

Praktyka jako forma wiedzy, wiedza jako forma działania

David Graeber, Stevphen Shukaitis

Spis treści

Osobliwy dramat imperialnej akademii	5
Żądając niemożliwego (czemu Francja?)	9
Chcemy wszystkiego – włoskie laboratorium	15
Globalna cyrkulacja, lokalne walki	19

Myśli. Prowokacje. Odkrycia. Formy badań społecznych, które zwiększają możliwości aktywności politycznej, mnożąc sposoby oporu dzięki konstytutywnej mocy wyobraźni. Idziemy naprzód zadając pytania. Nie z perspektywy teoretyków oderwanych od działania, ale raczej z wnętrza wielorakich i zazębiających się cykli oraz kręgów walki. Dla odizolowanego teoretyka same ruchy to tylko abstrakcyjne dane, które powinny zostać skategoryzowane, przeanalizowane i uporządkowane. Natomiast zaangażowana działalność badawcza jest różnorodna; kolektywnie podnosi formy antagonizmu na nowe poziomy ich rozumienia, tworząc, z bezpośrednich procesów oporu, słowa wcielone w życie. Nie jest to awangardowa praktyka intelektualna, która tłumaczyłaby strategię organizacyjną i koncepcje ludziom uważanym za zbyt głupich czy niezdolnych do wykroczenia poza świadomość związkową. Jest to proces, w którym wspólnie zastanawiamy się i wspólnie podążamy, akceptując to, że odpowiedzi na pytania o dalszą działalność nigdy nie są proste, pewne i prawdziwe na zawsze. Zaangażowane badania, jako proces otwarty, odkrywają nowe możliwości w teraźniejszości, zmieniając zatory i ślepe uliczki w nowe okazje dla radosnego oporu.

Dobrym tego przykładem jest książka Johna Hollowaya *Change the World Without Taking Power* (Zmienić świat bez przejęcia władzy). Holloway, szkocki filozof polityczny, był związany ze szkołą „otwartego marksizmu” działającą na University of Edinburgh, gdzie wykładał w latach 70. i 80. W 1991 r. przeprowadził się do Meksyku; pracował w Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales na Universidad Autónoma de Puebla. Kiedy w 1994 r. wybuchło powstanie zapatystów, był jednym z czołowych intelektualistów, którzy je poparli. W 1998 r. współredagował antologię tekstów zapatystów *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Korzystając z kategorii teorii marksizmu, starał się przemyśleć wpływ tego nowego paradygmatu rewolucyjnego, odrzucającego awangardowe pomysły oraz cały projekt przejęcia władzy, charakterystyczne dla klasycznego marksizmu, które zostały porzucone na rzecz budowy autonomicznych społeczności opartych na nowych formach demokracji bezpośredniej. Rezultatem była bardzo trudna książka. Niektóre fragmenty brzmią jak połączenie marksistowskiego żargonu z poezją:

Na początku jest krzyk. Krzyczymy. Kiedy piszemy albo czytamy, łatwo zapomnieć, że na początku nie ma słowa, ale krzyk. Krzyk w obliczu okaleczenia istnień ludzkich przez kapitalizm, krzyk rozpacz, krzyk przerażenia, krzyk gniewu, krzyk odmowy: NIE! Punktem wyjścia refleksji teoretycznej jest sprzeciw, negatywność, walka. To z gniewu rodzą się myśli, nie z postawy racjonalnej, nie z siedzenia-i-logicznego-myślenia-o-zagadkach-bytu, niczym myśliciel z klasycznych wyobrażeń. Zaczynamy od negacji, od dysonansu. Ten dysonans może przyjąć wiele postaci – nieartykułowanego pomruku niezgody, łez frustracji, krzyku gniewu, pełnego siły wrzasku. To niepokój, ferment, pragnienia, impuls krytyczny¹

¹ John Holloway, *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, London, Pluto Press 2002.

Jest to przede wszystkim książka o wiedzy. Holloway twierdzi, że rzeczywistość to kwestia tworzenia i łączenia ze sobą rzeczy przez ludzi: to, co postrzegamy jako ustalone, tożsame ze sobą przedmioty, to w rzeczywistości procesy. Jedynym powodem, dla którego upieramy się przy traktowaniu przedmiotów jako czegoś innego jest to, że gdy byśmy zaczęli postrzegać je jako to, czym są, jako wspólne przedsięwzięcia, nie moglibyśmy przypisywać sobie praw własności do nich. Każda wyzwolenicza walka jest więc walką przeciwko tożsamości. Te formy wiedzy, które tylko porządkują i klasyfikują rzeczywistość z dystansu – Holloway nazywa to „wiedzą o” – mogą być odpowiednie dla awangardowej partii, dążącej do przejęcia władzy i jej sprawowania w oparciu o pewien uprzywilejowany, naukowy ogląd, ale ostatecznie mogą służyć wyłącznie do umocnienia struktur panowania. Naprawdę rewolucyjna wiedza byłaby inna. Musiałaby być pragmatyczną formą wiedzy, demaskującą takie pretensje, formą wiedzy mocno osadzona w logice transformacyjnej praktyki.

Wybuchły ostre spory. Leniniści i trockiści skrytykowali książkę jako utopijną za przyjęcie tego, co uważali za naiwną postawę anarchistyczną, oderwana od realiów politycznych. Anarchistów zarazem zainspirowała, jak i zirytowała – zauważali, że Holloway powtarza anarchistyczne idee, nawet nie wspominając o anarchizmie, zachowując się tak, jakby jego poglądy wyrastały w naturalny sposób z poprawnego odczytania marksistowskich tekstów. Inni protestowali przeciwko temu, jak je odczytuje. Zwolennicy spinozjańskiej wersji marksizmu Toniego Negri twierdzili, że książka jest pełna heglowskiego belkotu; inni z kolei mówili, że teza Hollowaya, iż przekonanie o tożsamości przedmiotów ze sobą jest odbiciem kapitalistycznej logiki, wydaje się sugerować, że kapitalizm istnieje od czasu wynalezienia języka, co ostatecznie sprawia, że trudno sobie wyobrazić jakąś alternatywę wobec niego.

W Ameryce Łacińskiej, gdzie bitwa była szczególnie zażarta, dyskusje obracały się w dużej mierze wokół zagadnień strategii rewolucyjnej. Który model jest lepszy: zapatystów z Chiapas, czy rewolucji boliwariańskiej Chaveza w Wenezueli? Czy argentyńscy radykałowie, którzy w grudniu 2001 r. rządy, mogli odmówić przejścia władzy, obalili kolejno cztery następujące po sobie odrzucić całą sferę formalnej polityki i próbować stworzyć swoje własne, autonomiczne instytucje? Czy też pozwolili, żeby szansa na naprawdę rewolucyjne zmiany wyslizgnęła im się z rąk? Dla wielu ludzi działających w ruchu na rzecz globalnej sprawiedliwości w Europie i Ameryce Północnej książka stała się kontrapunktem dla Imperium Michaela Hardta i Toniego Negri obwołanego przez media „biblią ruchu”. Hardt i Negri opierali się na tradycji włoskiego autonomizmu, według której kapitał nie tyle narzuca się pracy, co musi dostosowywać się do nasilenia walki robotniczej, natomiast Holloway twierdził, że ten pogląd to o wiele za mało. W istocie kapitał to praca, a kapitalizm jest systemem, który uniemożliwia nam zrozumienie tego faktu. Kapitalizm to coś, co tworzymy codziennie, a w momencie, kiedy przestaniemy go tworzyć, przestanie istnieć. Trwały niezliczone dyskusje w Internecie; prowadzono seminaria i tworzone grupy dyskusyjne omawiające te dwa poglądy w wielu językach.

Chcemy zwrócić uwagę na to, że debata toczyła się niemal wyłącznie wśród aktywistów. Sam Holloway był nieco zaskoczony tym, że anarchistyczna młodzież zabiera jego książkę w podróże pociągami towarowymi lub na demonstracje. „To bardzo trudna książka” – mó-

wił dziennikarzowi przeprowadzającemu z nim wywiad w 2002 r., dodając, że był „mile zaskoczony” tym, że tak wielu młodych ludzi zainteresowało się nią.² Tymczasem w świecie akademickim jakby nic się nic stało. Książki Hollowaya nie czytano szerzej na zajęciach. W istocie większość marksistowskich intelektualistów nie zauważyła w ogóle jego istnienia. Wzmianka o nim niemal zawsze spotykała się ze zdziwionym spojrzeniem. Jakby cała ta dyskusja toczyła się w innym wymiarze. W pewnym sensie może tak było.

