniej mówiąc, musimy przemyśleć tę kategorię, jak również odnowić związaną z nią metodę. Tendencja jest rozpoznaniem pola możliwości niezwiązanych z linearnym postępowem w obrębie ramy heterogeniczności składu żywej pracy oraz zróżnicowanych czasowości, które przechwytuje kapitał po to, aby powtarzać w nieskończoność swoje źródło – mianowicie akumulację pierwotną. Posługując się słownikiem Waltera Benjamina³⁵, moglibyśmy powiedzieć, że każdego dnia kapitał musi „przekładać heterogeniczny i pełny czas” kooperacji żywej pracy na „homogeniczny czas pusty” kapitalistycznej wartości. Równoległe do Benjamina, Sandro Mezzadra proponuje zastosowanie stworzonego przez Naokiego Sakaia rozróżnienia między „przekładem homojęzycznym” a „przekładem heterojęzycznym” jako narzędzia politycznego³⁶. W pierwszym trybie podmiot wypowiedzenia mówi do innej, zakładając stabilność i homogeniczność swojego własnego języka, jak również języka należącego do niej. Uznaje ona różnice, ale przypisuje je domniemanej źródłowej wspólnotocie. Ta forma przekładu funkcjonuje jako reprezentacja oraz mediacja, która ponownie utwierdza pierwotność i suwerenność języka wypowiadającej. W odróżnieniu od tego, w przekładzie heterojęzycznym obca jest punktem wyjścia dla wszystkich stron zaangażowanych w wypowiedź, czyniąc tę formę przekładu niezależną od wszystkich „języków ojczystych” oraz wytwarzających język mobilnych pod-

miotów znajdujących się w momencie przejścia. W heterojęzycznym przekładzie różnice składają się tylko we wspólnym procesie: a zatem język nie jest po prostu środkiem, ale tym, co stanowi właśnie samą stawkę.

Zatem dobro wspólne zawsze jest zorganizowane w przekładzie, zarówno poprzez homojęzyczny przekład – czyli poprzez redukcjonowanie żywej pracy/wiedzy do postaci abstrakcyjnej pracy/wiedzy – jak i heterojęzyczny przekład, sprawiający, że możliwy staje się skład klasowy w obrębie nieredukowalnej różnorodności nowych podmiotów żywej pracy. W pewnym sensie heterogeniczność walk dezaktualizuje ideę ich komunikacji; jednakże nie sugeruje niemożliwości ich składu. Wprost przeciwnie, składanie ma miejsce w procesie przekładu na nowy język: wspólny język. Innymi słowy, różnice nie są same w sobie wehikułami antagonizmu. Nieunikniony antagonizm wyłania się, kiedy różnice zredukowane są do tożsamości, do abstrakcyjnego źródła, a w konsekwencji, gdy przemawiają jako różnica oraz jedynie odnośnie różnicy. W ten sposób z powodzeniem są decentralizowane oraz udomawiane³⁷, jak i konsekwentnie akumulowane przez kapitalistyczną maszynę oraz przekładane z powrotem na język wartości. Właśnie to zerwanie kapitalistycznego przekładu otwiera przestrzeń dla politycznego składu autonomii żywej pracy. Innymi słowy, naszym problemem jest rozłączenie w radykalny, nowy sposób materializmu historycznego i narracji historyczystycznej. Krytyką kapitalistycznego rozwoju nie jest wzmocnienie domniemanego nie-kapitału³⁸; opiera się ona raczej na autonomicznej *potentiae* kooperacji żywej pracy. W rzeczywistości zasadą jest tu walka klas. Z tej perspektywy twierdzenie, że mówienie o stosunkach produkcji jest przejawem ekonomizmu, oznacza po prostu posiadanie ekonomistycznego punktu widzenia dotyczącego stosunków produkcji. Jeśli tendencja określona jest w ramach splotu punktów nieciągłości, które składają nową konstelację elementów, wówczas „powszechne oświecenie”³⁹ tendencji oraz jej obszary rozwoju określane są przez antagonizm klasowy oraz różnorodne dyspozytywy przekładu w obrębie wspólnej produkcji.

