

**Anna Curcio**

## Przekładanie różnic na to, co wspólne<sup>1</sup>

Esej ten bada jak podmiotowości zawierające komponenty rasy i gender mogą wytwarzać wspólną przestrzeń społecznej współpracy, która kwestionuje kapitalistyczną hierarchizację społeczeństwa. Rozważa on zarówno kapitalistyczne pomnażanie wartości wykorzystujące różnicę, jak i wytwarzanie stawiających opór i podejmujących walkę podmiotowości, które przekraczają i wywracają na nice kapitalistyczny podział i wywłaszczenie. W tych ramach rozważam wytwarzanie dobra wspólnego przez *praxis* i sposób organizacji, naświetlając konieczność heterojęzycznego przekładu różnicy dla przerwania homogeniczności kapitalistycznego języka wartości. Cel niniejszego artykułu jest dwojaki. Z jednej strony, istnieje potrzeba lepszego zrozumienia terażniejszości i targających nią sprzeczności. Z drugiej, koniecznym jest wysunięcie na pierwszy plan różnic rasowych i genderowych, by zneutralizować społeczne oddziaływanie nie-czułości na nie, i rzucić wyzwanie terażniejszemu porządkowi społecznemu.

**Słowa kluczowe:** dobro wspólne – klasa – rasa – gender – podmiotowość – przekład – komunizm

*Więcej udało im się z nas utopić niż wszyscy  
razem wzięci przeżyli od początku czasu.  
Odlóż swój miecz. To nie walka; to pogrom*  
Toni Morrison, *Beloved*

## Różnica i dobro wspólne

Co się dzieje w momencie, gdy rasa i gender stają się obszarami kontestacji na polu walki politycznej? Gdy podmiotowości poddane rasowym i genderowym podziałom wołają o nową, inną organizację stosunków społecznych? Znajdziemy dziś kilka różnych trajektorii umożliwiających podejmowanie tego typu badań. Powstanie przeprowadzone przez robotników-migrantów wiosną 2006 roku w Stanach Zjednoczonych oraz odmienne formy poparcia udzielonego kandydatom Baracka Obamy i Sary Palin w roku 2008 pokazały, w jaki sposób żądania związane z kwestiami rasy i gender są lub też nie są w stanie zakłócić funkcjonowania kapitalistycznego wyzysku oraz hierarchicznej stratyfikacji różnic. Przykłady te pomogą nam w badaniu produkcji dobra wspólnego na drodze możliwego lub niemożliwego składu podmiotowości i (rasowej oraz genderowej) różnicy.

Gdy odwołuję się do dobra wspólnego czy też tego, co wspólne [*the common*], mam na myśli nie tylko naturę (w postaci powietrza, lasów i słońca) czy też sztuczne formy dobra wspólnego (w rodzaju wiedzy czy języka), lecz również to, co wspólne jako autonomiczną – choć jedynie częściowo – kooperację społeczną, polegającą na antagonistycznym procesie zrywania z hierarchiami i wyzyskiem<sup>2</sup>. Proces ten nie posiada końca, jest otwarty i zawsze podatny na odwrócenie – dlatego też musi być wciąż wytwarzany od nowa.

Obecnie musimy stawić czoła nie tylko potężnym i niebezpiecznym trendom rasistowskim i seksistowskim, lecz również niemniej groźnej ideologii neutralności różnicy – czyli nie-czułości na różnicę rasową i genderową. Z jednej strony ideologia ślepoty na kolor i gender jest w jasny sposób neoliberalną strategią usuwania problemów rasowych i genderowych. Z drugiej strony mamy do czynienia z zataczającym szerokie kręgi procesem wpisywania globalnej siły roboczej w rasistowskie

i seksistowskie kategorie, jest to ogólnoswiatowa strategia państw narodowych mająca na celu kontrolowanie mobilności pracy i regulowanie nowych jej postaci. Na proces ten składa się marginalizacja i kryminalizacja kobiet oraz imigrantów poprzez szantaż i wyzysk ze względu na ich rasę bądź gender.

Trend ten potwierdzają deportacje robotników-imigrantów ze Stanów Zjednoczonych oraz ludzi, którzy szukają azylu politycznego we Włoszech, a także wyzysk robotników poprzez system body shopping w Azji, Afryce Południowej oraz Australii. W tę samą tendencję wpisują się także ataki na prawo do aborcji na tak zwanej północy oraz do antykoncepcji na tak zwanym południu, gwałty i mordy na kobietach podczas wywłaszczania ziem w Indiach przez Tata Group, przemoc domowa oraz ogólnoswiatowy handel kobietami.

Zgodnie z tym, co ukazała długa historia walk kobiet i myśli feministycznej, żadna zmiana społeczna nie jest możliwa bez zmian relacji genderowych. Podobnie też krytyczna teoria rasy pokazała, że rasa działa niczym „górnicy kanarek”<sup>3</sup>: wykluczenie oraz cierpienie na gruncie rasy są zwiastunami niebezpieczeństwa grożącego społeczeństwu jako całości<sup>4</sup>. Bezrobocie i utrata nieruchomości, które przyniósł ze sobą ostatni kryzys ekonomiczny, podążyły z chirurgiczną precyzją za liniami podziałów rasowych i genderowych, odmawiając znacznym grupom kobiet oraz mniejszości zatrudnienia, bezpieczeństwa socjalnego oraz podstawowych praw. W poniższych analizach przyświecać mi będą dwa cele: lepsze zrozumienie obecnej sytuacji i jej sprzeczności oraz uwydatnienie rasowych i genderowych różnic, mające za zadanie osłabienie nie-czułości na różnicę oraz zakwestionowanie i przekształcenie obecnego porządku społecznego. W celu osiągnięcia tego ostatniego postaram się zbadać, w jaki sposób różnica rasowa i genderowa jest w stanie wytworzyć wspólną przestrzeń społecznych kooperacji oraz złamać kapitalistyczną segmentację i hierarchizację społeczeństwa.

Wpierw poddam refleksji zależności między klasą, rasą i gender, po czym zajmę się kwestią funkcjonowania różnicy rasowej i genderowej w ramach kapitalizmu oraz badaniem produkcji podmiotowości – rozumianej tu jako ujarzmianie oraz jako podmiotowość wykraczającą poza kapitalistyczny sposób produkcji. Następnie skupię się

na produkcji dobra wspólnego, w szczególności na jej potencjale do przerwania kapitalistycznego pomnażania wartości, jak i na jej praktyce i sposobie organizacji. Na koniec przedyskutuję antagonistyczny związek między „jednym” i „wieloma”, czyli napięcie między „jednością” i „różnorodnością” w produkcji dobra wspólnego.

### Klasa, rasa i gender

Przed zagłębieniem się w dyskusję nad klasą, rasą i gender dobrze byłoby wyjaśnić, co rozumiem tutaj pod pojęciem różnicy. Rasa oraz gender kształtują całość subiektywnego doświadczenia i stanowią nieodłączną część życia podmiotu. Choć inne rodzaje różnicy, takie jak kultura, religia czy narodowość, również konstytuują kapitalistyczną organizację społeczeństwa, przyczyniając się w równym stopniu do procesu wpisywania w rasistowskie i seksistowskie kategorie (np. islamofobia), nie będą one analizowane w tym tekście.

Rozwijane przeze mnie pojęcia rasy i gender nie odnoszą się do idei naturalnej czy też biologicznej różnicy. Rasa i gender są socjokulturowymi konstrukcjami. Proponuję zatem skupić się na działaniu różnicy w ramach stosunków produkcji – to znaczy, w jaki sposób różnica działa w ramach antagonistycznego napięcia kształtującego funkcjonowanie rynku pracy i jak określa formę produkcji zarówno dobra wspólnego, jak i nienawiści w stosunku do innych, przyjmującej postać seksizmu czy rasizmu.