Warto zaznaczyć, że powodem nie było to, iż jest to książka składająca się z porad dla aktywistów. W zasadzie prawie wcale ich tam nie ma. To książka filozoficzna, mówiąca o teorii wiedzy, w której autor przyznaje, że nie ma pojęcia, jak jego teorie przełożyć na praktykę. Z drugiej strony, jako teoria wiedzy, jest śmiała, wyrafinowana i znakomita. Z jakiego więc względu została zignorowana przez świat akademicki? Otóż to, co czyni Hollowaya niezwykłym, to nie fakt, że tworzy teorię, ale fakt, że tworzy teorię mówiącą otwarcie, że tworzenie teorii to za mało. W świecie akademickim teorie działania są dopuszczalne. Teorie twierdzące, że samo pisanie jest działalnością polityczną są dopuszczalne (w istocie bardzo cenione). Teorie, które w gruncie rzeczy wzywają do działalności politycznej poza światem akademickim, są jednak pomijane całkowitym milczeniem.

Osobliwy dramat imperialnej akademii

Problem dotyczy zwłaszcza amerykańskiego środowiska akademickiego, coraz bardziej oderwanego od reszty świata. Być może więc to dobrze, że większość tekstów zawartych w niniejszej książce dotyczy Stanów Zjednoczonych (oraz Kanady i Wielkiej Brytanii). Miejmy nadzieję, że zapoczątkuje ona dyskusję i nowe kierunki w zaangażowanych badaniach, co dzieje się, już od dłuższego czasu, w innych miejscach (szczególnie we Włoszech, Hiszpanii i w Ameryce Południowej).

Imperium zawsze powoduje pewne zaślepienie. W Stanach Zjednoczonych oznacza to m.in. niedostrzeżenie faktu, że nasz system uniwersytecki, chociaż najbardziej rozbudowany na świecie, nie tylko nie tworzy już teorii społecznej, jaką reszta świata jest szczególnie zainteresowana, ale nawet żadnej nie sprowadza. Zapytajcie kogoś zajmującego się naukami społecznymi we Francji, żeby wymienił jakiegoś amerykańskiego teoretyka społecznego, a jedynymi, którzy przyjdą mu na myśl, będą pragmatyści w rodzaju Ervinga Goffmana i Harolda Garfinkela, może również Judith Butler.

W czasach zimnowojennych socjologowie tacy jak Talcott Parsons próbowali co prawda stworzyć coś w rodzaju hegemonicznej, skupionej na USA nauki społecznej system uniwersytecki, chociaż najbardziej rozbudowany na świecie, nie tylko nie tworzy już teorii społecznej, jaką reszta świata jest szczególnie zainteresowana, ale nawet żadnej nie sprowadza. Zapytajcie kogoś zajmującego się naukami społecznymi we Francji, żeby wymienił jakiegoś amerykańskiego teoretyka społecznego, a jedynymi, którzy przyjdą mu na myśl,

² John Ross, John Holloway, A Visit with John Holloway: Change the World Without Taking Power, [w:] Counterpunch”, 2 kwietnia 2005. Dostępne w internecie: www.counterpunch.org.

będą pragmatycy z przełomu wieków albo socjolodzy z lat 70. w rodzaju Ervinga Goffmana i Harolda Garfinkela, może również Judith Butler.

W czasach zimnowojennych socjolodzy tacy jak Talcott Parsons próbowali co prawda stworzyć coś w rodzaju hegemonicznej, skupionej na USA nauki społecznej, opartej głównie na rozwijaniu teorii Maxa Webera jako alternatywy wobec Marksa. Po światowej rewolucji studenckiej z lat 60. zaprzestano tych prób. Stany Zjednoczone zostały zalane teoria francuską; był to prawdziwy potop. Przez ponad dekadę pojawiali się kolejni herosi teorii, jeden za drugim: Lacan, Levi-Strauss, Deleuze, Foucault, Lyotard, Kristeva, Derrida, Cixous, De Certeau itd. Potem strumień wysechl. Francja bynajmniej nie przestała wydawać teoretyków; problem polegał jednak na tym, że amerykańscy intelektualiści (z nielicznymi wyjątkami) nie byli nimi zainteresowani, Zamiast tego przez ostatnie 15-20 lat amerykański świat naukowy czy też ta jego część, która wyobraża sobie, że jest radykalna, krytyczna, wywrotowa – z jakichś powodów wolał wciąż przeżuwać te same francuskie teorie, teksty powstałe w okresie 1968-1983. Jest to z wielu względów śmieszne. Ta grupa ludzi ma taką obsesję na punkcie pewnej mody intelektualnej, że nie zauważa w ogóle, iż są to przeżuwane idee sprzed 30 lat – niczym fani muzyki uważający się za supermodnych, chociaż słuchają wyłącznie klasycznego rocka. Co więcej, ci amerykańscy intelektualiści, uważający siebie samych za najbardziej wywrotowych wobec wszystkich struktur panującej władzy, spędzają większość czasu na ustalaniu i podtrzymywaniu „słusznego” kanonu³. Tymczasem czołowe europejskie trendy intelektualne (np. brytyjski realizm krytyczny, francuska grupa MAUSS, teoria systemów Luhmanna w Niemczech), o których szeroko dyskutuje się powiedzmy w Brazylii, w Stanach Zjednoczonych są niemal nieznanne. Jest to oczywiście tylko fragment obrazu. Amerykański świat akademicki, jak pisze Jack Bratich⁽¹⁾, zawsze był podzielony na część administracyjną i część krytyczną.

Ta pierwsza wytacza ciężkie działa (czasem dosłownie) i formuluje wiele teorii ekonomicznych, racjonalnego wyboru itp. – bezpośrednio zaangażowanych w podtrzymywanie neoliberalnych instytucji, dostarczanie uzasadnień i technik dla różnych aparatów administracyjnych, obsadzania wszystkiego, od NGO-sów po agencje reklamowe. W tym przypadku amerykańskie idee mają rzeczywiście olbrzymi wpływ na resztę świata – nawet jeśli w przeważającej części są narzucane przy pomocy gróźb, łapówek, szantażu, manipulowania długiem międzynarodowym (a ostatnio otwartej agresji zbrojnej)⁴. Natomiast potomkowie krytycznej lewicy często wydają się zupełnie niezainteresowani tymi problemami,

³ W ostatnich latach pojawiło się kilka nowych nazwisk. Niekiedy wydaje się, jakby cały czas dyskutowano o tym, kto jest ostatnio najmodniejszym francuskim teoretykiem: Alain Badiou, Jacques Ranciere itd. Zapewne nie jest zaskakujące, że w tych dyskusjach brak wzmianek o świetnym autorze i aktywiście Michelu Onfrayu, który założył wolny uniwersytet w północnej Francji; ani jednej z jego wielu książek nie przetłumaczono na angielski. [Po polsku wyszła jedna: Michel Onfray Traktat ateologiczny Warszawa 2008 (przyp. tłum.)]

⁴ Prestiżu teorii neoliberalnej nie można przypisywać wyłącznie sile. W pewnych kręgach w Europie została przyjęta entuzjastycznie razem z amerykańskim modelem biznesu. Naszym zdaniem jednakże jest

⁽¹⁾ Chodzi o tekst O mechanicznych intelektualistach, w: Constituent Imagination: Militant Investigations. Collective Theorization” (przyp. tłum.).

wdając się w zawzięte spory dotyczące epistemicznej przemocy, a nie mając zbyt wiele do powiedzenia o przemocy bardziej dosłownej, planowanej i usprawiedliwianej po drugiej stronie dziedzica uniwersytetu.

Być może właśnie tego powinniśmy się spodziewać po upadającym imperium. Albo każdym imperium. Wielkie imperia nie słyną raczej z promowania intelektualnej kreatywności. Bardziej interesują się kwestiami prawnymi i administracyjnymi. Amerykańskie uczelnie zajmują się szkoleniem personelu dla różnych globalnych instytucji (rządowych, NGO-sów, korporacji), a także reprodukcją tego, co prawicowi populiści nazywają „liberalnymi elitami” – coraz bardziej zamkniętej i zainteresowanej sobą kasty, która dominuje w tym, co uchodzi za kulturę amerykańską. Jeśli udało jej się znaleźć formułę intelektualną, która skutecznie to usprawiedliwia i ułatwia, to po co mieliby zmieniać taki stan rzeczy?

A może w ogóle jest coś nie tak z uniwersytetami?

Można by również zapytać, czemu zakładamy, że twórcze i trafne idee miałyby rodzić się przede wszystkim na uniwersytetach. Współczesny system uniwersytecki istnieje tylko kilkaset lat i przez większą część tego okresu uniwersytety nie były miejscami, które by sprzyjały innowacjom lub podważaniu odziedziczonej wiedzy. Były głównie miejscami, gdzie gromadzono i opracowywano odziedziczoną wiedzę oraz uczono studentów podporządkowywania się władzy. Staromodny stereotyp profesora jako siwobrodego pedanta, trzęsącego się nad pewną zawilą interpretacją łacińskiej epody, nieświadomego lub niezainteresowanego światem dookoła, nie był tak daleki od prawdy. Uniwersytety były w dużej mierze zdominowane przez ludzi będących profesorami, ale w żadnym razie nie intelektualistami.