Właśnie w tym kontekście, rozpoczynając od antagonistycznej relacji między autonomią a przechwyce-

niem, możemy postawić pytanie o instytucje dobra wspólnego. Nie powinny być one oczywiście rozważane jako „wyspy szczęśliwe” czy wolne wspólnoty odgródzone od stosunków wyzysku. Jak zauważono powyżej, w ramach współczesnego kapitalizmu nie istnieje żadne zewnątrz. Instytucje dobra wspólnego odnoszą się raczej do organizacji autonomii oraz oporu żywej pracy/wiedzy, kolektywnej mocy do określania sposobów dowodzenia oraz kierunków nadawanych społecznej kooperacji i wytwarzaniu wspólnych norm w procesie zrywania z kapitalistycznym przechwytywaniem. Instytucje te ucieleśniają nową relację czasowości – nie linearną czy dialektyczną, ale heterogeniczną i pełną – między kryzysem a decyzją, między procesem konstytuującym a konkretnymi formami politycznymi, między wydarzeniem a organizacyjną sedymentacją oraz między zrywaniem z kapitalistycznym przechwytywaniem a wspólną produkcją. Odnosząc się do dobrze znanych kategorii Alberta Hirschmana⁴⁰, wyjście i głos [*exit and voice*] nie są już dłużej wzajemnie wykluczającymi się alternatywami: wyjście jest immanentne względem antagonistycznych stosunków społecznych, a głos jest jednocześnie tym, co odżywia i chroni produkcję dobra wspólnego. Odkąd instytucje dobra wspólnego są oparte na składzie i czasowości żywej pracy, są również nieustannie otwarte na proces ich własnej subwersji. Nie są źródłem, ale organizacją tego, co się staje.

Chciałbym przeanalizować tę kwestię, używając jako przykładów kilku wydarzeń, które miały miejsce na gruncie działalności ruchów studenckich. Pierwszym z nich jest pojawienie się *black studies*, jak również studiów etnicznych, *women studies* oraz *LGBT studies*, wspólnie zakorzenionych w ruchach społecznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, podobnie jak genealogia studiów postkolonialnych może być osadzona na gruncie walk antykolonialnych⁴¹. *Black studies* nie tylko zasygnalizowały proces umasowienia uniwersytetu i szkolnictwa wyższego; były również radykalną afirmacją kolektywnej autonomii czarnej wspólnoty oraz czarnych studentów w obrębie uniwersytetu i przeciwko niemu, wyrażając się poprzez kontrolę instytucjonalnych form produkcji wiedzy. Obok funkcji represyjnej, władza była wykorzystywana jako środek inkluzji. Bardzo dobrym tego przykładem jest strategia Fundacji Forda

stosowana pod koniec lat sześćdziesiątych⁴². Zapewniała ona różnorodne fundusze dla programów *black studies* po to, by wspierać czołowych sprzymierzeńców rasowej integracji oraz w celu marginalizacji co bardziej radykalnych bojowników ruchu *blackpower*. Możemy dostrzec w tych przykładach, w jaki sposób kapitalistyczna instytucjonalizacja jest formą przechwytywania i oswojania instytucji dobra wspólnego.

Innym przykładem jest ruch uniwersytecki *onda anaomala* we Włoszech. Jego rozwój nie jest związany z obroną publicznego uniwersytetu, ale raczej z konstrukcją nowego uniwersytetu opartego na ówczesnych doświadczeniach „samo-kształcenia”⁴³ oraz uniwersyteckiej „samo-reformie”, kolejnym pojęciu używanym przez ten ruch. Nie jest to propozycja wystosowywana do rządu albo innych instancji przedstawicielskich, nie nawiązuje również do praktyki reformistycznej, która próbuje łączyć radykalne żądania. Jest dokładnie czymś przeciwnym: stanowi zorganizowaną formą radykalnych zagadnień w celu zbudowania autonomii.

Jak w przypadku *black studies*, „opozycyjne wiedze”⁴⁴ oraz doświadczenia samo-kształcenia nie są całkowicie odporne na przechwytywanie: w rzeczywistości akademickie współzależne rządzenie [*governance*] oraz ekonomia polityczna wiedzy żyją dzięki ich podporządkowywaniu. Innymi słowy, problemem współzależnego rządzenia nie jest wykluczanie, ale raczej oswojanie najbardziej krytycznych i radykalnych elementów. W gruncie rzeczy możemy twierdzić, że kapitalistyczne rządzenie jest instytucjonalną formą przechwytywania dobra wspólnego. Z tej perspektywy opór poprzedza wszelkie formy współzależnego rządzenia. Nie jest ono zatem oparte na pełni kontroli, jest raczej reprodukowane przez permanentny kryzys, który jest strukturalnie uzależniony od twórczej *potentiae* swojego wroga, czyniąc z współzależnego rządzenia otwarty i nieskończenie odwracalny proces.