Jak to podkreślały ostatnie badania odwołujące się do idei W.E.B. Du Bois, rasizm funkcjonuje jako swego rodzaju wewnętrzna, uzupełniająca siła w określaniu rynku pracy<sup>5</sup>. Seksizm natomiast (czyli pomniejszanie wartości kobiety) w sposób historyczny kształtował podział pracy między płciami, czy to w życiu zawodowym, rodzinnym czy też w innych obszarach społeczeństwa<sup>6</sup>. Dlatego też nacisk, jaki kładę na kwestie rasy i gender zorientowany jest na różnicę klasową, stanowiącą według mnie sedno kwestii dyskryminacji na tle płci czy rasy. Innymi słowy, rasa i gender zachowują się jak narzędzia, za pomocą których kapitał organizuje rynek pracy oraz relacje społeczne. Dlatego też nie można ich pojmować jako oddzielonych od różnicy klasowej.

Davidowi Roedigerowi udało się w produktywny sposób wprowadzić ideę „rasowego zarządzania” aby wyjaśnić *How Race Survived U.S History [Jak rasa przetrwała historię USA]*<sup>7</sup>. Mechanizm ten polega na wdrożeniu do procesu zarządzania kategorii rasy tak, by segmentować siłę roboczą oraz wytwarzać podporządkowanie pracy i hierarchie zgodnie z „podziałami koloru”. Podobnie funkcjonowało też w historii kapitalizmu swego rodzaju zarządzanie genderowe, prowadzące do podporządkowania kobiet. Karol Marks w swoim studium na temat wiktoriańskiej antropologii – opublikowanym jako część *Zeszytów etnologicznych* – tłumaczy podporządkowanie kobiet jako historycznie zdeterminowane przez wprowadzenie własności, co doprowadziło do fundamentalnego przekształcenia relacji między kobietami i mężczyznami. Związki krwi ugruntowane w kobiecej zdolności reprodukcyjnej zostały przemodelowane przez własność, podważając władzę, którą cieszyły się kobiety z racji swojej kontroli nad procesem reprodukcji. W ten sposób wprowadzano nowe formy podporządkowania kobiet. Choć pod adresem myśli Marksa wysuwano uzasadnioną krytykę z pozycji feministycznych<sup>8</sup>, to wydaje mi się, że późny Marks dostarcza użytecznej ramy teoretycznej dla zrozumienia dynamiki kryjącej się za opresją i podporządkowaniem opartych na różnicy rasowej i genderowej.

Razem z wprowadzeniem własności nowoczesna filozofia, która w dużym stopniu wspomogła narodziny kapitalizmu, wytworzyła podział wśród ludzi, odróżniając, jak trafnie zauważył John Locke w *Drugim traktacie o rządzie*<sup>9</sup>, tego, kto posiada, od „przedmiotu” posiadania – czyli posiadacza od własności. Z jednej strony mamy podmiot w sensie prawnym, białego bogatego człowieka, a z drugiej – wszystkich innych: kobiety, biednych oraz kolorowych robotników. W ramach tej grupy niewolnicy systemu plantacji oraz kobiety wykonujące pracę domową oraz reprodukcyjną byli podporządkowani pracy nieopłacanej, choć w wyniku różnych form wymuszania posłuszeństwa; ci pierwsi jako własność osadników, a te ostatnie jako własność patriarchalna.

Własność funkcjonowała zatem przez wieki jako forma zarządzania włączającym wyłączeniem różnicy rasowej i genderowej w przestrzeni prawnej. Dziś, po

dwudziestowiecznych walkach silnych ruchów feministycznych oraz postkolonialnych, a także w wyniku wzrastającej mobilności pracy w zglobalizowanym świecie, organizacja rynku pracy oraz relacji społecznych uległa zmianie. Procesy segmentacji oparte na różnicy rasowej i genderowej w żadnym wypadku nie zniknęły w „kapitalizmie postkolonialnym”<sup>10</sup>. Mechanizmy te jednak, zamiast prowadzić do społecznego wykluczenia podmiotowości ze względu na ich rasę lub gender, organizują obecnie te podmiotowości i wpisują je w hierarchie w ramach rynku pracy oraz przestrzeni obywatelstwa. Jest to proces, który niektórzy badacze nazywają „różnicowanym włączaniem”<sup>11</sup>.

Ta linia argumentacji ma na celu pokazanie, że różnice rasowe i genderowe nie powinny być traktowane w odizolowaniu od różnicy klasowej; należy je raczej myśleć jako część segmentacji klasowej, jako narzędzia kapitalistycznej hierarchizacji stosunków społecznych. Powinniśmy także zaznaczyć, że rozważanie rasy i gender bez związku z klasą wiąże się z ryzykiem popadnięcia w biologizm bądź też abstrakcyjny multikulturalizm, nieświadomy roli rasy i gender w codziennym ludzkim doświadczeniu.

Mówienie o klasie wymaga jednak dalszych uszczegółowień. Klasę rozumiem jako pojęcie polityczne, jako

Różnice rasowe i genderowe nie powinny być traktowane w odizolowaniu od różnicy klasowej; należy je raczej myśleć jako część segmentacji klasowej, jako narzędzia kapitalistycznej hierarchizacji stosunków społecznych

polityczny skład podmiotowości: pojęcie, które zawsze wykracza poza „więzienie ekonomii”<sup>12</sup>. Pojęcie to odnosi się do produkcji podmiotowości jako jednocześnie ujarzmianej przez stosunki produkcji i stawiającej im opór od wewnątrz. Ani wykładnia ściśle ekonomiczna, ani też opis socjologiczny nie wystarczą – klasa jest raczej subiektywnym doświadczeniem i socjoekonomicznym uwarunkowaniem splątanych z różnicą rasową i genderową, w którym tkwi potencjał przyczyniania się do produkcji dobra wspólnego. Nie jest to tego rodzaju

tożsamość, która zakłada homogeniczność. Należy ją raczej rozumieć jako powiązaną z wielością różnic kształtujących życia ludzi. Dlatego też pojęcie klasy, o które mi tu chodzi, jest połączeniem funkcjonowania różnicy klasowej, rasowej i genderowej.

W odniesieniu do powyższej kwestii sformułowano trzy różne podejścia. Od lat osiemdziesiątych poddano intensywnej dyskusji kwestię interseksjonalności, podkreślając, w jaki sposób rasa, gender i klasa są powiązane ze sobą kategoriami doświadczenia, wpływającymi na wszystkie aspekty ludzkiego życia. Oznacza to, że różnice przecinają wszystkie determinujące hierarchie oraz formy podporządkowania, jak również wytwarzają emancypację oraz konflikty. Podejście to rozwinęło się głównie w obszarze afroamerykańskiej krytyki feministycznej<sup>13</sup>, jednak również i inni badacze podchodzili do tego samego tematu w produktywny sposób.

Parę dekad wcześniej Louis Althusser zasugerował<sup>14</sup>, byśmy wyszli poza marksistowską ideę dualności „bazy” i „nadbudowy”, wprowadzając w tym celu pojęcie „naddeterminacji”. Pojęcie to oznacza zarówno zgodność, jak i sprzeczną naturę całego zestawu praktyk konstytuujących formację społeczną. Jest to refleksja nad zróżnicowanymi, często opozycyjnymi, siłami aktywnymi w relacjach społecznych oraz nad warunkami ich egzystencji w ramach złożonej całości. Konsekwencją tego zróżnicowania sił działających na subiektywne doświadczenia jest konieczność myślenia różnic klasowych, rasowych i genderowych nie jako po prostu „sprzecznych” lub działających oddzielnie. Należy je raczej rozumieć jako zarazem uzupełniające się i sprzeczne, jako część naddeterminowanego procesu obejmującego wzmacniające się, jak i opozycyjne wobec siebie siły, i definiującego całość subiektywnego doświadczenia.

Ostatecznie Stuart Hall zaproponował ujęcie połączenia różnic jako kwestii „powiązania” [*articulation*] w świetle Marksowskiej problematyki „złożonej determinacji struktury”. „To, co jest ‘zdeterninowane’ – twierdzi Hall – nie jest wewnętrzną formą ani przejawem każdego poziomu, lecz sposobem połączenia oraz umieszczenia każdej instancji w powiązanej relacji do innych elementów”<sup>15</sup>. Jak pokazuje Hall, kapitał „reprodukuje

klasę, włączywszy w to jej wewnętrzne sprzeczności, jako całość – ustrukturyzowaną przez rasę<sup>16</sup>. Rozszerzając analizy rasy dokonane przez Halla, będę starała się pokazać, że różnica jest dzisiaj przeżywana jako doświadczenie powiązane z wewnętrznymi procesami rynku pracy i kapitalistycznej produkcji.