Nie zmieniło się to aż tak bardzo, jak chcielibyśmy sądzić. Uczelnia nie ma sprzyjać kreatywności ani zachęcać studentów do rozwijania nowych idei. Miażdży ich, rozwija poczucie niepewności i lęku jako sposobu życia, a w końcu pozbawia radości z nauki i myślenia, która skłania większość z nich do poświęcenia się nauce. Zamiast tego uczy służalczości, konkurencyjności i autopromocji, co określa się mianem „profesjonalizacji”⁵. Uczelnia ma wydawać funkcjonariuszy akademickich, którzy, kiedy już mają etat mogą mówić w końcu to, co chcą, niemal zawsze nie mają nic zbyt ciekawego czy sensownego do powiedzenia. Oczywiście zawsze znajdą się takie osoby, które nie dają się złamać. Większości z nich się pozbywa lub spycha na margines; wybranej mniejszości nadaje się status gwiazd i traktuje niczym charyzmatycznych bohaterów, tak wyjątkowych, że samo ich istnienie służy do przypominania zwykłym śmiertelnikom o ich niedoskonałości. Wprowadzanie dorywczej pracy akademickiej pogorszyło jeszcze sytuację.

Z tej perspektywy to, co zaszło w latach 60., było raczej niezwykle – na krótko zmieniło się cały ten model. Na uniwersytetach miało toczyć się życie intelektualne; życie intelektualne, które miało być kreatywne i radykalne politycznie. Teraz już tak nie jest. Jedyni ludzie na amerykańskich uczelniach, którzy mają jakieś naprawdę nowatorskie pomysły z

to w pewnym stopniu odzwierciedlenie prestiżu imperium. Gdyby Stany Zjednoczone nie posiadały takiej instytucjonalnej dominacji, trudno sobie wyobrazić coś podobnego.

⁵ Zob, zwłaszcza Turning Pro: The Universities and Professionalization, [w:] Social Text 79”, 1.22, nr 2, red. Randy Martin.

dziedziny społecznej czy kulturalnej, zajmują się postkolonializmem – to uchodźcy i intelektualiści z globalnego Południa, grupa, która prawdopodobnie opuści imperialne uniwersytety, kiedy amerykańska potęga zacznie słabnąć. Właściwie to już się dzieje. Na przykład największe wydziały amerykanistyki istnieją obecnie na uniwersytetach indyjskich i chińskich. Jest to jednak odrębny temat. Istotne jest to, że intelektualna kreatywność nigdy nie panowała na uniwersytetach. Jeśli czasem tak bywa, to nie dlatego, że to środowisko temu sprzyja, ale tylko dlatego, że kiedy zapłaci się wystarczającej ilości ludzi za siedzenie i myślenie, zawsze pojawią się jakieś nowe idee. To prowadzi do interesującego pytania: jak właściwie rodzą się nowe idee, a zwłaszcza idee społeczne?

Jesteśmy anarchistami, toteż pierwsze co przychodzi nam do głowy, to oczywiście: rodzą się w łonie ruchów społecznych albo dzięki wyzwoleniu kreatywności społecznej w momentach rewolucyjnych. Jak stwierdził Robin D.G. Kelley: „Rewolucyjne marzenia wyrastają z zaangażowania politycznego ruchu społeczne są inkubatorami nowej wiedzy”⁶. Bez wątplenia miał w pewnym stopniu rację. Popatrzmy na przyływ kreatywności, jaki nastąpił po rewolucjach rosyjskich – nie tylko w sztuce, ale przede wszystkim w teorii społecznej – psychologiczne teorie Lwa Wygockiego i Aleksandra Łurii, dialogizm kółka Bachtina, czy nawet folklorizm Władimira Proppa albo lingwistyka strukturalna szkoły praskiej.⁷ Wrażenie jest jeszcze większe, kiedy uprzytomnimy sobie, jak krótki był okres, kiedy ta kreatywność była możliwa, zanim innowatorzy nie zaczęli być mordowani, zsyłani do łagrów, zanim nie zginęli w wojnach światowych albo po prostu zostali zmuszeni do milczenia. Wydaje się jednak, że sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Nowe idee, zwłaszcza jeśli chodzi o teorię społeczną, są skłonne rodzić się raczej z zawiedzionych rewolucyjnych nadziei, niż z ich spełnienia.⁸

Robert Nisbet zauważył 50 lat temu, że socjologia powstała na gruzach rewolucji francuskiej. Niemal wszystkie jej pierwotne tematy – wspólnota, władza, status, sacrum – zostały pierwotnie wypunktowane przez reakcyjnych krytyków rewolucji, takich jak Louis Gabriel de Bonald, Edmund Burke czy Joseph de Maistre, którzy twierdzili, że są to realia społeczne potraktowane przez oświeceniowych myślicieli jak wszystkie inne kiepskie pomysły, które po prostu należy zignorować. W rezultacie, ich zdaniem, kiedy rewolucjoniści zainspirowani oświeceniowymi ideami próbowali wprowadzić swoje idee w życie, skutki były z konieczności katastrofalne. Te problemy zostały potem podjęte przez autorów takich jak Saint-Simon i Comte, aż w końcu zmieniły się w naukę społeczną.

Analogicznie Marks napisał *Kapitał* po porażce rewolucji 1848 r. głównie po to, aby zrozumieć, co sprawia, że kapitalizm jest tak trwały. Cała historia zachodniego marksizmu, od György’ego Lukácsa, po Antonio Gramsciego i szkołę frankfurcką, jest szeregiem prób wyjaśnienia, dlaczego proletariatus w najbardziej rozwiniętych przemysłowo krajach nie po-

⁶ Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press 2002.

⁷ I to w kraju, który przed rewolucją nie wydał żadnej teorii społecznej, natomiast całe mnóstwo wielkich powieści.

⁸ Wydaje się, że pojawiają się też na obrzeżach świata akademickiego albo w momentach, gdy zawodowi intelektualiści wchodzą w dialog z kimś innym – artystami, robotnikami, aktywistami itp.

wstał z bronią w rękę. Cokolwiek by nie sądzić o tej tradycji, tylko najbardziej twardogłowy stalinista przeczyłby temu, że była wyjątkowo kreatywna.

Mamy tutaj do czynienia z charakterystyczną zamianą ról. Uniwersytety powstały jako miejsca krzewienia sztuk: wciąż przedstawiają się tak w folderach reklamowych. Niemniej jednak przez ostatnie 200 lat koncentrowały się coraz bardziej na ekonomii i administracji. Natomiast w przypadku momentów rewolucyjnych działało się odwrotnie. Organizacje robotnicze zmagające się z początku z bieżącymi problemami ekonomicznym, w miarę jak robotnicy okazywali się działać najwyraźniej wbrew swoim własnym interesom ekonomicznym, musiały zmierzyć się z naturą symboli i znaczeń – nawet kiedy teoretycy nadal twierdzili, że są materialistami. Można się o tym przekonać czytając *Kapitał*, książkę, która zaczyna się nie od analizy materialnej infraskuktury, ale od obszernej i świetnej symbolicznej analizy wartości pieniężnej. W zachodnim marksizmie szybko zapanowała analiza kulturowa. Kraje państwowego socjalizmu również miały obsesję na punkcie zagadnień kulturowych, ale wyraźnie postępowały w tej dziedzinie w złej wierze. W ideologicznych deklaracjach niezmiennie twierdzono, że stoi się twardo po stronie ekonomicznego determinizmu i upierano się, że sfera idei jest tylko odbiciem sił materialnych. Potem zamykano wszystkich, którzy z tym się nie zgadzali, czy też, jeśli już o to chodzi, wszystkich, którzy tworzyli sztukę niespotykającą się z aprobatą rządzących. Jak zauważało wielu ludzi, tkwi w tym pewna sprzeczność. Gdyby rzeczywiście sztuka i idee były drugorzędne, te działania byłyby kompletnie bezsensowne. Mobilizując tak ogromne siły do stłumienia choćby szeptu protestu, zachowywano się tak, jakby do idei przywiązywano olbrzymią wagę. Zatem można powiedzieć, że w połowie XX w. większość nurtów marksizmu w ten czy inny sposób nie tylko wierzyła, że istnieje sfera idei odrębna od praktyki (co już jest naszym zdaniem wątpliwe), ale że idee mają ogromną siłę polityczną. Tymczasem kapitaliści, nawet jeśli często wyznawali jakiś rodzaj filozoficznego idealizmu, zachowywali się tak, jakby naprawdę wierzyli w materialistyczny determinizm. Nie spędzali bezsennych nocy, dumając o sztuce i filozofii, ale poświęcali swoją energię na utrzymanie kontroli nad środkami produkcji, zakładając, że jeśli ją zachowają, wszystko inne jakoś się ułoży.

Wszystko to pomaga zrozumieć, dlaczego tak duża część dzisiejszej teorii radykalnej – łącznie z większością koncepcji przedstawianych w niniejszej książce – ma swoje korzenie we Francji i Włoszech. W tych krajach, właśnie w połowie stulecia, wytworzyła się dziwna sytuacja zawieszenia, gdzie permanentnie tłumiona rewolucja rodziła niekończący się strumień teoretycznych nowości.