Podsumowując: w nowoczesności to, co publiczne, było tym, co wytwarzaliśmy wszyscy, ale nie należało do nikogo z nas, ponieważ było własnością państwa. Instytucje dobra wspólnego są organizacyjną siłą kolektywnego odzyskiwania tego, co wytworzone zostało przez nas wszystkich. Tym samym, jak pisze Carlo Vercellone⁴⁵, musimy w szczególny sposób naśladować rynki finansowe:

naszym zadaniem jest odkrycie, w jaki sposób wziąć państwa i korporacje jako „zakładników”. Innymi słowy, w jaki sposób możliwe jest kolektywne odzyskiwanie społecznego bogactwa, zasobów i sił unieruchomionych w kapitalistycznej dialektyce między tym, co publiczne a tym, co prywatne? Jest to zagadnienie dotyczące konstrukcji „nowego dobrobytu”, który zakładałby odzyskanie tego, co zostało przechwycone przez kapitalistyczną rentę. Nie jest dziełem przypadku fakt, że stało się to centralnym tematem w obrębie ruchów studenckich.

Możemy teraz w antydialektyczny sposób przededefiniować sprzeczność między siłami produkcji a stosunkami produkcji. Kiedy dobro wspólne znajduje się w centrum stosunków społecznych, proponowane przez Michela Foucaulta rozróżnienie na walki wokół kwestii wyzysku i walki o kwestie upodmiotowienia musi zostać przeformułowane, bowiem z perspektywy tego, co wspólne, walki o produkcję podmiotowości są jednocześnie walkami przeciwko wyzyskowi. W ten sposób możliwe staje się przemyślenie wolności w sposób materialistyczny. Kiedy wolność ucieleśniona jest w stosunku między pojedynczością a dobrem wspólnym, w kolektywnej kontroli produkcji *potentiae* żywej pracy, sama staje się radykalną krytyką wyzysku. Jest to wolność sił produkcji, która poprzez zrywanie z kapitalistycznym rozwojem otwiera nową drogę dla różnych form stawania się: to znaczy różnych tendencji. Jest to wspólna wolność, ponieważ jest *częściowal/złożona z części*. Zrywanie z „kapitalistycznym dobrem wspólnym” oraz wymianą wartości nie wymaga koniecznie powrotu do wartości użytkowej, zawartej w mitologicznym pojęciu „wspólnych dóbr”. To zerwanie jest raczej konstruowaniem nowego stosunku społecznego, który ponownie wynajduje radykalny skład wolności i równości oparty na dobru wspólnym i nieustannie przez nie konstytuowany. Dlatego, parafrazując Marksa⁴⁶, poza dialektyką między tym, co prywatne a tym, co publiczne – to, co wspólne, jest „kolektywnym zarządzaniem jako podstawą” jednostkowej własności. Poza tą kapitalistyczną dialektyką znajduje się autonomiczne *prawo do dobra wspólnego* oraz *jego własności*.

Polityczne *ryzyko* może wydawać się zbyt nierealistyczne dla tych, którzy w przeszłości blisko trzy dziesięciolecia dyskutowali nieprzerwanie o pasywności

nowych podmiotów żywej pracy. Twierdzono, że są one zdominowane przez „monologiczne myślenie”: to znaczy, przez niezwykzone i totalitarne aspekty neoliberalnego kapitalizmu. W następstwie aktywności globalnych ruchów społecznych oraz początku globalnego kryzysu podobne twierdzenia nie mają sensu: neoliberalizm się skończył. Nie oznacza to, że efekty neoliberalnej polityki zniknęły, ale że nie jest on zdolny do dalszego tworzenia spójnego systemu. Mamy do czynienia z kryzysem kapitalizmu, jak otwarcie przyznają mainstreamowe media, uznani ekonomiści, a nawet powściągliwe rządy. W tym kontekście ciężko przypomnieć sobie, że ledwie dwadzieścia lat temu ci sami aktorzy proklamowali „koniec historii”.

