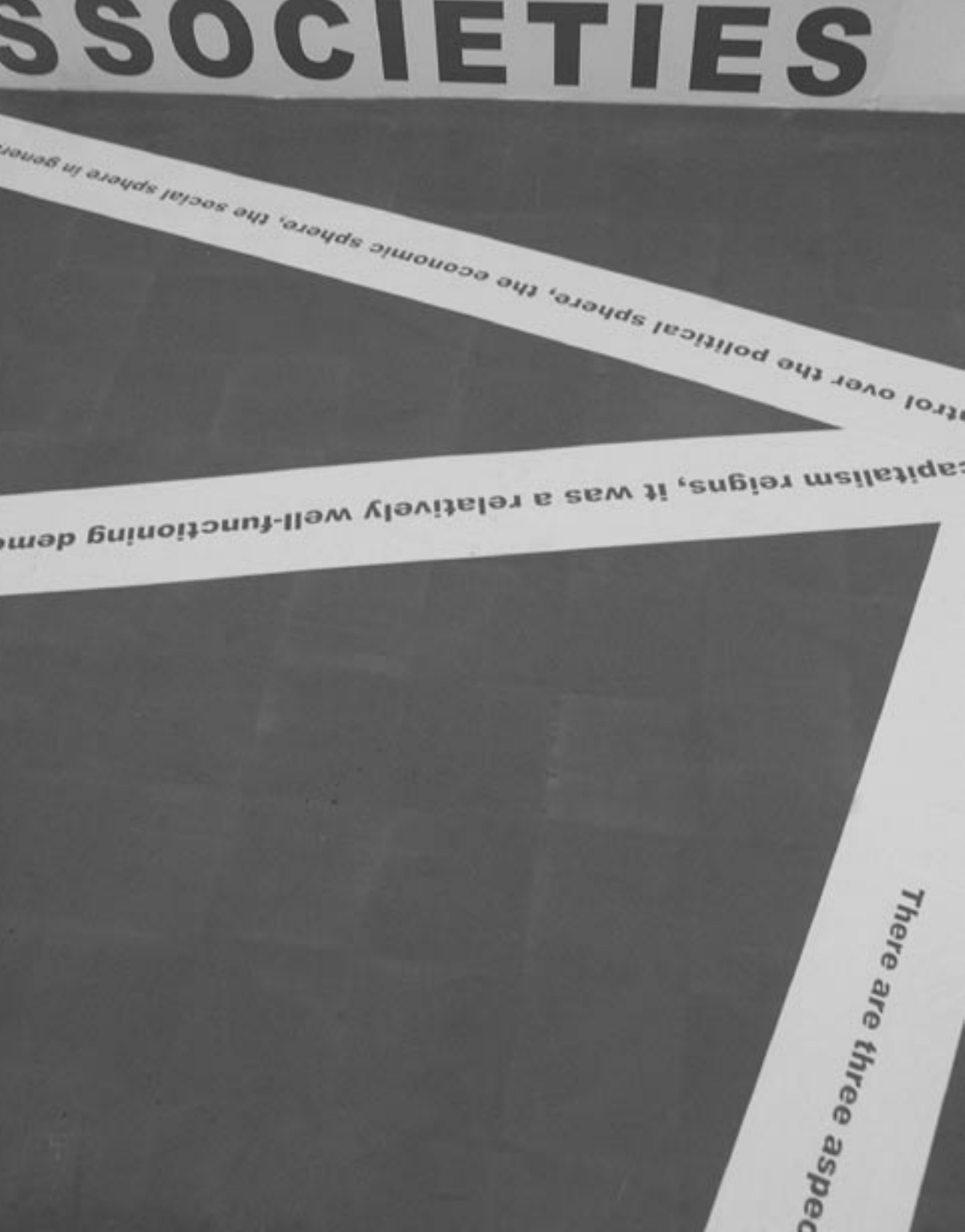


Oliver Ressler

Instytut sztuki Wyspa/Fundacja Wyspa Progress
Wyspa Institute of Art/Wyspa Progress Foundation

Gdańsk, 2007



The installation “Alternative Economics, Alternative Societies”
was realized within the following exhibitions:

Galerija Škuc | Ljubljana (SI), 2003
 (“Alternative Economics, Alternative Societies”)

Espace Forde | Genève (CH), 2003
 (“There is no Alternative”)

Kunstraum der Universität Lüneburg (D), 2004
 (“Alternative Economics, Alternative Societies”)

Transmediale.04 | Berlin (D), 2004
 (“fly utopia!”)