Żądając niemożliwego (czemu Francja?)

Stwierdzenie, że na konferencji w Jaltie, dotyczącej podziału powojennej Europy, Churchill i Roosevelt „sprzedali” Europę Wschodnią Stalinowi, rezygnując ze wszystkich terenów zajętych przez Armię Czerwoną, jest dzisiaj banałem. Oczywiście tak było, ale zwykle umyka przy tym to, że w zamian Sowietom polecieli komunistycznemu ruchowi oporu, który miał przejąć władzę we Francji i Włoszech, żeby wstrzymał się z tym, a także nie udzie-

lili większego wsparcia komunistycznej partyzantce, która miała przejąć władzę w Grecji, pomimo tego, iż mocarstwa zachodnie pośpieszyły z pomocą dla faszystowskich pułkowników, którzy w końcu wygrali. Gdyby los krajów Europy pozostawiono grze wewnętrznych sił, powojenny podział mógłby wyglądać zupełnie inaczej. Nie byłoby prawdopodobnie podziału Wschód-Zachód, ale podział Północ-Południe. Kraje śródziemnomorskie (z wyjątkiem Hiszpanii i Portugalii, gdzie już istniały reżimy faszystowskie) byłyby socjalistyczne, a kraje północne, poczynając od Anglii i Niemiec, po Polskę i Litwę, byłyby sojusznikami mocarstw kapitalistycznych (być może z wyjątkiem Skandynawii). Jak wyglądałyby te południowoeuropejskie kraje – np. coś na kształt Jugosławii albo jakiś rodzaj parlamentarnego socjalizmu – nigdy się nie dowiemy. To się nie zdarzyło.

We Francji odpowiedni moment trwał krótko. Władze Stanów Zjednoczonych zaczęły udzielać wsparcia (także finansowego) prawicowym, nacjonalistycznym rządów, które prędko przejęły większość głównych punktów lewicowego programu, nacjonalizując banki i wprowadzając powszechną opiekę zdrowotną. Nastąpiło 20 lat prosperity. System uniwersytecki szybko się rozwijał. Komunistyczna Partia Francji (PCF) zdobyła szybko głosy robotników przemysłowych i kontrolę nad związkową biurokracją, ale bez szerszego poparcia wyborców. Z czasem funkcjonariusze partii *de facto* zaakceptowali swój status w ramach ogólnej struktury władzy. Jednocześnie ich oficjalna ideologia była mocno prosowiecka. Intelktualiści popierający partię byli zmuszeni przynajmniej werbalnie poprzeć skrajnie ortodoksyjną, ciasną wersję marksizmu. Alternatywami były przyłączenie się do hulaśliwych trockistowskich sekt, zerwanie głębszych związków z masowymi ruchami społecznymi, albo całkowite zerwanie z polityką. Nawet Foucault wstąpił do PCF. Większość pozostała na lewicy i próbowała zawrzeć jakiś kompromis. Istniały mocne pobudki do kontynuowania działalności politycznej, ponieważ we Francji (jak w Europie Wschodniej) idee były brane serio, ale (w odróżnieniu od Europy Wschodniej) państwo udzielało intelektualistom hojnych subwencji i nie strzelało do nich. Znaleźli się w sytuacji, w której mogli mówić co chcieli, w której spora część społeczeństwa była zainteresowana tym, co mówią, ale gdzie główną rzeczą, jaką mieli do powiedzenia, było to, że rewolucyjnej zmiany nie zachodzą.

O tym, co wydarzyło się później, mówiono wielokrotnie i nie musimy tutaj zagłębiać się w szczegóły. Nie musimy drobiazgowo opowiadać o kolejnych trendach intelektualnych (egzystencjalizm, strukturalizm, poststrukturalizm...), intelektualnych gwiazdach (Sartre, Levi-Strauss, Foucault...), czy nawet wydarzeniach maja 1968 r., kiedy to rewolta na kampusach doprowadziła do serii dzikich strajków solidarnościowych w fabrykach, które sparaliżowały cały kraj i przez chwilę wydawało się, że to początek prawdziwej rewolucji społecznej. Jak wiemy, tak się nie stało. Została ona zdradzona przez samą PCF, której związki przyłączyły się do rządu, robiąc wszystko, co w ich mocy, żeby robotnicy wrócili do pracy, a całe społeczeństwo z powrotem znalazło się pod kontrolą aparatu administracyjnego. Przy okazji rozwiały się wielkie iluzje, że partia może kiedykolwiek być siłą rewolucyjną, toteż jej legitymizacja, o ile jakaś pozostała, może pochodzić tylko od intelektualistów. Po nieudanej rewolcie nadeszła wielka fala nowatorskich tekstów teoretycznych, trwająca ponad

dekade. To właśnie te teksty stały się kanonem amerykańskiej teorii społecznej i kulturowej.

Tutaj możemy coś dodać do konwencjonalnych ocen. To, co nazywa się we Francji *la pensée soixante-huit*, „myśl 1968 r.”, a w Ameryce *French theory*, (teoria francuska), składa się, jak zauważali autorzy tacy jak Peter Starr, głównie z prób wyjaśnienia, dlaczego rewolta poniosła klęskę oraz dlaczego rewolucja w tradycyjnym sensie tego słowa nie jest już możliwa. Ewentualnie, dlaczego nigdy nie była możliwa. Ewentualnie, dlaczego buntownicy wcale nie ponieśli klęski, ponieważ byli wcieleniem nie komunizmu, ale konsumpcjonizmu, indywidualizmu, rewolucji seksualnej albo jeszcze czegoś innego. Interpretacji jest cała masa. I znowu – nie ma sensu wyliczać ich wszystkich. Sporo osób nie dostrzega jednak, że nie są one wcale nowe. W większości opierają się na tych samych wątkach i koncepcjach, za którymi opowiadała się ulica w czasie powstania: odrzucenie biurokracji, wyzwolenie pragnień i wyobraźni oraz demaskowanie struktur panowania kryjących się we wszystkich sferach życia codziennego. Jednak są one bardziej pesymistyczne i bardziej indywidualistyczne. Pod tym względem określenie „myśl 1968 r.” nie jest tak całkiem zwodnicze. Daniel Cohn-Bendit twierdził później, że on i inni rzecznicy buntowników niczego tak naprawdę nie wymyślili; po prostu powtarzali hasła i argumenty znalezione w tekstach Międzynarodówki Sytuacjonistycznej, grupy Socialisme ou Barbarie oraz w anarchistycznym czasopiśmie *Rouge et Noir*”. Właśnie tutaj rok '68 to głęboki podział intelektualny. Jeśli pójdzie się do anarchistycznej księgarni albo *infoshopu* w prawie każdym kraju na świecie, prawdopodobnie wciąż będzie można tam znaleźć książki sytuacjonistów i o sytuacjonistach (zwłaszcza Guya Deborda i Raoula Vaneigema) oraz autorów związanych z Socialisme ou Barbarie (z pewnością Corneliusa Castoriadis, czasem nawet Claude'a Leforta), obok innych autorów z tej tradycji i anarchistycznych czasopism różnego rodzaju. Z drugiej strony, uderzająca będzie nieobecność najsłynniejszych poststrukturalistów, takich jak Michel Foucault albo Gilles Deleuze i Félix Guattari.

Ich nieobecność można częściowo tłumaczyć dostępnością ich książek w innych miejscach. Księgarnie uniwersyteckie są ich pełne, natomiast rzadko mają autorów, jakich można znaleźć w anarchistycznych księgarniach. Nasuwa się wniosek, że odbiorcy teorii francuskiej podzielili się na dwie grupy. Aktywiści nadal czytają prace bezpośrednio poprzedzające maj 1968 r., te, które antycypowały rewolucję. Rozwijają również zawarte w nich treści. W świecie akademickim czyta się nadal i rozwija prace wydane krótko potem. W rezultacie istnieją dwa różne nurty literatury. Aktywiści czasem czerpią z literatury akademickiej, ale nigdy odwrotnie.

Weźmy pewien przykład. Jednym z pierwszych marksistowskich akademickich intelektualistów zainteresowanych wyzwoleniem zwykłego życia od struktur alienacji (codziennego dojazdu do pracy, konsumpcjonizmu, czasu martwego) był Henri Lefebvre, socjolog, którego książka *Critique de la vie quotidienne* (Krytyka życia codziennego) wyszła w 1947 r. Został wykluczony z PCF. W 1957 r. jego asystent, Jean Baudrillard namówił Deborda i Vaneigema (udzielających się wówczas czasem jako artyści, czasem jako publicyści, a czasem jako agitatorzy) do uczestniczenia w kursie Lefebvre'a na uniwersytecie w Nanterre na temat codziennego życia. Idee, jakie przedstawiał na tych wykładach, miały ol-

brzymi wpływ na manifesty Międzynarodówki Sytuacjonistycznej, które zaczęły ukazywać się na początku lat 60., kiedy cała czwórka się zaprzyjaźniła. Były w końcu rozłamy (jak to zwykle z sytuacjonistami), ale rozprawa Baudrillarda *Le système des objets* (System przedmiotów, 1968) zawiera te same wątki co Społeczeństwo spektaklu Deborda i Rewolucja życia codziennego Vaneigema. Debord i Vaneigem skoncentrowali się na czymś, co nazwali „spektaklem”, uznając bierność konsumentów siedzących przed telewizorem za najbardziej konkretną i wyraźną postać stosunków wytwarzanych przez system towarowy, który czyni nas wszystkich widzami własnego życia. Spektakl tłumi i niszczy poczucie życia jako sztuki, przygody czy wspólnoty (żywych „totalności” w ich języku) oraz wciąga w system, sprzedając nam martwe obrazy wszystkiego, co utraciliśmy.