Jedna rzecz łączy te wszystkie różne podejścia: intersekcjonalność, naddeterminacja oraz powiązanie to koniec końców różne nazwy bliskich związków lub połączeń między klasą, rasą i gender w ramach konkretnego doświadczenia życiowego ludzi. Moim celem w tym tekście nie jest analiza tych trzech różnych podejść<sup>17</sup>, niemniej chcę podkreślić, że nie można zrozumieć produkcji podmiotowości, jeśli nie weźmie się pod uwagę roli klasy w różnicy rasowej i genderowej. W tym kontekście Chandra Mohanty stwierdza jednoznacznie, że na tym konkretnym etapie globalnego kapitalizmu, osobliwości jego operacji (bezprecedensowa deterytorializacja, abstrakcja i koncentracja kapitału, transnacionalizacja produkcji i mobilności dzięki technologii, konsolidacja ponadnarodowych korporacji łączących przepływy kapitału na globalną skalę etc.) wymuszają uznanie kapitalistycznej hegemonii i kultury za fundamentalne zasady życia społecznego. Kto czyni inaczej, ten zaciemnia sposób funkcjonowania władzy i hegemonii w świecie<sup>18</sup>.

Kapitalistyczny sposób produkcji nie zapewnia jednak wszystkim równych szans. Jest raczej przestrzenią antagonistycznych napięć między pracą i kapitałem, między zarządzaniem pracą przez kapitał i społecznymi kooperacjami wykraczającymi poza jego kontrolę. Różnice rasowe, klasowe i genderowe wpływają zatem na produkcję podmiotowości zarówno w kategoriach wyzysku, jak i składu praktyk oporu. Ustalają pozycje podmiotowe w ramach związków klasowych, działając jak narzędzia do budowania społecznych hierarchii z jednej strony i kwestionowania kapitalistycznych stosunków społecznych z drugiej.

## Różnica i wywłaszczenie

By uzyskać wzgląd w kapitalistyczne pomnażanie wartości różnicy [*the capitalist valorization of difference*],

warto przejrzeć niektóre studia nad kapitalistycznym powiązaniem różnicy w kontekście akumulacji pierwotnej. Silvia Federici ukazała<sup>19</sup>, w jaki sposób wojna przeciwko kobietom prowadzona w średniowieczu pod postacią polowań na wiedźmy zainaugurowała nowy pakt między płciami. Prześladowanie oraz dyscyplinowanie kobiecego ciała zwiastowały płciowy podział pracy oraz kapitalistyczną racjonalizację reprodukcji społecznej. Tym samym różnice płciowa i genderowa zostały zaprzęgnięte do pracy w celu zarządzania socjoekonomicznym i politycznym kształtem rozwoju kapitalizmu.

Przypomina to sposób, w jaki różnica rasowa działała w siedemnastowiecznych amerykańskich koloniach. W *The Invention of the White Race* [*Wynalezienie białej rasy*]<sup>20</sup> Theodore Allen ukazuje brutalny proces społecznej inżynierii, który nadał przywileje białym robotnikom i usprawiedliwił wyzysk pracy oraz zniewolenie na gruncie rasowym. W ten sposób rasowy podział pracy położył fundamenty pod kapitalistyczną akumulację. Zniewolenie czarnych robotników, wraz z brutalnym wywłaszczeniem rdzennych Amerykanów, zapoczątkowało epokę kapitalizmu w Ameryce.

Pod pojęciem „akumulacji pierwotnej” rozumiem jednak nie tylko brutalną ekspropriację ziemi, dyscyplinę ciała i odebranie wolności w epoce przedkapitalistycznej, lecz także równie brutalną codzienność spotkań między pracą i kapitałem na rynku pracy najemnej. W odniesieniu do tego odwołam się do ustaleń z innych obszarów badawczych (m.in. francuskiego oraz włoskiego marksizmu krytycznego, jak również krytyki feministycznej i postkolonialnej), które oparte są na odczytywaniu historii skupiającym się raczej na zerwaniach niż ciągłościach. W tym kontekście można określić akumulację pierwotną nie tyle jako punkt początkowy pewnego linearnego procesu – rozwijającego się od akumulacji pierwotnej do jej ewolucyjnie wyższych form – lecz jako warunek możliwości wytworzenia (‘źródłowego’) materialnego warunku codziennego wyzysku pracy. Jest to „rzeczywistość źródła”, jak to pokazał Étienne Balibar w swojej części *Czytania Kapitału*.

„Rzeczywistość źródła” to ustawiczne wywłaszczenie i trwający wyzysk. Najnowsze badania zidentyfikowały ten proces w ramach globalizacji: od ekspropriacji i procesów oporu w indonezyjskich lasach deszczowych<sup>21</sup>

Przesunięcie w historii od jednego opartego na rasistowskich i seksistowskich kategoriach kapitalistycznego reżimu różnicy do nowego jest efektem walk społecznych; przykłady te jednakże pokazują także, w jaki sposób kwestionowanie kapitalistycznej akumulacji wyrasta z jej wnętrza

po konstytuowanie się narodowych rynków pracy na drodze procesów hierarchizacji i wyzysku robotników-imigrantów, co dzisiaj ma miejsce na skalę globalną<sup>22</sup>. Kolejnym dobrym przykładem jest sytuacja kobiet oskarżanych o czary i zabijanych współcześnie na indyjskiej wsi, ponieważ przy okazji są także właścicielkami ziemi podczas olbrzymich procesów wywłaszczeń trwających w ich kraju<sup>23</sup>. Tak więc rzeczywistość źródła dotyczy warunków możliwości, które codziennie i na skalę globalną reprodukcją wyzysk pracy charakterystyczny dla wczesnej historii kapitalizmu. Jest to powszechny, brutalny proces, który oddzielając siłę roboczą od środków produkcji ukazuje ciągłą potrzebę reprodukcji warunków umożliwiających spotkanie między pracą a kapitałem (czyli produkcję samej siły roboczej).

W przeszłości, tak samo jak dzisiaj, spotkanie to wymaga, jak pokazano wyżej, procesów segmentacji i hierarchizacji siły roboczej na gruncie różnic rasowych i genderowych jako jednego ze swoich warunków istnienia. Tak więc wpisywanie w rasistowskie i seksistowskie kategorie od dawna działa jako instrument wyzysku robotników oraz kapitalistycznej akumulacji. Ustanawia ono formy i warunki relacji między podmiotowościami i różnicami oraz przygotowuje drogę dla redukcji żywej pracy do pracy abstrakcyjnej. Wpisywanie to nie jest jednak nigdy stałym procesem; składa się ono raczej z zestawu relacji obecnych zawsze w różnych formach lub stopniach i zawsze możliwych do odwrócenia.

W Stanach Zjednoczonych w dziewiętnastym wieku, po Wojnie Secesyjnej, gdy Afroamerykanie zaczęli masowo wchodzić na rynek pracy, społeczna dyskryminacja, która wcześniej dotykała robotników z Irlandii, została przeniesiona na nich<sup>24</sup>. W podobny sposób na początku wieku dwudziestego powszechny rasizm wobec Włochów ustąpił miejsca dyskryminowaniu robotników latynoskich. Szło to w parze z poskramianiem bojówek robotniczych formowanych wśród włosko-amerykańskich robotników oraz zmniejszającą się liczbą włoskich

imigrantów, w przeciwieństwie do fali wzrostu populacji Latynosów<sup>25</sup>. Wietnamczycy są dzisiaj postrzegani jako „bielsi” niż Kambodżanie z racji swojej

przedsiębiorczości, a chrześcijańska mniejszość Hmong jest akceptowana nawet przez weteranów wojny w Korei – takich jak postać grana przez Clintę Eastwooda w ostatnim filmie *Gran Torino*, która dalej gardzi wszystkimi innymi mniejszościami rasowymi.