W kwestii pozornej pasywności podmiotów warto pamiętać o odpowiedzi, jakiej Marks udzielił listownie Engelowskiemu 9 grudnia 1851 roku⁴⁷. Na lamenty swojego przyjaciela, który narzekał na „głupie i niedojrzałe zachowania ludu paryskiego, który nie dał rady przeciwstawić się Ludwikowi Bonaparte”, Marks odpowiedział, że „proletariat oszczędza swe siły”⁴⁸. Według Marksa pro-

letariat uniknął w ten sposób angażowania się w powstanie, które wzmocniłoby ponownie burżuazję oraz pojednało ją z armią, co nieuchronnie prowadziłoby do kolejnej porażki robotników. Podobnie do przedstawicieli *operaismo*, którzy w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych odnaleźli potencjał oporu na gruncie tzw. alienacji i wcielenia robotnika masowego, musimy znaleźć możliwe sposoby odwrócenia pozornej pasywności współczesnych podmiotów żywej pracy. Aby zbudować nową teorię i praktykę komunizmu, musimy uczyć się nowego języka dobra wspólnego, wychodząc od optymizmu intelektu.

Podziękowania

Chciałbym podziękować Annie Curcio i Ceren Ozselcuk za zaproszenie mnie do uczestnictwa w sympozjum „*The Common and the Forms of the Commune: Alternative Social Imaginaries*”. Natomiast Sandro Mezzadrze, Michaelowi Hardtowi, Brettowi Neilsonowi oraz Alvaro Reyesowi za sugestie i pomoc w tłumaczeniu tekstu.

Przełożyli Piotr Juskowiak i Krystian Szadkowski

1 G. Roggero, *Five Theses on the Common*, „Rethinking Marxism” 2010, Vol. 22, No. 3, s. 357-373

2 *Capitalismo cognitivo: conoscenza e finanza nell'epoca post-fordista*, red. C. Vercellone, Roma 2006.

3 D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Changes*, Cambridge 1989.

4 M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino 1966.

5 Edu-factory, *Toward a Global Autonomous University: Cognitive Labor, the Production of Knowledge, and Exodus from the Education Factory*, New York 2009.

6 G. Borio, F. Pozzi, G. Roggero, *Conricercaas Political Action*, [w:] *Utopian Pedagogy: Radical Experiments Against Neoliberal Globalization*, red. M. Cote, R. J. F. Day, G. de Peuter, Toronto 2007.

7 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. J. Z. Wyrozembski, Warszawa 1986.

8 G. Roggero, *The Production of Living Knowledge: The Crisis of the University and the Transformation of Labor in Europe and North America*, tłum. E. Brophy, Temple University Press, Philadelphia 2011.

9 *L'universita' e la formazione: l'incorporamento del sapere sociale nel lavoro vivo*, red. R. Alquati, Firenze 1976.

10 *Capitalismo cognitivo...*

11 J. Read, *The Micro-politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, Albany 2003, s. 102.

12 Podczas gdy mówiąc o „odgórności”, odnoszę się do organizacji społecznej kooperacji i relacji przez i poprzez kapitał, „oddolność” traktuję jako organizację kapitalistycznego przechwytywania społecznej kooperacji, która funkcjonuje w częściowej autonomii od stosunków kapitalistycznych.

13 Y. Benkler, *Bogactwo sieci: jak produkcja społeczna zmienia rynki i wolność*, tłum. R. Próchniak, Warszawa 2008.

14 *Prosumment* – anglojęzyczne określenie aktywnego, samowytwarzającego konsumenta, stanowiące kontaminację słów „consumer” (konsument) i „professional” (profesjonalista) lub „producer” (przyp. tłum).

15 *Crisidell'economia globale. Mercatifianziari, lottesociali e nuoviscenari politici*, red. A. Fumagalli, S. Mezzadra, Verona 2009.

16 *Katèchon* to pojęcie zapożyczone przez Carla Schmitta od św. Pawła w celu opisanego siły powstrzymującej zło.

17 S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale: storia e politica nel presente globale*, Verona 2008.

18 K. Polanyi, *Wielka transformacja: polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa 2010.

19 M. Revelli, *Oltreil Novecento: la politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Torino 2001, C. Formenti, *Cybersoviet: utopie postdemocratiche e nuovi media*, Milano 2008.

20 K. S. Rajan, *Biocapital: the Constitution of Postgenomic Life*, Durham N.C. 2006.

21 B. Silver, *Globalny proletariat: ruchy pracownicze i globalizacja po 1870 r.*, tłum. M. Starnawski, Warszawa 2009.

22 M. Tronti, *Classe*, [w:] *Lessico Marxiano*, red. A. del Re [i in.], Roma 2008, s. 72.

23 L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, tłum. V. Morfino, L. Pinzolo, Milano 2006.

24 S. Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.

25 Odnosząc się w tym miejscu do historyczystycznego rozumienia uniwersalizmu, czyli do dominującej interpretacji tego pojęcia w nowoczesności. Możemy jednak stwierdzić, że to, co wspólne, związane jest z nie-przejściową relacją partykularności i uniwersalności. To, co uniwersalne, nie określa tego, co częściowe, ale powstanie częściowości stale tworzy nowy uniwersalizm.