Baudrillard przy pomocy semiotyki pokazywał totalną, wszechogarniającą logikę konsumpcjonizmu, tymczasem Debord starał się zarysować mechanizmy „spektakularnego kapitalizmu” oraz to, jak można z nim walczyć przy pomocy artystycznej subwersji i insurrekcyjnego samorządu. Książki Vaneigema, pisane stylem łączącym wzniosłe teorie, chwytliwe hasła oraz ironie, były zaadresowane do młodych ludzi; opisywały charakter życia codziennego w kapitalizmie, jak również insurrekcyjne alternatywy wobec niego.

Po 1968 r. Baudrillard odszedł od marksizmu uznając, że jego logika to tylko odbicie kapitalizmu. Jest dzisiaj uważany za jednego z największych zwolenników postmodernizmu – chociaż raczej nietypowego, ponieważ nigdy nie porzucił idei, że kapitalizm to potężny totalizujący system, czyniący konsumentów biernymi i bezradnymi, natomiast uważał, że nie da się w żaden sensowny sposób z tym walczyć. Opór, jak twierdził, nie jest możliwy. Najlepszy jest „ironiczny dystans”. Debord pozwolił na rozpad Międzynarodówki Sytuacjonistycznej i próbował zapisać się na śmierć, w końcu popełniając samobójstwo. Vaneigem nie porzucił pisania (w późniejszym czasie zajmował się średniowiecznymi herezjami) i do dzisiaj publikuje radykalne teksty.

Ciekawa jest recepcja tych trzech teoretyków w świecie akademickim. W wyszukiwarce Jstor (jstor.org), gdzie można przeszukiwać główne angielskojęzyczne czasopisma akademickie, sprawdziliśmy liczbę artykułów naukowych z różnych dziedzin, w których pojawiają się ich nazwiska. Rezultaty były zadziwiające.

Wyniki mówią same za siebie.⁹ Baudrillard jest uważany za klasyka i regularnie cytowany we wszystkich dziedzinach, nawet jeśli ktoś cytuje go tylko po to, żeby się z nim nie zgodzić. Debord jest uważany za pomniejszą postać w dziedzinie sztuki czy literatury i niemal nieznaną poza nimi, Vaneigem mógłby się równie dobrze nie urodzić.

⁹ We wszystkich dyscyplinach schemat jest ten sam. Baudrillard jest zawsze najczęściej cytowany, Debord o wiele rzadziej, a Vaneigem wcale. Co prawda Vaneigem pojawia się w sztuce i historii sztuki, ale okazuje się, że wszystkie siedem artykułów pochodzi z numeru specjalnego czasopisma „October” poświęconego sytuacjonizmowi. Podobnie jest z Debordem i historią – dlatego, że trudno mówić o wydarzeniach maja 1968 r. we Francji nie wspominając o wpływie sytuacjonistów na samych zrewoltowanych studentów, a nie dlatego, że historycy wykorzystują ich idee. Nawet tutaj Baudrillard, który nie brał w tych wydarzeniach żadnej większej roli, jest cytowany trzy razy częściej niż Vaneigem i Debord razem wzięci, a Vaneigem, którego książka była o niebo ważniejsza, jest pomijany milczeniem. Nie licząc tych odniesień do historii, sytuacjoniści są zasadniczo uznawani za artystów, a nie myślicieli społecznych. Poza sztuką i literaturą Debord jest cytowany tylko parę razy, a Vaneigem wcale.

Jest to interesujące z wielu powodów. Jeśli na przykład zapytamy o sytuacjonistów kogoś z wydziału kulturoznawstwa, to można spodziewać się machnięcia ręką. Zwyczajowa odpowiedź to potraktowanie ich (razem ze szkołą frankfurcką) jako naiwnych marksistów z lat 50. czy 60., sądzących, że kapitalizm to wszechpotężny system produkcji, a konsumenci to nieszczęsne ofiary, karmione sfabrykowanymi fantazjami. Można usłyszeć, że studenci kulturoznawstwa zdali sobie sprawę, iż to stanowisko to clitaryzm i purytanizm. W ogóle zwykli ludzie widzą sens swojego życia w dobrach konsumpcyjnych, robiąc to jednak na swój własny kreatywny i wywrotowy sposób, a nie jako bierne ofiary speców od marketingu. Innymi słowy, robotnicy nie potrzebują żadnych francuskich autorów broszur rodem z bohemy, którzy wzywają ich do obalenia systemu oni to już robią sami. Tego rodzaju teksty są obraźliwe dla ludzi, w których imieniu miałyby przemawiać. Nie zasługują na to, żeby traktować je poważnie.

Z tego właśnie względu sądzimy, że sprawa Baudrillarda jest tak znamienne. Jeśli Debord i Vaneigem są elitarystyczni, to Baudrillard jest elitarystyczny tysiąc razy bardziej. Debord i Vaneigem przynajmniej sądzili, że można walczyć ze spektaklem. Baudrillard już nie. Dla niego jesteśmy wyłącznie nieszczęsnymi ofiarami i nic nie da się zrobić z tym faktem, z wyjątkiem być może podziwiania tego, jak jesteśmy mądrzy (w odróżnieniu od naiwnych durniów, upicrających się przy tym, że można coś zmienić), skoro to w ogóle zauważyliśmy. I to właśnie Baudrillard jest akademicką gwiazdą. Jeśli kulturoznawcy mają racje, odrzucając sytuacjonistów jako elitarystów pogardzających prawdziwym życiem ludzi spoza świata akademickiego, to można zapytać, czemu ludzie spoza świata akademickiego wciąż kupują ich książki? Jak to jest, że osoby spoza świata akademickiego to jedyni ludzie, którzy ciągle kupują ich książki? Nie chodzi tylko o infoshopy. Sytuacjonistyczne idee, hasła i sposoby analizy w okresie od końca lat 70. tak mocno wrosły w punk rocka, że słuchając niektórych rodzajów kontrkulturowej muzyki, niemal na pewno natrafi się w pewnym momencie na jakieś chwytliwe hasło z Vaneigema. Sytuacjonistom udało stać się częścią kultury popularnej, podczas gdy kulturoznawstwo nie wyrwało się poza świat akademicki. Taka produkcja kulturalna na zasadach *Do It Yourself* jest opisywana przez Bena Holtzmana, Craiga Hughesa i Kevina Van Metera w niniejszej książce – jako forma kształtowania postkapitalistycznych stosunków społecznych już teraz.

Wniosek jest oczywisty – elitaryzm Baudrillarda czyni go strawnym dla świata akademickiego, ponieważ jest to taki elitaryzm, który przekonuje czytelników do bierności. Można twierdzić, że zmiana świata poprzez działalność polityczną nie jest konieczna. Można twierdzić, że nie jest możliwa. To, czego nie wolno robić – a przynajmniej co jest uważane za mało interesujące i nudne – to pisanie książek, których nie da się czytać inaczej, niż jako wezwań do działania. Deborda można czytać tylko jako teoretyka, choć wymaga to sporej dozy ślepoty. Natomiast w przypadku Vaneigema jest to niemal niemożliwe. Dlatego dla świata akademickiego Debord to pomniejsza postać, a Vaneigem nie istnieje.

Nie piszemy tego po to, żeby udowodniać, iż któraś z tych tradycji jest lepsza, a tym bardziej, że któraś z nich powinna zniknąć. Prawie wszyscy autorzy tekstów z niniejszej książki czerpią z obu. Chcemy natomiast podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, obie te tra-

dycje są tak samo uprawnione intelektualnie. Uniwersytety nie mają monopolu na teorię. Po drugie, te idee mogą być rozumiane tylko w szerszym kontekście społecznym. Sytuacjoniści byli autorami być może najbardziej bezkompromisowej krytyki alienacji życia w kapitalizmie. Jako członkowie grupy artystycznej, która zwracała się coraz bardziej ku działalności politycznej, wyrażali tę intuicję, która zawsze istniała na lewicy rewolucyjnej – doświadczenie niewyalienowanej twórczości artystycznej można w pewien sposób połączyć z tradycją akcji bezpośredniej, aby wskazać drogę wyjścia. To właśnie tę tradycję śledzi Gavin Grindon – od surrealistów i Kolegium Socjologicznego po działania przeciwko G8, które w 2005 r. miały miejsce w Szkocji. Z kolei Castoriadis to wielki filozof rewolucyjnej wyobraźni, mocy tworzenia pozornie z niczego, która zdaje się wypływać w momentach przesilenia i przewrotów, rozwiniętej w teorię rewolucyjnej „autonomii” – w sensie dosłownym możliwości ustanawiania własnych zasad przez społeczność.