I podobnie jak wtedy, gdy walki feministek z drugiej połowy dwudziestego wieku wyprowadziły kobiety z gospodarstw domowych, rozwinęły się nowe formy wyzysku kobiet: podwójny wyzysk w domu i w miejscu pracy; wpisanie w kategorie rasistowskie pracy domowej i afektywnej, w dużym stopniu poddanej outsourcingowi, jednak wciąż wykonywanej przez kobiety; pojawienie się tzw. feminizacji pracy – czyli kapitalistycznego pomnażania wartości opartej na ludzkich zdolnościach historycznie skojarzonych z kobiecością, takich jak język, emocjonalność oraz umiejętności związywania relacji międzyludzkich, jak również przygodne i elastyczne warunki pracy kobiet itd.<sup>26</sup>.

Przykłady te pokazują, w jaki sposób akumulacja pierwotna funkcjonuje w konkretnych kontekstach historycznych. Przesunięcie w historii od jednego opartego na rasistowskich i seksistowskich kategoriach kapitalistycznego reżimu różnicy do nowego jest efektem walk społecznych; przykłady te jednakże pokazują także, w jaki sposób kwestionowanie kapitalistycznej akumulacji wyrasta z jej wnętrza. Co więcej, pomimo charakterystycznej dla niej przemocy, akumulację pierwotną zawsze potencjalnie łatwo jest odwrócić. Jest ona warunkiem możliwości zarówno dla kapitalistycznego wytwarzania wartości, jak i jego przerwania.

Jak twierdzi Marks w *Grundrisse* „wytwarzanie kapitalistów oraz pracowników najemnych jest zatem naczelnym produktem procesu realizacji kapitału”. Jeśli połączyć naszą analizę akumulacji pierwotnej z wglądem Marksa, można będzie wysunąć wniosek, że wytwarzanie kapitalistów i robotników najemnych jest zarówno warunkiem istnienia oraz rezultatem kapitału. By ująć to w trochę innym języku: wytwarzanie kapitalizmu ma miejsce przed

przybyciem samego kapitału. Tym samym warunek możliwości reprodukcji kapitału nie wyklucza *a priori* braku reprodukcji samej tej możliwości. Lub, by wyrazić się inaczej, zerwanie kapitalistycznych stosunków pozostaje zawsze możliwe, tak samo jak możliwe jest ich utrwalenie i hegemonia. Akumulacja pierwotna zatem, będąc przyczyną wywłaszczenia, prowadzi także do zawiązania się produkcji dobra wspólnego jako przestrzeni, w której możliwe staje się tworzenie (nowych) układów pragnień, doświadczeń oporu oraz walk, a także zestawów poje-dynczości poza kapitalistyczną hierarchizacją różnicy.

### **Produkcja podmiotowości: wewnątrz i przeciwko sposobowi produkcji**

Analiza akumulacji pierwotnej pokazała jak na razie, że dobra wspólnego nie można uznać za coś pewnego, dostępnego, lecz że należy je nieustannie wytwarzać w ramach antagonistycznych napięć ożywiających stosunki produkcji. Dobro wspólne uzyskuje swoją formę dzięki działaniu potężnych i bojowych podmiotowości konstituowanych właśnie przez pragnienie obalenia kapitalistycznego wywłaszczenia i zakłócenia kapitalistycznego pomnażania wartości różnicy, czyli blokowania konwersji różnicy na kapitalistyczny język wartości.

Podmiotowość tego rodzaju jest całkowicie materialistyczna, całkowicie umieszczona wewnątrz antagonistycznego napięcia między pracą i kapitałem. W późnym kapitalizmie inwestycje libidinalne w tym samym stopniu, co nieświadomość, nie są wyłączone poza dany sposób produkcji<sup>27</sup>. Są raczej silnie związane z historyczną konstelacją materialnych warunków pracy i stosunków społecznych. Podczas gdy radość, przyjemność i pożądanie, tak samo jak brak satysfakcji, strach i podobne afektywne troski przenikają całe doświadczenie podmiotu, ich charakter jest definiowany i kształtowany zgodnie z wewnątrzkapitalistycznymi liniami podziałów koloru i gender.

Weźmy choćby obecną we wszystkich nowoczesnych społeczeństwach ksenofobię. Ten niepokój wobec obco-krajowców niczym zaraza wszelkiego narodowego porządku społecznego kroczył przez historię ramię z ramię z lękami przed innymi postaciami określonymi

przez kapitalistyczne ideologie jako obce. Podobnie ksenofobia ujawnia się w ciągłej negacji Innego jako efekt kolonializmu i orientalizmu. Jest to proces oddzielenia, wydalenia, segmentacji i hierarchizacji, za pomocą którego zachodni podmiot konstituował swojego innego i równocześnie samego siebie<sup>28</sup>.

U początków kapitalizmu tymi obcymi były kobiety – zazwyczaj pochodzące z niższych klas – które, jak opisałam powyżej, oskarżano o czary. Prześladowano je z racji ich kontroli nad reprodukcją, a władza ta wzbudzała lęk, gdyż wydawało się, że jest w stanie obalić istniejący porządek społeczny. Podobnie też wyszok afrykańskich niewolników oraz wywłaszczenie rdzennych Amerykanów u źródeł historii USA były w dużym stopniu usprawiedliwiane poprzez klasyfikowanie tych grup jako obcych z racji praktykowania przez nich innej organizacji społecznej.

Następne wieki uczyniły obcymi robotników-migrantów, choć nie był to proces typowy tylko dla Ameryki. Fobia przed migrantami, czy to Irlandczykami, czy Włochami, zrodziła się w Ameryce podczas wytwarzania nowej, taniej siły roboczej, co napędzało przejście od dziewiętnastego do dwudziestego wieku. W okresie po II wojnie światowej wrogami stali się Latynosi. Ci w dużym stopniu nielegalni robotnicy, oddelegowani do „niewymagających kwalifikacji” zawodów, tworzyli czarny rynek wyzyskiwanej siły roboczej, na którym dalej opiera się gospodarka USA. W okresie po 11 września ludność mająca swoje korzenie na Bliskim Wschodzie oraz wszyscy kolorowi robotnicy z zagranicy w kraju stali się nowym wrogiem narodowym jako potencjalni terroryści, a „wojna z terrorem” toczona w ramach granic narodowych i poza nimi wspierała nowe formy wyzysku pracy.

Lęki, tak samo jak pragnienia i aspiracje, dalej odzwierciedlają obawy i przekonania podmiotów zawsze zależnych od swoich partykularnych warunków społecznych i politycznych, będąc za nie jednocześnie odpowiedzialnymi. Dla przykładu, masowe poparcie udzielone kandydaturze Obamy wyraża swego rodzaju „nadzieję”, która w innym okresie byłaby niezrozumiała. Znaczący w tym względzie jest sposób, w jaki „nadzieja” reprezentuje chęć przywrócenia zranionego sensu tożsamości oraz ulżenia długiemu dziedzictwu poczucia winy (wyni-

kającego z oskarżeń o rasizm), których doświadczało amerykańskie społeczeństwo, zwłaszcza w okresie administracji Busha. Co więcej, „nadzieja” przybrała zróżnicowaną paletę znaczeń. Oczekiwane przywrócenie zrównanej amerykańskiej tożsamości zostało połączone z nadzieją Afroamerykanów na obalenie utrwalonych

## Mobilność pracy ukazuje raczej nowe kształty, jakie przybiera międzynarodowy podział pracy, umożliwiając nam znalezienie sensu w konkretnych realizacjach procesu globalizacji.

pozycji dyskryminacji, jak i z aspiracjami robotników-migrantów na lepsze warunki życia. Będąc czymś więcej zatem, niż sumą różnych rodzajów oczekiwań, „nadzieja” była sloganem, pustym znaczącym, w miejsce którego każdy mógł umieścić jego lub jej pragnienia, niezależnie od tego, czy były one częścią politycznych agend kandydatów do Białego Domu, czy też nie.

W podobny sposób współczesna mobilność pracy nie ma swojej podstawy ani w czysto ekonomicznej potrzebie, ani też w romantycznej idei. Mobilność pracy ukazuje raczej nowe kształty, jakie przybiera międzynarodowy podział pracy, umożliwiając nam znalezienie sensu w konkretnych realizacjach procesu globalizacji. Niemniej silnie wyraża ona pragnienia i aspiracje współczesnych podmiotowości do stawiania oporu, podróżowania, łączenia doświadczenia i odkrywania nowych światów i możliwych form życia.