26 J. Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, tłum. J. Rose, Minneapolis 1999.

27 K. Marks, *Kapitał*, t. 3, cz. 2, Warszawa 1959, s. 35.

28 W tym kontekście możemy interpretować także odzykującą swoje znaczenie teorię New Public Management (Nowego zarządzania publicznego), stanowiącą ruch, „myśl” i „filozofię”, które starały się uzasadnić wprowadzenie korporacyjnych środków i logiki do publicznego sektora.

29 Ten ostatni przechodzi kryzys nie tylko za sprawą neo-liberalnego kapitału, ale i ruchów społecznych i politycznych. W rzeczywistości hasło włoskiej *onda anomala* i transnarodowego

ruchu studentów „nie zapłacimy za wasz kryzys” oznacza także „nie zapłacimy za kryzys publicznego uniwersytetu”. Zob. www.edu-factory.org.

30 K. Marks, *Wojna domowa we Francji*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 17, Warszawa 1968, s. 382.

31 K. Marks, *Osiemnasty Brumaire'a Ludwika Bonaparte*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 308.

32 R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tłum. A. M. Solmi, Bologna 2007.

33 Tamże.

34 D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, tłum. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011.

35 W. Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, tłum. H. Orłowski i in., Poznań 1996.

36 S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale*.

37 D. C. Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, N.C. 2003.

38 K. K. Sanyal, *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Post-colonial Capitalism*, New York 2007.

39 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*.

40 A. Hirschman *Lojalność, krytyka, rozstanie: reakcje na kryzys państwa, organizacji i przedsiębiorstwa*, Kraków-Warszawa 1995.

41 D. C. Mohanty, *Feminism without Borders*.

42 N. M. Rooks, *White Money/Black Power: The Surprising History of African American Studies and the Crisis of Race in Higher Education*, Boston 2006.

43 Edu-factory, *Toward a Global Autonomous University*.

44 D. C. Mohanty, *On Race and Voice: Challenges for Liberal Education in the 1990s.*, „Cultural Critique”, 1990, no. 14, s. 179-208.

45 C. Vercellone, *Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistemica del capitalismo cognitive*, [w:] *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici*, red. A. Fumagalli, S. Mezzadra, Verona 2009.

46 K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1953, s. 823.

47 F. Engels do K. Marksa, 3 grudnia 1851 r., [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 27, Warszawa 1968, s. 444.

48 K. Marks do F. Engelsa, 9 grudnia 1851 r., [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 27, Warszawa 1968, s. 448.

GIGI ROGGERO – badacz na Wydziale Polityki, Instytucji i Historii Uniwersytetu Bolońskiego. Współautor książek *Futuro anteriora* (Rzym 2002), *Precariopoli. Parole e pratiche delle nuove lotte sul lavoro*, (manifestolibri 2005), oraz *Gli operaisti* (Rzym 2005), autor *Intelligenze fugitiv* (Rzym 2005), *L'archivio postcoloniale*, 2008 oraz *The Production of Living Knowledge* (Temple University Press 2011).

Dane adresowe autora:
Dipartimento do Politica Istituzioni e Storia
Strada Maggiore, 45
40125 Bologna
luigi.roggero@unibo.it

Cytowanie:
G. Roggero, *Pięć tez o dobru wspólnym*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/05.Roggero.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Gigi Roggero

Title: Five Theses on the Common

Summary: I present five theses on the common within the context of the transformations of capitalist social relations as well as their contemporary global crisis. My framework involves “cognitive capitalism,” new processes of class composition, and the production of living knowledge and subjectivity. The commons is often discussed today in reference to the privatization and commodification of “common goods.” This suggests a naturalistic and conservative image of the common, unhooked from the relations of production. I distinguish between commons and the common: the first model is related to Karl Polanyi, the second to Karl Marx. As elaborated in the postoperaista debate, the common assumes an antagonistic double status: it is both the plane of the autonomy of living labor and it is subjected to capitalist “capture.” Consequently, what is at stake is not the conservation of “commons,” but rather the production of the common and its organization into new institutions that would take us beyond the exhausted dialectic between public and private.

Key words: Common – Class Composition – Cognitive Capitalism – Financialization – Operaismo