Reakcja po 1968 r. podważyła szereg kluczowych określeń – podmiot (subiektywność), totalność, dialektykę, alienację czy nawet władzę (w sensie tradycyjnym) – i usunęła je z pola widzenia. Był to element czystki skierowanej przeciwko kategoriom marksizmu. Rozczarowanie Marksem samo w sobie nie jest zaskakujące, jeśli weźmie się pod uwagę wcześniejszą dominację PCF oraz niemal powszechną odrazę spowodowaną jej rolą w wydarzeniach maja 1968 r. Niemniej tutaj również można dostrzec pewną radykalizację tendencji istniejących w myśli marksistowskiej na długo przed 1968 r. Było to głównie odrzucenie Hegla i heglowskiej koncepcji podmiotu. O ile położenie akcentu na struktury panowania w życiu codziennym było dziełem działaczy, to chęć pozbycia się wszystkiego, co trąciło dialektyką, jest związana z nazwiskiem Louisa Althussera, filozofa, który w latach 50. został czołowym zwolennikiem PCF w świecie akademickim. Althusser jest znany ze swojego twierdzenia o cięciu epistemologicznym w *Kapitale*, miejscu, w którym Marks miał porzucić swoje wcześniejsze zainteresowanie problematyką alienacji na rzecz naukowego badania społeczeństwa. Często mówił o marksizmie, który byłby oparty nie na Heglu, ale na Spinozie: twierdził również, że koncepcja, zgodnie z którą myślimy o sobie jako o podmiotach posiadających wolną wolę i wolny wybór jest złudzeniem powodowanym przez szersze struktury panowania. Był także mentorem niejakiego Michela Foucault. Można powiedzieć, że poststrukturalizm to w gruncie rzeczy Althusser minus Marks.

W swojej pierwszej książce *L'Anti-Odipe (Anty-Edyp, 1972)* Deleuze i Guattari wciąż co prawda piszą w klasycznym stylu, próbując ratować Marksa przed jego dzisiejszymi interpretatorami, ale Marks szybko zniknął. Podobnie Michel Foucault, który zwykł się chwalić tym, że był poza krajem w czasie wydarzeń maja 1968 r., szybko wyparł się związków z maoizmem, opierając swoją karierę na odrzucaniu kolejnych tradycyjnych marksistowskich tematów i założeń. Wszelkiego rodzaju ortodoksi prześcigali się nawzajem w odchodzeniu od pewnych aspektów wcześniejszej ortodoksji. Być może najjaskrawszy przypadek to Françoise Lyotard, wcześniej znany z przewodzenia rozłamowej frakcji, jaka odebrała się od grupy Socialisme ou Barbarie w proteście przeciwko odrzuceniu stanowiska, że tylko przemysłowy proletariat może doprowadzić do rewolucji (nowa grupa nazwała się Communisme ou Barbarie). W 1978 r. Lyotard ogłosił, że zaczęła się nowa epoka, którą nazwał „postmodernizmem”, cechująca się dystansem wobec wszelkich metanarracji (za-

pewne oprócz jego własnej). Na przykład marksizm, podobnie jak nacjonalizm, to relikwiny poprzedniej epoki. Ironia polega na tym, że ogłosił to w „raporcie na temat stanu wiedzy” przygotowanym dla rządu Quebecu.

We wszystkich tych przypadkach akcent przesunął się z fabryki i kapitału na problemy dotyczące tego, jak podmioty są tworzone w niezliczonych dyskursach, a także form władzy lub produkcji poza tymi sferami, o których myśli się zwykle mówiąc o ekonomii: rodzinie, klinikach, szpitalach psychiatrycznych, cielesności, więzieniach, tekstach literackich. Tych sfer nie uważano za odbicie lub element logiki kapitału, ale raczej niestabilny grunt złożony z popękanych płaszczyzn władzy, bez centrum czy węzła koordynacyjnego. Czasem uznawano, że jest tak z każdą władzą, a czasem, że to cecha nowej epoki historycznej, która nastąpiła po 1968 r. Tak czy inaczej, w ten sposób zniknęła kwestia alienacji, ponieważ stan naturalny, od którego można być wyobcowanym albo nigdy nie istniał, albo już nie istnieje. Jesteśmy tylko wytworem nieskończonego szeregu dyskursów.

Poststrukturalizm dodał do nauk humanistycznych bardzo bogatą terminologię: systemy technik dyscyplinarnych, dyskursy i efekt prawdy, formowanie podmiotu i klęcza, maszyny wojenne, maszyny pożądające, panoptyzm, terytorializacja i deterytorializacja, biopolityka, nomadologia, simulakra, rządomyślność itd. To wszystko zdominowało teorię krytyczną w amerykańskim świecie akademickim, a do pewnego stopnia również gdzie indziej, często stanowiąc uzasadnienie wycofania się z działalności politycznej, niemniej jednak aktywiści nie uznali tego za zupełnie bezużyteczne. Jak już mówiliśmy, to raczej aktywiści czerpią z nurtu akademickiego, a nie odwrotnie.

Chcemy wszystkiego – włoskie laboratorium

Teoria francuska z lat 60. i 70, była przez lata głównym tematem dla środowisk akademickich na świecie, natomiast zainteresowanie włoską radykalną teorią z tego okresu jest nowsze. Patrząc historycznie, sytuacja we Włoszech przypominała pod wieloma względami Francję. Także tutaj partia komunistyczna odgrywała czołową rolę w ruchu oporu podczas II wojny światowej i miała przejąć władzę po jej zakończeniu, kiedy wydawała się jedyną dużą siłą polityczną niemającą związków z faszyzmem. Stalin kazał Włoskiej Partii Komunistycznej (PCI) wstrzymać się; stała się w końcu lojalną opozycją w ramach ustroju socjaldemokratycznego, zdominowanego przez partie prawicowe. Włochy były wyjątkowe z dwóch powodów. Po pierwsze, włoska partia była partią Antonio Gramsciego. Po wojnie toczyła klasyczną wojnę pozycyjną, o jakiej pisał, zawiązując strategiczne sojusze i budując hegemonię kulturową opartą na idei autonomii polityki. Być może dlatego była większa od partii francuskiej nawet u szczytu jej rozwoju. Czasem była bardzo bliska zostania główną partią polityczną, chociaż chadecji, wspieranej przez Stany Zjednoczone, zawsze udawało się kontrolować rząd. Podobnie jak we Francji, zdominowała związkową biurokrację, ale także w coraz mniejszym stopniu zajmowała się problemami zwykłych robotników fabrycznych, ustawicznie poświęcając je na rzecz szerszych imperatywów politycznych. Rezultatem była druga różnica, spowodowana również przez strukturę włoskiego świata

akademickiego: rok 1968 miał inne skutki. Zamiast wybuchu, po którym nastąpiło załamanie, w pewnym sensie zinstytucjonalizowano sojusz pomiędzy studentami i robotnikami. Aktywiści, teoretycy i robotnicy rozmawiali przynajmniej ze sobą. Rezultatem był szereg intensywnych, zazębiających się cykli walk, trwający ponad 10 lat. Część struktur, które wówczas powstały zwłaszcza skłoty i centra społeczne – istnieją do dzisiaj.

Często mówi się, że we Włoszech rok 1968 był dwa razy – najpierw w 1968, a drugi raz w 1977 r. Byłoby lepiej powiedzieć, że raczej nigdy całkiem się nie skończył, nawet kiedy brutalne państwowe represje po okupacjach i buntach z 1977 r. zniszczyły większą część infrastruktury organizacyjnej, a tysiące aktywistów i setki intelektualistów znalazło się w więzieniu lub musiało emigrować.¹⁰ Warto tutaj przypomnieć twierdzenie Immanuela Wallersteina, że prawdziwe momenty rewolucyjne, nawet jeśli wydają się mieć miejsce tylko w jednym kraju, zawsze mają światowy zasięg. Rewolucja francuska 1789 r. lub rewolucja rosyjska 1917 r. mogły mieć długotrwałe skutki w Danii czy Meksyku. Rewolucje z 1848 i 1968 r. nie przejęły aparatu państwowego, ale spowodowały na całym świecie wstrząsy, które były prawdziwymi przełomami w historii. Po nich nic nie było już takie jak przedtem. W przypadku rewolucji 1968 r. było to, według Wallersteina, odrzucenie państwa i państwowej biurokracji jako instrumentów woli społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że we Włoszech, gdzie nastąpiła wspomniana instytucjonalizacja, „operaismo”⁽²⁾ przeszło w „autonomizm”.