To prawda, że współczesna podmiotowość jest złożona i wieloaspektowa. Wyraża postawy i sprzeczności, które trzeba uznać za konstytutywne dla produkcji dobra wspólnego<sup>29</sup>. Choć potwierdzam tu tę złożoność podmiotowości, chciałabym jednak usytuować produkcję podmiotowych pragnień w kontekście walki klas oraz antagonizmu rodzącego się wewnątrz sposobu produkcji. Będąc raczej dynamiczną niż statyczną, współczesna podmiotowość zakreśla drogę antropologicznych mutacji nowoczesności, determinowanych przez walki klasowe oraz przekształcenia sposobu produkcji. Oznacza to, że podmiotowość ta jest nieoddzielna od stosunków pracy i kapitału, które sprawiają, że może ona zaistnieć, choć jest czymś dużo więcej niż tylko efektem stosunków produkcji.

Produkcja podmiotowości, jak pokazuje to Jason Read<sup>30</sup>, powinna być przemyślana w obu sensach dopełniacza, jako jednocześnie uwikłana „w” i konstytuowana „przez” sposób produkcji. Ten podwójny proces odnosi się zarówno do form ujarzmiania, jak i nieredukowalnych podmiotowości produkujących dobro wspólne.

Z jednej strony mamy produkcję podmiotowości przez kapitał (to jest ujarzmienie i produkcję dyspozytywów władzy): kapitalistyczną kontrolę nad żywą pracą oraz przechwytywanie (na drodze wpisywania

na rasistowskie i seksistowskie kategorie, jak i poprzez dekwalfikację oraz prekaryzację) społecznych kooperacji. Z drugiej strony, mamy do czynienia z produktywną władzą podmiotowości (to jest upodmiotowieniem oraz produkcją tego, co wspólne) jako autonomiczną siłą stawiającą opór, która wykracza poza relacje władzy i produkcję kapitalistyczną.

Dlatego też gdy kapitał przekłada różnicę na język wartości i używa rasy oraz gender jako narzędzi segmentacji i hierarchizacji siły roboczej, podmiotowość polityczna przybiera formę ujścia z dominującego porządku społecznego. Podmiotowość taka, usytuowana bez reszty w zhierarchizowanej kapitalistycznej organizacji różnicy, jest umieszczona dokładnie tam, gdzie jest w stanie złamać wewnętrzną równowagę funkcjonowania kapitalistycznych stosunków społecznych i praktykować nowe polityczne i subiektywne doświadczenie wytwarzające dobro wspólne. Jest to kooperatywna podstawa praktyk, dyskursów i wyobrażeń wykraczających poza ograniczenia, które kapitał narzuca podążając za liniami rasowej i genderowej różnicy.

### Produkcja dobra wspólnego

Produkcja dobra wspólnego jako kooperatywny plan języka, praktyk i wyobrażeń wydarza się poprzez zakłócenie stosunków produkcji wraz z odmową wpisanej w rasistowskie i seksistowskie kategorie podmiotowości, by włączać się w kapitalistyczne pomnażanie wartości<sup>31</sup>. Produkcja tego rodzaju autonomicznej, stawiającej opór politycznej podmiotowości, będącej agentem tego zakłó-



cenia, jest zarówno rezultatem jak i warunkiem możliwości produkcji tego, co wspólne. Nie ma klasy bez walki klas, jak wyjaśnił to Mario Tronti w swoich analizach związku między pracą a kapitałem w powojennych Włoszech<sup>32</sup>. „Nie ma walki klas bez produkcji dobra wspólnego” – tak moglibyśmy zaktualizować to stwierdzenie na potrzeby współczesnego manifestu komunistycznego u szczytu kapitalistycznego sposobu produkcji i procesów globalizacji.

Dziś, tak jak pod koniec dwudziestego wieku, nie mamy już do czynienia ze świadomością polityczną, która musi zostać rozwinięta w nieokreślonej bliżej przyszłości, co raczej z podmiotowościami ucieleśniającymi różnicę, która byłaby w stanie *hic et nunc* organizować produkcję dobra wspólnego jako miejsce radykalnej transformacji i zmiany społecznej. Klasa jako pojęcie polityczne powstaje jako skład podmiotowości i różnicy na wspólnej bazie wyobrażeń, języka i oczekiwań.

W ramach takiej produkcji dobra wspólnego różnice działają jako tematyczne wariacje sprawiające, że możliwe staje się zakłócenie kapitalistycznego wytwarzania wartości w dowolnym momencie na drodze konstruowania związków między różnicami i w poprzek nich oraz składania wielorakich pragnień, motywacji oraz przekonań wraz z ich warunkami, ograniczeniami i efektami. Ten proces uchodzenia z kapitalistycznego wytwarzania wartości różnicy nigdy nie zostaje jednak dopełniony, lecz pozostaje nieustannym wysiłkiem.

Polityczna podmiotowość w powyższym sensie konstruuje więzy tam, gdzie kapitał wytwarza separację, zakłócenia oraz pęknięcia. Praktykuje ona to, co Jacques Rancière<sup>33</sup> zdefiniował jako „odtożsamianie się” [*disidentification*] od wyobrażonej przynależności – czy to etnicznej, płciowej, religijnej, czy terytorialnej – które daje podmiotowości szansę na zerwanie z polityką uznania starającą się utrwalić różnicę, redukując ją do kapitalistycznego języka wartości. Odtożsamienie się, które mam tutaj na myśli, nie jest jednak *événementielle*; nie przybiera ono formy wydarzenia. Odnosi się raczej do procesu organizacji i produkcji tego, co wspólne, za pomocą czego ta polityczna podmiotowość wyraża swoją pojedynczość poza tożsamością i przynależnością. Odtożsamienie się to proces, w którym podmiotowość dochodzi do głosu, nie by wyrazić swoją niezaprzeczną

różnicę, lecz raczej by poddać powiązaniu różnorodność różnic poprzez swoje życiowe doświadczenia, jak naświetliła to krytyka postkolonialna<sup>34</sup>.

Tego rodzaju odtożsamiający się podmiot praktykuje, służąc produkcji dobra wspólnego, „interwały upodmiotowienia”<sup>35</sup>, przestrzeni między tożsamościami, warunkami, statusami i przynależnościami. Ten „interwał” jest zerwaniem lub zakłóceniem kapitalistycznego wytwarzania wartości, przestrzenią i warunkiem odmowy czyniącej możliwą transgresję granic stojących między odseparowanymi tożsamościami i miejscami. Jest to „konstrukcja więzów wiążących to, co dane, z tym, co dane nie jest, to co wspólne z tym, co prywatne, to, co przynależy, z tym, co nie przynależy”<sup>36</sup>, i które podważają kapitalistyczną organizację społeczeństwa i jego hierarchie. Przypominają nam tym samym, że dobro wspólne jest procesem organizacji, który zawsze trzeba wytwarzać. Transgresja podmiotowości oraz zerwanie z wyzyskiem i hierarchiami wyraża niezadowolone oraz oburzenie odczuwane wobec kapitalistycznej organizacji stosunków społecznych. Oznacza to „iść przeciwko”: iść przeciwko „jednakowości” kapitalistycznego języka wartości, przekraczając materialne i niematerialne granice, które kapitał zbudował wokół nas wzdłuż podziałów rasowych i genderowych. To właśnie produkcja tego, co wspólne, inna forma wspólnego życia, organizacja stosunków społecznych „przez wszystkich” i „dla wszystkich”, ujście z hierarchii i wyzysku.