O.K – Center for Contemporary Art | Linz (A),
 2004 (“Open House”)

Kunsthalle Exnergasse | Vienna (A), 2004
 (“permanent produktiv”)

Itaucultural Institute | São Paulo (BR), 2004
 (“Emoção Art.ficial II – Divergências
 Tecnológicas”)

Sorlandets Kunstmuseum | Kristiansand (N),
 2004 (“Detox 04. Crossover Jam Culture”)

Wyspa Institute of Art | Gdańsk (PL), 2004
 (“Health and Safety”)

Centro Cultural Conde Duque, MediaLabMadrid
 | Madrid (E), 2004 (“Economía alternativa,
 sociedades alternativas”)

Forum Stadtpark | Graz (A), Steirischer Herbst,
 2004 (“There Must Be an Alternative”)

Main Trend Gallery | Taipei (RC), 2005
 (“Wayward Economy”)

Museum of Modern and Contemporary Art,
 Mali Salon | Rijeka (HR), 2005
 (“Alternativne Ekonomije, Alternativna Društva”)

Platform Garanti Contemporary Art Center
 | Istanbul (TR), 2005
 (“An Ideal Society Creates Itself”)

kuda.org – New Media Center / Museum of
 Contemporary Art | Novi Sad (SCG), 2005
 (“Alternativne Ekonomije, Alternativna Društva”)

Museum of Contemporary Art Belgrade, Salon
 | Belgrade (SCG), 2005
 (“Alternativne Ekonomije, Alternativna Društva”)

Badischer Kunstverein | Karlsruhe (D), 2005
 (“Critical Societies”)

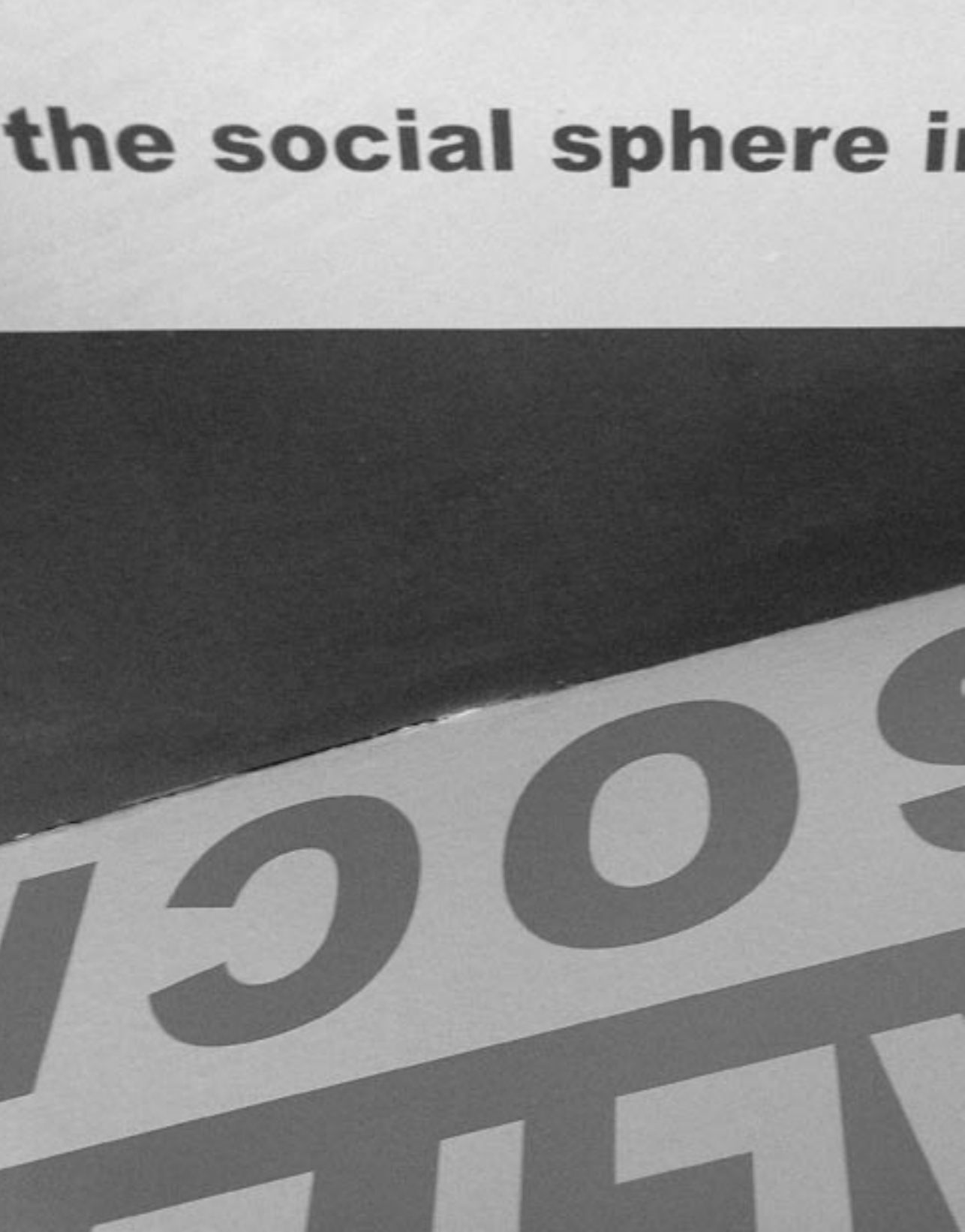
Miroquesada Garland Gallery | Lima (PE), 2005
 (“9th International Festival of Video/Arte/
 Electrónica”)