Teorie powstałe w wyniku tej nieudanej (choć nie do końca) transformacji także były inne niż we Francji. Podczas, gdy we Francji odchodzono stopniowo od marksizmu, we Włoszech nastąpił „powrót do Marksa”, odrzucenie teorii hegemonii kulturowej Gramsciego¹¹ i próba ponownego odczytania tekstów Marksa – Kapitału i Zarysu krytyki ekonomii politycznej – w świetle obecnej sytuacji. Koncepcje, które wyrosły na tym gruncie – skład klasowy, fabryka społeczna, exodus rewolucyjny, praca niematerialna, powszechny intelekt, moc konstytutywna, forma państwowa, realne podporządkowanie pracy kapitalowi, cyrkulacja walk itd. – trwale wzbogaciły tradycję rewolucyjną. Jest to język i aparat pojęciowy równie złożony i ambitny, co poststrukturalistyczny. Opisywanie go tutaj nie miałoby sensu, ale sądzimy, że warto podkreślić dwie sprawy, w przypadku których autonomizm naszym zdaniem wywarł olbrzymi wpływ.

Jednym z największych osiągnięć teorii autonomizmu jest przywrócenie właściwego znaczenia walki klas w teorii społecznej. Całe pokolenia ekonomistów politycznych werbalnie akceptowały to pojęcie, które powinno być istotne, a potem pisały historię, jakby faktycznie siłą napędową niemal wszędzie – w imperializmie, systemie fabrycznym, rozwoju

¹⁰ Historia tych walk i idei jest obszernie opisywana w: Stive Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.

¹¹ Richard Day, *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, London 2005.

⁽²⁾ Operaismo (ang-workerism) pochodzi z włoskiego *operaio* – robotnik. Operaismo w języku polskim nie posiada swojego odpowiednika, a przetłumaczyć je można przy pomocy neologizmu „robotnictwo”, „robotnicyzm”, które nie są szczególnie udaną formą. W związku z tym pozostajemy przy włoskim oryginale, patrz więcej „Renesans Operaismo”, w: *Autonomia Robotnicza*, pod. red. Krzysztofa Króla, Poznań 2007 (przyp. red.).

feminizmu – były sprzeczności samego kapitału. Kapitał był zawsze głównym aktorem tego dramatu; organizacje robotnicze mogły tylko reagować na najnowsze zniszczenia, jakich dokonał. Mario Tronti wystąpił z „przewrotem kopernikanskim”. Popatrzmy na historię – mówił – zakładając, że to opór jest podstawowy, a kapitał się dostosowuje. Rezultaty robiły wielkie wrażenie. Zamiast traktować neoliberalną ofensywę, która zaczęła się pod koniec lat 70., i osiągnęła swoje szczytowe nasilenie na początku lat 90., jako niepowstrzymaną ofensywę kapitalizmu skierowaną przeciwko zdobyczom społecznym państwa dobrobytu, a organizacje robotnicze jako ich obrońców, można spojrzeć na to inaczej: kapitalizm państwa dobrobytu został zniszczony i pozbawiony legitymizacji przez rewolty społeczne z lat 60. Czym w końcu był 1968 r., jeśli nie rewoltą w imię indywidualnych swobód i wyzwolenia pragnień przeciwko dusznemu konformizmowi i machinicy biurokratycznej kontroli, przeciwko systemowi fabrycznemu i pracy w ogóle? Kapitał zaciął się na moment, a potem był zmuszony obrócić broń robotników przeciwko nim samym, na zasadzie: „Chcecie wolności? Pokażemy wam wolność. Chcecie elastyczności? Pokażemy wam elastyczność” Walka klas składa się z dynamicznych momentów formowania składu klasowego w których klasa robotnicza tworzy nowe struktury, sojusze, formy komunikacji, kooperacji – oraz dekompozycji⁽³⁾, kiedy kapitał jest zmuszony użyć tych narzędzi przeciwko niej, aby wprowadzić hierarchię i podziały niszczące solidarność robotników. Dzięki temu w przypadku Włoch o wiele łatwiej zrozumieć paradoksalną rolę PCI, która ostatecznie stała się narzędziem kapitalizmu oraz głównym podmiotem w procesie narzucania włoskiej wersji neoliberalizmu.

Drugim dużym osiągnięciem było stwierdzenie, że „rozwój nowych ruchów społecznych” i „polityki tożsamości”, który zaczął się w latach 60. ruchu na rzecz kobiet, mniejszości etnicznych i rasowych, na rzecz praw homoseksualistów, a także subkultur takich jak punki i hippisi, ruchów nie skoncentrowanych już na fabryce czy kapitalistycznym miejscu pracy – nie oznaczał wcale, że logika kapitalizmu przestała się liczyć. Chodzi raczej o to, że logika fabryki (wyzysk, dyscyplina, przywłaszczanie wartości dodatkowej) została rozciągnięta na wszystko inne. Rozszerzenie kapitalistycznej kontroli na inne sfery życia paradoksalnie oznaczało również, że kapitał nie sprawuje już nigdzie kontroli absolutnej. Konsekwencją tej argumentacji było słynne twierdzenie Toniego Negri, że już żyjemy w komunizmie, ponieważ kapitalizm jest w coraz większym stopniu zmuszony do osiągania swoich zysków poprzez pasożytność na różnych formach kooperacji (jak język czy Internet), które powstały niemal zupełnie poza nim. Bez względu na to, co sądzimy o szczegółach, ten rodzaj argumentacji również jest przełomowy, jeśli chodzi o przywrócenie właściwych proporcji kapitalizmowi.

⁽³⁾ Ze względu na to, iż klasa robotnicza składa się z różnych grup np. pracownicy wykwalifikowani/niewykwalifikowani, mężczyźni kobiety istniejących w różnych sektorach, możemy mówić o jej określonym składzie. Ataki kapitału w celu osłabienia siły robotników, np. w fabryce, są często próbami złamania określonego składu, złamania jedności robotniczej np. poprzez zatrudnienie imigrantów, bądź za pomocą zmiany hierarchii w miejscu pracy. Dekompozycja klasy jest zewnętrzną ingerencją w jedność klasy robotniczej, w przeciwieństwie do rekonstrukcji klasy, która jest jej wewnętrzną obroną. Oba są wynikiem walk i konfliktów pomiędzy siłą roboczą a kapitałem (przyj. red.).

Rok 1968 nie był klęską. Kapitalizm jest systemem globalnym; nie byłoby możliwe wyzolenie ograniczonego terytorium takiego jak Francja czy Włochy. Kapitalizm musiał przypisać sobie nasze zwycięstwa i nam je sprzedawać. Fakt, że feminizm, żeby wziąć oczywisty przykład, został wchłonięty i skorporatyzowany nic oznacza, że ruch kobiecy poniósł klęskę albo był od początku kapitalistycznym spiskiem. W obecnej domenie realnego podporządkowania pracy kapitałowi, wszystko jest włączone. To z kolei oznacza, że w coraz większym stopniu kapitalizm zarządza formami społecznymi, które w istocie nie są wcale kapitalistyczne.

Jak widać, to wszystko różni się od reakcji na rok 1968 we Francji z jej odwołaniem do Marksa, chociaż przemiany społeczne są uważane za podobne – wprowadzenie postfordyzmu w przemyśle, nacisk na indywidualistyczny konsumpcjonizm itd. W świecie akademickim, tak samo, jak w korporacyjnych mediach (które, co ciekawe, są skłonne pozwolić światu akademickiemu decydować, co zalicza się do radykalnych idei) nie pozostało po tym śladu. Czy też raczej do niedawna nie było po tym śladu. W latach 70., 80. i 90. w świecie anglojęzycznym określenie „włoska teoria” wciąż odnosiło się niemal wyłącznie do Gramsciego. Jak już zauważyli inni, Gramsci był kluczową postacią dla kulturoznawstwa, ponieważ jego koncepcja stanowiła pomost pomiędzy dyscypliną stworzoną przez marksistów (wyrosła z programów oświaty robotniczej) i „postmodernistycznym” populizmem oraz instytucjonalizacją na uniwersytecie.¹² We Włoszech jednak kierunek był dokładnie odwrotny. Są też inne powody tego, że świat akademicki miał trudności z poradzeniem sobie z tym wszystkim – ma on mianowicie skłonność do koncentrowania się na heroicznym postaciach. Teoria francuska, podobnie jak klasyczny marksizm, jest zawsze przedstawiana jako dzieło heroicznym myślicieli. Nie jest to trudne do zrobienia. Natomiast autonomizm bardzo trudno poddaje się takim zabiegom. Jest w oczywisty sposób zbiorowym tworem, kształtowanym w formalnych i nieformalnych debatach pomiędzy aktywistami, naukowcami i robotnikami.