### Przekład różnicy: *praxis* dobra wspólnego

Konstrukcja „innej formy wspólnego życia” musi być wytwarzana z wnętrza antagonistycznego napięcia między pracą i kapitałem. Walcząc z homogenicznością kapitalistycznego języka wartości, który redukuje podmiotowość i „różnicę” do „jednakowości”, musimy położyć nacisk na język żywej pracy, mówiący o nieugiętej heterogeniczności społecznej kooperacji. By wyprodukować to, co wspólne, heterogeniczność ta musi zostać zorganizowana. Ucieleśniające różnicę podmiotowości powinny zebrać się razem we wspólnej substancji. Nie jest to linearny ani też spokojny proces. Związek między ja jako pojedynczością (tzn. stronniczością pracy i pod-

miotowości) i innymi jako wielością znajduje się raczej w ciągłym napięciu z homogenizującym procesem kapitalistycznego wytwarzania wartości i wtargnięciami logiki jednakowości. By wyprodukować dobro wspólne, różnica jako stronniczość oraz to, co wspólne (jako schodzenie się podmiotowości i różnic) muszą zatem sprzęgnąć się razem i wynaleźć różnorodne formy powiązania dla tworzenia wartości innego.

Powinniśmy jednak pamiętać, że produkcja dobra wspólnego może funkcjonować w ambiwalentny sposób, zarówno witając, jak i negując inność. Jeśli witanie odnosi się do autentycznego spotkania z różnicą, negacja oznacza zamknięcie się w obronie przed różnicą w założonej tożsamości. Z jednej strony mamy produkcję więzów – jako „bycie-pomiędzy” – wśród podmiotowości ucieleśniających różnicę, czego byliśmy świadkami podczas marszów amerykańskich robotników-migrantów w 2006 roku lub w ruchu praw obywatelskich w latach sześćdziesiątych. Z drugiej strony mamy różnicę jako tożsamość, której należy bronić, jak w przypadku inicjatywy „Hockey Moms for Palin” [„Mamy hokeistów głosują na Palin”] wspierającej McCaina i Palin w ostatniej kampanii prezydenckiej lub, co gorsze, w przypadku natywistycznych patroli granicy USA z Meksykiem.

Widziane z tej perspektywy bycie razem w tym, co wspólne, wymaga wznoszenia mostu między pojedynczością i wielością, nie pomijając przy tym różnicy. Niektórzy badacze postkolonializmu opisują to jako proces przekładu, który wychodząc poza kapitalistyczny język wartości raczej zachowuje różnicę, niż stara się ją stłumić. Według Naoki Sakaia oraz Jona Solomona, podczas gdy kapitał klasyfikuje i hierarchicznie organizuje różnice (w czymś co nazywają oni homojęzycznym przekładem), bycie razem w tym, co wspólne pojawia się za każdym razem na nowo w czymś, co nazywają heterojęzycznym przekładem. Jest to sposób, w którym „w swojej wypowiedzi trzeba się, można to tak ująć, zmierzyć z obcym”<sup>37</sup>. Przekład heterojęzyczny jest być może sposobem, w którym immanentna podmiotowość łączy różnicę i pomnaża wartość twórczego potencjału innego. To jest właśnie produkcja tego, co wspólne przez i na bazie różnicy, wychodząca z warunku niewymierności (tzn. heterojęzycznego przekładu) jako przeciwstawionego produkcji ekwiwalencji (tzn. homojęzycznego przekładu).

W ten sposób różnica, bardziej jako pojedynczość, niż tożsamość, mogłaby stać się terenem – choć jednak taktycznym i umiejscowionym – przekładu języków, doświadczeń i wyobrażeń w politycznym składzie i organizacji dobra wspólnego. Nie jest to jednak proces niewrażliwy na wtargnięcie tożsamości; grozi mu raczej zawsze możliwość jego odwrócenia. Jest on w każdym momencie połączony i różny od składu homojęzycznego przekładu, choć ciągle się z nim pokrywa.

Przykład językowy mógłby być pomocny w opisanie tego skomplikowanego procesu heterojęzycznego przekładu jako *przekładu tego, co wspólne*<sup>38</sup>. Mowa latynoskich lub chińskich robotników w Stanach Zjednoczonych jest heterojęzyczna, ponieważ mówią oni nową konfiguracją języków wyglądającą jak język angielski, lecz niebędącą nim. Ani też chińskim, hiszpańskim czy hiszpańskim-angielskim [*Span-English*]. Jest to nowy język (niepoddany kodyfikacji i wolny od tożsamości), w którym latynosc i chińscy robotnicy działają bardziej jako wynalazcy niż tłumacze, składając (i produkując) nowe, heterogeniczne środki komunikacji budujące więzy między różnymi językami, kulturami i doświadczeniami. Choć cały czas musi się on konfrontować z homogenicznością języka angielskiego.

W produkcji tego, co wspólne, w której heterojęzyczny przekład rzeczywiście się wydarza, związki rasowe, kulturowe i klasowe składają się nawzajem, rozłączając wcześniej istniejące tożsamości i konstruując nową strukturę tożsamości społecznej. Tak było w przypadku kampanii „Justice for Janitors” [„Sprawiedliwość dla dozorców”] w dzielnicy biznesowej Los Angeles. Kampania ta zaczęła się na początku lat dziewięćdziesiątych od zejścia się grupy niezarejestrowanych robotników, głównie latynoskich kobiet, oraz Service Employees International Union (SEIU) Local 399 [Oddział 399 Międzynarodowego Związku Pracowników Usługowych]. Ta oparta na samo-organizacji kampania wytworzyła szeroki sojusz wspierający walki dozorców o wyższe płace i lepsze warunki pracy. Obejmujący całą przestrzeń miasta, wspierany przez media oraz włączający w swe struktury szeroką gamę aktywistów oraz adwokatów, ów sojusz był w stanie zmobilizować czarnych i latynoskich dozorców (z Salwadoru, Gwatemali i Meksyku) wraz z olbrzymią siecią robot-

ników-migrantów<sup>39</sup>. Wychodząc poza odosobnione tożsamości i przynależności, robotnicy ci dzielili się wiedzą, językami i ekspertyzą polityczną, wywodzącymi się z różnych, specyficznych dla danego kraju doświadczeń i tradycji politycznych. Walka ta wytworzyła wspólną płaszczyznę wyobrażeń, oczekiwań i praktyk politycznych, które ilustrowały, w jaki sposób skład różnicy rasowej, genderowej i klasowej mógł działać na szeroką skalę, by produkować to, co wspólne.

Podobna heterojęzyczna produkcja dobra wspólnego zachodziła w składzie marszów imigrantów w Stanach Zjednoczonych w roku 2006, które przekładały olbrzymie różnice wśród doświadczeń i żądań robotników we wspólny slogan „*¡Si, Se Puede!*”. Migranci działali właśnie poprzez zakłócanie homogenicznego języka kapitału. Wynajdywali i praktykowali formy samo-organizacji i autonomicznej kooperacji, które destabilizowały tradycyjną, homogeniczną formę demokracji reprezentatywnej.

Zawieszały kapitalistyczne stosunki produkcji, grając z heterogenicznością języka, wyobrażeń i politycznych praktyk, zamiast podążać za pustą i brutalną homogenicznością politycznych instytucji kapitału. To potężne polityczne doświadczenie nie zostało jednak w pełni pozbawione ryzyka asymilacji przez praktyki homogeniczności i reprezentacji. Powrót tożsamości był cały czas wyraźną możliwością, przypominającą nam, że przekład heterojęzyczny jest ciągle stawką walki.

Przekład, tak samo jak produkcja tego co, wspólne, jest zatem polem walki, planem napięcia, na którym rywalizują ze sobą homogeniczność i heterogeniczność. Przypadek koalicji związanej wokół poparcia dla Obamy jest tutaj dobrym przykładem: była ona wynikiem procesu składu różnic i pozycji otwierających się na nowe sojusze wokół wspólnego celu. Ciążyło na niej także zagrożenie przekierowania różnicy w stronę „polityki tożsamości” lub, co gorsza, w stronę „neutralności rasy”<sup>40</sup>, czyli kapitalistycznego pomnażania wartości różnicy. Było to przechwycenie tego, co wspólne, przez formę systemowej funkcjonalizacji i kompatybilności, nie przez przekład heterojęzyczny. Mówiła ona raczej wielorasowym i wie-

lokalizującym językiem, opróżniając różnicę z jej znaczenia politycznego, jednocześnie ją relatywizując.