Kunstihoone | Tallinn (EST), 2006
 (“Capital (It Fails Us Now)”)

Second International Biennial of Contemporary
 Art | Seville (E), 2006
 (“The Unhomely: Phantom Scenes in Global
 Society”)

Stroom | The Hague (NL), 2007 (“After Neurath:
 Like Sailors on the Open Sea”)

Information on upcoming exhibitions
 at www.ressler.at



Contents | Spis treści

introduction | 6
wstęp | 8
ANETA SZYŁAK

Questions from an Artist Who Speaks
(and Reads, Writes, Thinks, and Acts) | 11
Pytania od artysty który przemawia
(a także czyta, pisze myśli i działa) | 21
GREGORY SHOLETTE

TRANSCRIPTIONS

Libertarian Municipalism | 33
Komunalizm Libertariański | 41
CHAIJA HELLER

Inclusive Democracy | 48
Demokracja inkluzywna | 57
TAKIS FOTOPOULOS

Participatory Economics | 65
Ekonomia uczestnicząca | 75
MICHAEL ALBERT

The Socialism of the 21st Century | 86
Socjalizm 21. wieku | 92
HEINZ DIETERICH

Towards a New Socialism | 98
W kierunku Nowego Socjalizmu | 104
PAUL COCKSHOT

bolo'bolo | 110 | 115
P.M.

Utopian Feminist Visions | 120
Utopijne idee feministyczne | 124
MARGE PIERCY

Anarchist Consensual Democracy | 129
Anarchistyczna Demokracja Konsensualna | 135
RALF BURNICKI

The Subsistence Perspective | 141
Perspektywa naturalna | 146
MARIA MIES

Caring Labor | 151
Praca opiekuńcza | 155
NANCY FOLBRE

Free Cooperation | 160
Wolna Współpraca | 166
CHRISTOPH SPEHR

Change the World Without Taking Power | 172
Zmieniaj świat bez przejmowania władzy | 176
JOHN HOLLOWAY

The Zapatista Good Government | 180
Dobry Rząd Zapatystów | 186

Yugoslavia's Workers Self-Management | 192
Samozarządzanie robotników w Jugosławii
| 195
TODOR KULJIĆ

Workers' Collectives during the Spanish
Revolution | 198
Kolektywy robotnicze podczas rewolucji
hiszpańskiej | 202
SALOMÉ MOLTÓ

The Paris Commune 1871 | 206
Komuna Paryska 1871 roku | 211
ALAIN DALOTEL

exhibitions
wystawy | 216

bio | 237

Deleuze and Guattari, in their remarks on linguistics as a vehicle for a normative thus a dominant or a major language, state, “There is a universal figure of minoritarian consciousness as the becoming of everybody, and that becoming is creation. One does not attain it by acquiring the majority. The figure to which we are referring is continuous variation, as an amplitude that continually oversteps the representative threshold of the majoritarian standard, by excess or default. In erecting the figure of a universal minoritarian consciousness, one addresses powers (puissances) of becoming that belong to a different realm from that of Power (Pouvoir) and Domination. Continuous variation constitutes the becoming-minoritarian of everybody, as opposed to the majoritarian Fact of Nobody. Becoming-minoritarian as the universal figure of consciousness is called autonomy. It is certainly not by using a minor language as a dialect, by regionalizing or ghettoizing, that one becomes revolutionary; rather, by using the number of minority elements, by connecting, conjugating them, one invents a specific, unforeseen, autonomous becoming.”¹ The matter we are approaching here is the same notion applied to the way society can be organized and to which extent minoritarian economic strategies and forms of social life can influence the dominant system. To which extent is the personalized social and/or economic fantasy becoming being and leaving its trace, like a virus in the predominant organizational structure? Does the application of those languages have the ability to trigger change or at least soften the demands of the primary one?