Kiedy w końcu pojawiła się nowa fala włoskiej teorii, zawsze przypisywano ją heroicznym jednostkom. Najpierw Giorgio Agambenowi (jednemu z niewielu radykalnych filozofów włoskich, którzy nie byli zaangażowani w ruch społeczny i nie opierali się na Marksie). Po Seattle był to z kolei Toni Negri – faktycznie najbardziej płodny i wpływowy teoretyk, jakiego wydała Autonomia. – którego *Imperium*, napisane razem z Michaeliem Hardtem, wyszło po angielsku w 2000 r. (a po włosku, co dziwne, nieco później). Negri był doskonałym pośrednikiem, ponieważ jego poglądy były w równym stopniu wcieleniem francuskiej myśli 1968 r., co włoskiego *operaismo*. Ukształtowały się w środowisku autonomistów włoskich w latach 50. i 60., ale w latach 70. przebywał w Paryżu, jako uczeń Althussera i poświęcił się teoretycznemu opracowywaniu jego projektu zmierzającego do usunięcia heglowskich elementów z poglądów Marksa oraz interpretowania Marksa jako kontynuatora Spinozy. W czasie państwowych represji we Włoszech, które nastąpiły po 1977 r., Negri został aresztowany i skazany – w absurdalny sposób, ale za to z pełnym poparciem PCI – za „bycie mózgiem” Czerwonych Brygad. Zbiegł do Paryża w 1983 r., a do Włoch powrócił dopiero

¹² Nick Thoburn, Deleuze, Marx, Politics, London 2003.

w 1997, kiedy zaczął rozwijać się ruch alterglobalistyczny. Dość szybko wyrobił sobie reputację dość kontrowersyjnego intelektualisty popierającego akcje bezpośrednie grup w rodzaju Ya Basta! i Disobedienti. W międzyczasie przejął sporą część aparatu pojęciowego poststrukturalizmu – ponowoczesność, biowładza, deterytorializacja itp. Z tego względu Imperium było świetnym narzędziem uczynienia autonomicznych koncepcji strawnymi dla świata akademickiego. I jak to świat akademicki ma w zwyczaju, wszystkie przypisano osobiście Negriemu.

Jednocześnie nazwiska kilku innych autonomicznych myślicieli (Paolo Virno, Franco „Bifo” Berardi, Maurizio Lazzarato) pojawiały się tu i ówdzie w świecie akademickim, chociaż ich poglądy są znane raczej dzięki stronom internetowym tworzonym przez entuzjastów, niż seminariom i czasopismom naukowym. Te strony internetowe są jednak ważne. Chociaż standardowe twierdzenia, że organizacja ruchu antyglobalistycznego jest wzorowana na internecie, to przesada (a czasem jest wręcz na odwrót), to Internet z pewnością stwarza olbrzymie możliwości, jeśli chodzi o cyrkulację idei. W miarę, jak praca intelektualna w coraz większym stopniu jest wykonywana poza uniwersytetami, nowe formy cyrkulacji są coraz istotniejsze.

Globalna cyrkulacja, lokalne walki

Począwszy od lat 70. traktowanie tych różnorodnych idei jako tradycji poszczególnych krajów, stawało się coraz trudniejsze, ponieważ były one rozwijane poprzez coraz szersze sieci i sposoby cyrkulacji. Być może ma to związek z tym, co Tiziana Terranova, opierając się na opisanych wyżej tradycjach, nazywa kulturą sieciową, czy kulturą globalną, cechującą się bogactwem informacyjnym, która rozwija się dzięki wielu kanałom komunikacji, ale w ramach jednego środowiska informacyjnego”.¹³ Akurat w tym czasie powstająca architektura elektroniczna tego, co stało się internetem, przeszła z metody wymiany pakietów i przesyłu danych opartej na obiegach zamkniętych do form protokołu opartych bardziej na modelu otwartej sieci. Zdobytcze uzyskane w walkach społecznych z lat 60. spotkały się na początku lat 70. z kapitalistyczną kontrofensywą, w której sięgnięto po wszelkie środki – od taktycznego wykorzystywania inflacji i niedoborów żywności, po gwałtowny wzrost spekulacji walutowych (zwłaszcza po zniesieniu oparcia dolara na parytecie złota). Radykalne ruchy społeczne zawsze były internacjonalistyczne, ale możliwości trwałej współpracy, wspólnych kampanii oraz rozwijania nowych idei znacznie się zwiększyły w tym okresie.

Jednym z wyraźnych tego przykładów jest kampania Płace za Pracę Domową (Wages for Housework), którą rozpoczęto na początku lat 70. W 1972 r. Mariarosa Dalla Costa (dzia-

¹³ Tiziana Terranova, *Network Culture: Politics for the Information Age*, s. 1, London 2004.

łająca w Potere Operaio⁽⁴⁾ i współzałożycielka Lotta Continua⁽⁵⁾ oraz Selma James (zaangażowana w ruchy niepodległościowe na Karaibach i działalność feministyczną w Wielkiej Brytanii) napisały książkę *The Power of Women and the Subversion of Community* (Siła kobiet i przewrót w społeczności).

Ich twierdzenia, oparte na doświadczeniach z walk i dyskusji w ramach ruchu feministycznego, były punktem zwrotnym w zmianie sposobów organizacji. Uznanie pracy gospodyń domowych za istotny komponent walki klas doprowadziło do zrozumienia, że wiele walk, zazwyczaj nie zaliczanych do walk proletariatu (gospodyń domowych, bezrobotnych, studentów, robotników rolnych) jest istotnych i wzajemnie powiązanych. Skoncentrowanie się na żądaniu uznania pracy domowej za pracę otwarło drzwi do ponownego przemyślenia form podmiotowości społecznej oraz autonomiczności różnych form walki, gdzie celem była, jak mówiły Dalla Costa i James, „nie większa wydajność pracy domowej, ale większa wywrotowość w walce”.¹⁴

Te debaty doprowadziły do tworzenia oddziałów kampanii w różnych krajach. Ich prace tłumaczono na wiele języków. Nacisk na wagę pracy nienajemnej w dyskusjach o kapitalizmie zaczął się pojawiać w wielu innych środowiskach dzięki różnym kontaktom. Te koncepcje okazały się na przykład bardzo ważne dla wielu ludzi w Nowym Jorku, którzy stworzyli kolektyw skupiony wokół czasopisma „Zerowork”. Te nurty ewoluowały i łączyły się z podobnymi już istniejącymi, poczynając od współpracy między IWW i surrealistami w Chicago pod koniec lat 60., po debaty na temat walki klas, jakie miały miejsce w Wielkiej Brytanii w latach 80. Grupa Zerowork, która z czasem zmieniała się w kolektyw Midnight Notes, zaczęła czerpać z doświadczeń swoich członków w Nigerii, żeby opisać proces nowych „grodzeń”, trwającej akumulacji pierwotnej wspieranej przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy i inne instytucje państwowe. Te koncepcje z kolei zaczęły być wykorzystywane w odrodzonym ruchu na rzecz globalnej sprawiedliwości, który dzięki mediom stał się znany w ostatnich latach.

Warto podkreślić to, jak dzięki stałej i obejmującej coraz większe obszary cyrkulacji idei, strategii i doświadczeń nawiązano nowe kontakty i współpracę, często ignorowane albo niedoceniane przez rzekomo krytycznych intelektualistów akademickich, którzy, jak się zdaje, powinni być bardzo zainteresowani ich rozwojem. Z historycznego punktu widzenia

¹⁴ Mariarosa Dalla Costa, Selma James, *The Power of Women and the Subversion of Community*, s. 36, Brighton 1972.

⁽⁴⁾ Potere Operaio (PotOp) – Władza Robotnicza. Aktywna we Włoszech w latach 1969-1973. Działała przede wszystkim na terenie zakładów produkcyjnych, mając spore poparcie w Rzymie, Wenecji, Potro Marghera i Emilii. Rozpadła się skutek intensywnych represji policyjnych. Do członków grupy należeli m.in. Antonio Negri, Oreste Scalzone, Sergio Bologna, Franco Piperno (przyp. red.).

⁽⁵⁾ Lotta Continua – Walka Nieustająca. Największa pozaparlamentarna grupa włoskiej radykalnej lewicy, założona w 1969 r. z odłamu ruchu studencko-robotniczego w Turynie, który popierał strajk w fabryce Fiata. LC działała lokalnie pod hasłem „Opanujmy miasto”. Po rozwiązaniu w 1976 r. wielu jej byłych bojowników dołączyło do socjalistycznych i komunistycznych ugrupowań politycznych, inni zostali skazani na wieloletnie wyroki w więzieniach o zaostrzonym rygorze. Od 1982 r. wydawała dziennik o tej samej nazwie (przyp. red.).

byłoby ciekawe zarysować liczne inspiracje i linie łączące elementy tych genealogii oporu, ale nie to jest naszym celem. Najciekawsze wydają nam się nowe i twórcze sposoby, na jakie żywa historia oraz pamięć walk jest kontynuowana, reinterpretowana i wykorzystywana. (...)

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



David Graeber, Stevphen Shukaitis
Praktyka jako forma wiedzy, wiedza jako forma działania

Thumaczenie Iwo Czyż

pl.anarchistlibraries.net