Jako ambiwalentny proces, przekład mógłby objąć stronniczość pojedynczości jako niewymierną różnicę lub też narzucić homogeniczność tożsamości, popadając w esencjalizm. Tożsamość odnosi się do formy (dialektycznego) uznania różnicy – ufundowanej na homogeniczności Innego – która neguje dysproporcję przekładalności i nieprzekładalności i której nie udaje się rozpoznać hierarchicznej organizacji stosunków społecznych zawiązywanych wokół różnicy. Tożsamość jest koniec końców powiązana z pustą ideą (uniwersalnej)

Wyobrażenie i praktykowanie komunizmu dzisiaj wymaga, przede wszystkim, współdzielonej odpowiedzialności za innego. Wzywa do odrzucenia samotności i indywidualizmu i do rozwijania nowych form wspólnej koegzystencji w oporze i organizacji

ekwiwalencji różnicy, która podtrzymuje pojęcie neutralności rasy i gender. Pojedynczość z drugiej strony jest (immanentną) podmiotowością produkującą dobro wspólne jako możliwą formę komunikacji w dwudziestym pierwszym wieku.

Tym samym zaś wyobrażenie i praktykowanie komunizmu dzisiaj wymaga, przede wszystkim, współdzielonej odpowiedzialności za innego. Wzywa do odrzucenia samotności i indywidualizmu i do rozwijania nowych form wspólnej koegzystencji w oporze i organizacji. W ten sposób będziemy być może wciąż w stanie uczynić ideę „społecznej wartości dodatkowej” z *Grundrisse* fundamentalnym elementem komunizmu, mimo ograniczeń marksistowskich teoretyzacji komunizmu, zwłaszcza w ich konkretnych aplikacjach w „realnym socjalizmie”.

### Organizacja tego, co wspólne

Produkcja dobra wspólnego jako zerwanie z kapitalistycznym pomnażaniem wartości różnicy wymaga

wynajdywania form politycznej organizacji zdolnych do przekładu pragnień, potrzeb i form życia na wspólną, konstytuującą dynamikę. Dobro wspólne, jak twierdzą Hardt i Negri, jest „niewyczerpanym źródłem innowacji i kreatywności”<sup>41</sup>. Przerzywa kapitalistyczne stosunki produkcji, wynajdując proces organizacji pojedynczości w tym, co wspólne. Produkcja dobro wspólne oznacza zatem tworzyć samoorganizację (czyli autonomiczną organizację siebie jako pojedynczości na sposób kolektywny), zastępując delegacje i partycypację w ramach demokracji reprezentatywnej jako główne formy społecznej i politycznej organizacji. W tych ramach produkcja tego, co wspólne, ma na celu być otwartym procesem upolitycznienia, będącym wyzwaniem dla tradycyjnych form polityki, uznaje pojedynczość i różnicę, i otwiera przestrzeń działania.

Pomnażanie wartości pojedynczości w oddolnie zorganizowanych praktykach wykracza poza proces dialektycznego uznania przez zewnętrzną i homogeniczną tożsamość (tzn. homojęzyczny przekład przez partię lub związek zawodowy), charakterystyczny dla demokracji reprezentatywnej. Jest iskrą zapoczątkowującą niekonwencjonalne formy polityki i organizacji. Praktyki te działają jako wspólna konstytuująca dynamika. Oznacza to, że pozostają one wolne od instytucjonalnej produkcji władzy.

Parę przykładów tej niekonwencjonalnej formy organizacji politycznej pojawiło się w najnowszej historii. Są, wśród innych, wymienione wyżej doświadczenia społecznych ruchów związkowych, takich jak kampania „Justice for Janitors” oraz polityczne praktyki formułowane przez powstanie migrantów wiosną 2006 roku. Innym przykładem takiej formy są Centra Robotnicze: samoorganizujące się i niezależne (od związków zawodowych i partii) doświadczenia polityczne ugruntowane na działaniu robotników i zabieraniu przez nich głosu. Centra te łączą „różne typy organizacji, od agencji bezpieczeństwa socjalnego, organizacji braterskich, domów osiedlowych, grup organizujących wspólnoty i związków po organizacje ruchów społecznych [...] działających na przecięciu między rasą, gender i nisko opłacaną pracą”<sup>42</sup>.

Wszystkie te doświadczenia obejmują organizację współczesnej taniej siły roboczej (w dużym stopniu

przesiedlonych migrantów) przez autonomiczne praktyki polityczne przy wsparciu grup adwokatów, ruchów społecznych, kościołów, grup wsparcia sąsiedzkiego, stowarzyszeń itd. Niemniej, by wyprodukować to, co wspólne, doświadczenia te muszą znaleźć miejsce na bojową podmiotowość, która zrywa z politycznym uznaniem wymaganym przez demokrację reprezentatywną i pomnaża wartość różnicy, wynajdując nowe formy polityki. Działając w ten sposób, produkcja dobra wspólnego pojawia się jako heterojęzyczny przekład, łącząc podmiotowości i praktyki o różnych historycznych i geograficznych korzeniach, pomnażając przy tym ich wartość. Produkcja tego, co wspólne, umożliwia także eksperymentalne praktyki w ramach związków zawodowych, wnosząc swój wkład do wewnętrznej odnowy ruchu robotniczego i kwestionując tradycyjną formą demokracji reprezentatywnej.

Kluczowe pytanie w tej dyskusji dotyczy związku między „jednym” i „wieloma” – albo też, związku między „jednością” i „różnorodnością”, między holistycznymi, homogenicznymi podmiotami zaludniającymi całą historię kapitalizmu oraz heterogenicznymi podmiotami produkcji tego, co wspólne. By ująć to inaczej, chodzi tu o antagonistyczne napięcie między homojęzycznym przekładem kapitalistycznego języka wartości oraz heterojęzycznym przekładem jako produkcją tego, co wspólne.

Od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych walki społeczne i polityczne ukazały narodziny „nowej” podmiotowości, która nie jest ani apolityczna, ani nieefektywna. Jest ona raczej testamentem niezdolności tradycyjnego ruchu pracowniczego, homogenicznego podmiotu zmiany społecznej, do podążania za pragnieniami, językiem i formami życia współczesnych – heterogenicznych – podmiotowości. Walki te, przeźornie zważając na niebezpieczeństwo pesymizmu i politycznego impasu, otwarcie rzuciły wyzwanie uniwersalnemu podmiotowi zmiany politycznej jakiś czas przed tym, jak akademie i postmodernizm ogłosiły „śmierć podmiotu”. Walki studenckie w 1968 roku, protesty feministyczne lat siedemdziesiątych oraz afroamerykańska walka o prawa obywatelskie, wraz z wymienionymi przeze mnie wcześniej przykładami z ostatniej historii udowadniają między innymi, że niehomogeniczny skład podmiotowości w ramach

tego, co wspólne, jest możliwy. Są to przykłady niczego innego, jak autonomicznych i samo-organizujących się praktyk i społecznej kooperacji w działaniu. Opisują narodziły polityczny podmiot, który przyjmuje stronniczość różnicy jako centralną siłę w społecznej transformacji i zwalcza holistyczną homogeniczność tradycyjnego podmiotu polityki, mianowicie partii i związków zawodowych.

Pracując nad potencjalnością zerwania wyrażaną przez różnicę, ten polityczny podmiot składa pojedynczości na wspólnym planie działania oraz kwestionuje kapitalistyczną organizację stosunków społecznych i domniemaną uniwersalną homogeniczność podmiotu polityki. Jest to organizacja dobra wspólnego przez

stronniczość różnicy. Oznacza to, że produkcja tego, co wspólne, znajduje swój potencjał w składaniu wielości różnic. Skład wielości różnic nie jest jednak gładkim planem, lecz nieustanną walką. Stawia to pytanie o to, jak pojedynczości i różnice mogą być zarazem podstawą i stawką w produkcji tego, co wspólne. To zagadka, którą rozwiązać musi polityczna praktyka komunizmu.

### Podziękowania

*Chciałabym podziękować Miguelowi Mellino, Sandro Mezzadrze oraz Gigiemu Roggero za lekturę i komentarze do tego artykułu. Chciałabym także wyrazić swoją wdzięczność Kenanowi Erçel, Yahyi Madra i w szczególności Ceren Özselçuk za ich cenne uwagi.*

*Przełożył Mikołaj Ratajczak*

1 Oryg. A. Curcio, *Translating Difference and the Common*, "Rethinking Marxism" 2010, Vol. 22, No. 3, s. 464-480.

2 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge MA 2009

3 Miner's canary – kanarki były powszechnie używane jako system ostrzegania w kopalniach (w Wielkiej Brytanii do roku 1987). Ponieważ ptaki te dużo szybciej od ludzi umierały w wyniku działania toksycznych gazów takich jak np. metan, brak charakterystycznego świergotu w kopalni mógł być oznaką awarii. Stąd wzięło się określenie „canary in a coal mine”, oznaczające osobę lub rzecz, która sygnalizuje zbliżający się kryzys [przyp. tłum.].

4 G. Torres, L. Guinier, *The Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power; Transforming Democracy*, Cambridge MA 2002.

5 D. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the*

*Making of the American Working Class*, New York 1991.

6 W swojej książce *Black Reconstruction in America* Du Bois napisał ważne fragmenty dotyczące podziałów między czarnych i białych robotników. Zauważył, że „nisko opłacani [biali robotnicy] otrzymywali częściową rekompensatę w postaci swego rodzaju płacy publicznej i psychologicznej. Dany im był publiczny szacunek i uprzejmości z racji tego, że byli biali.”, W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America 1860-1880*, New York 1998.

7 D. Roediger, *How Race Survived U.S. History: from Settlement and Slavery to the Obama Phenomenon*, New York 2008.

8 Odwołuję się tu głównie do książki Gayle Rubin *The Traffic in Women* z roku 1975, w której twierdzi ona, że funkcjonowanie kapitalistycznego sposobu produkcji nie wystarcza do zrozumienia opresji dotyczącej kobiety i że większą

uwagą należy obdarzyć kwestie kultury i ideologii. Przyczynek ten ryzykuje jednak usunięciem wymiaru produkcji z prób zrozumienia opresji kobiet. Z tego też względu biorę pod uwagę inny jeszcze argument z feministycznej krytyki Marksa, który odwołuje się do problematyki produkcji/reprodukcji, jak pokazała to międzynarodowa kampania z lat 70. „Wages for Housework” [„Płaca za pracę domową”] (argument zakorzeniony przede wszystkim w pracach Mariarosy Dalla Costy oraz Selmy James, później rozwinięty przez Alisę del Re). Krytyka ta rzuciła światło na produktywny wymiar pracy reprodukcyjnej, którego zaniedbanie (także u Marksa) było w dużym stopniu wspierane i napędzane przez obniżanie wartości pracy kobiet i usprawiedliwiał ich wyzysk.

9 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.

10 M. Mellino, „Postcolonial citizenship as symbol and allegory of postcolonial capitalism”. Referat zaprezentowany na sympozjum „Postcolonial Capitalism” w Goodenough College w Londynie 6 października 2009 roku.

11 M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kolabaniuk, Warszawa 2005, s. 211; M. Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, Verona 2008.

12 M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino 1966, s. 69.

13 *Race, class and gender: an anthology*, red. M.L. Andersen, P. H. Collins, Florence 1992.

14 L. Althusser, *W imię Marksa*, tłum. M. Herer, Warszawa 2009.

15 S. Hall, *Race, articulation and societies structured in dominance*, [w:] *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris 1980, s. 326.

16 Tamże, s. 341.

17 Podałam je analizie w: A. Curcio, *Along the Color Line: Racialisation and Resistance in Cognitive Capitalism*, „Darkmatter” 2008, nr 2, <http://www.darkmatter101.org/site/> (dostęp 1 kwietnia 2009).

18 C. T. Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham N.C 2004.

19 S. Federici, *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*, Brooklyn: Autonomedia 2004.

20 T. W. Allen, *The Invention of the White Race*, Vol. 2: *The Origin of Racial Oppression in Anglo-America*, New York 1997.

21 A. L. Tsing, *Friction: an Ethnography of Global Connection*, Princeton N.J. 2005.

22 M. Mezzadra, *La condizione...*

23 S. Ravi, *Village „Witches” Beaten in India*, BBC News, [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/8315980.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/8315980.stm) (dostęp 9 listopada 2009).

24 N. Ignatiev, *How the Irish Became White*, New York 1995.

25 *Are Italians White? How Race is Made in America*, red. J. Guglielmo, S. Salerno, New York 2003.

26 W kwestii feminizacji pracy odwołuję się głównie do prac Christiana Marraziego oraz Christiny Morini.

27 F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*, Ithaca N.Y. 1981.

28 E. Said, *Orientalism*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

29 J. Revel, *Fare moltitudine*, Soveria Mannelli 2004.

30 J. Read, *The Micropolitics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, New York 2003.

31 Idea odmowy, której tutaj używam, pochodzi od Trontiego. Chodzi w niej o odmowę jako zakłócenie stosunków produkcji, M. Tronti, *Operai...*, s. 234-252.

32 Tamże, s. 228-234.

33 J. Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis 1999.

34 Mam tu na myśli refleksje na temat podmiotowości dokonane przez *subaltern studies*, a w szczególności prace Dipesha Chakrabaty’ego oraz analizy Chandry Mohanty.

35 J. Rancière, *Disagreement...*, s. 137.

36 Tamże, s. 138.

37 N. Sakai, J. Solomon, *Translation, Biopolitics and Colonial Difference*, [w:] *Toward a Global Autonomous University: Cognitive Labor, the Production of Knowledge and Exodus from the Education Factory*, red. Edu-Factory Collective, Brooklyn 2009, s. 137.

38 Chciałabym podziękować Alvarowi Reyes za sugestię rozwinięcia tej idei.

39 D. Trevizo, W. Montag, *Labor’s Giant Step in L.A. Against the Current*.

40 A. Curcio, M. Hardt, R. Wiegman, *Le presidenziali americane all’ombra della crisi finanziaria: quale rappresentanza per le presidenziali americane*, „Posse”, <http://www.posseweb.net/spip.php?article239> (dostęp 1 kwietnia 2009).

41 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth...*, s. 111-112.

42 J. Fine, *Worker Centers: Organizing Communities at the Edge of the Dream*, Ithaca N.Y. 2006, s. 12-13.

**ANNA CURCIO** – wykłada na wydziale nauk społecznych na uniwersytecie w Messynie. Pracuje w przestrzeni dyscyplinarnej na przecięciu socjologii, nauk politycznych i badań post-kolonialnych, na którą patrzy z perspektywy post-operaistycznej. Jej publikacje dotyczą m.in. ruchów społecznych i walk pracowniczych, koncentrując się przede wszystkim na kwestiach podmiotowości, klasy, rasy i gender. Jej artykuły i rozdziały książkowe były publikowane po włosku i angielsku. Jest autorką książki *La paura dei Movimenti. Evento e genealogia di una mobilitazione* (Rubbettino 2006) i współautorką *Precariopoli. Parole e pratiche delle nuove lotte sul lavoro* (manifesto-libri 2005). Jest członkinią kolektywu edu-factory i współtwórczynią projektu Uninomade.

Dane adresowe autorki:

a@unical.it

Dipartimento di Sociologia e scienza politica

Ponte P. Buccio

Cubo 84137

Arcavacata di Rende (Cosenza)

Cytowanie:

A.Curcio, *Przekładanie różnic na to, co wspólne*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr4\\_2011\\_Commonwealth/06.Curcio.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/06.Curcio.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Anna Curcio

**Title:** Translating Difference and the Common

**Summary:** This essay explores how racialized and gendered subjectivities might produce a common space of social cooperation that can break down the capitalist hierarchization of society. It analyzes both the capitalistic valorization of difference and the production of resistant and militant subjectivities that exceed and overturn capitalistic segmentation and dispossession. Within this framework I consider the production of the common through praxis and mode of organization, bringing to light the necessity for heterolingual translation of difference in order to interrupt the homogeneity of the capitalist language of value. The aim of this article is twofold. On the one hand, there is the need to better understand the present time and its violent contradictions. On the other, there is the necessity to bring to the fore race and gender differences in order to neutralize the social valence of in-difference and to challenge and transform the current social order.

**Key words:** Common – Class – Race – Gender – Subjectivity – Translation – Communism