When in the autumn of 2004 Wyspa Institute of Art was launching its first exhibition, entitled *Health and Safety*, Oliver Ressler presented within its framework *Alternative*

Economics, Alternative Societies. Health and Safety was the project starting Wyspa’s activities in the declining shipbuilding space of Gdansk Shipyard which was at the same time one of the most mythic Central European political spots, namely the cradle of the “Solidarnosc” movement. The reasons for the inclusion of Ressler’s work were produced by the tension between the idea of the alternativity and fictionality of an art institution, which was the concept of Wyspa, and how the cultural formation of this post-industrial site can be thought through without the simple vocalization of a conflict. How can criticality be applied to the reality that surrounds us and become an engine of a constant re-evaluation of the institutional framework? How can we consider today the position of the artist, looking towards other disciplines to establish the ethics of his/her practice? The fundamental decision for the show was a placement of particular artistic positions and strategies to create a field of multidisciplinary tensions intended to grasp the complexity of the incredibly loaded local surroundings.

Today, when the shipyard is facing its fate, owing to the collapse of heavy industry, the remains of state capitalism of the Communist times, tough EU regulations and governmental maneuvers around its cry for stability, the need for alternative economic thinking is both urgent and emergent. Three years after its first appearance in Gdansk, Ressler’s work appears to be the most emblematic and symptomatic for how Wyspa is seeking its local role and how its small strategies can leak through the whole system of neo-liberal development strategies and the post-industrial condition in our immediate surroundings.

Giving an updated, bilingual version of *Alternative Economics, Alternative Societies*

transcripts to the broader public is both a symbolic act and an actual statement. It blows up to the sky of cultural practice the fuel of minoritarian ways of thinking, gives visibility to little known theories and specifically localized practices. It brings attention to the notion of society and economy as a specific practice that might be produced locally. It also vibrates the visual and textual presence of the unknown impact on more systematic forms of organization or social and economic conditions. To which extent its seepage² can be considered as a practical effect is hard to foresee. But certainly, the collection of minoritarian voices for economic and social organization has a productive impact on broadening and deepening visions of locality and specificity in the field, which can be personalized and embodied and produced in a graspable and accessible form.

1) Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Language: Major and Minor*, in: *A Thousand Plateaus*, p. 151, 1980

2) I am indebted for the term to Raqs Media Collective. www.raqsmediacollective.net

Deleuze i Guattari w swoich uwagach na temat lingwistyki jako wehikułu normatywnego, a więc zarazem dominującego stanu języka piszą: „występuje tu figura mniejszościowej świadomości jako stawania się każdym i stawania się kreacją. Nie osiąga się tego poprzez pozostawanie z większością. Postać, do której się odwołujemy jest ciągłą wariacją, amplitudą która nieustająco przekracza próg reprezentacji większościowego standardu, poprzez nadmiar lub błąd. Podnosząc kwestię uniwersalnej mniejszościowej świadomości odnosimy się do mocy (*puissances*) stawania się, które należą do innej dziedziny niż Władza (*Pouvoir*) i Dominacja. Ciągła wariantowość składa się ze zdolności każdego do stawania się mniejszością, w opozycji do większościowego standardu należącego do każdego nikogo zarazem. Mniejszościowe stawanie się¹ jako figura uniwersalna nazywane jest autonomią. Jednak nie poprzez używanie mniejszościowego języka jako dialektu, poprzez regionalizację i ugettowanie stajemy się rewolucyjni; raczej poprzez użycie elementów mniejszościowości, poprzez tworzenie między nimi związków i połączeń wynajdujemy specyficzne, nieprzewidziane, autonomiczne stawanie się.”² Spróbujmy zastosować podobne pojęcia do tego, jak może być zorganizowane społeczeństwo i do jakiego stopnia mniejszościowe strategie ekonomiczne i formy życia społecznego mogą wpływać na system przeważający. Do jakiego stopnia uosobiona społeczna i/lub ekonomiczna fantazja staje się istnieniem i pozostawia ślad, niczym wirus, w dominującej strukturze organizacyjnej? Czy stosowanie tych języków posiada zdolność prowokowania zmiany lub choćby zmniejszania wymagań tego, co nadrzędne?

Kiedy jesienią 2004 roku Instytut Sztuki Wyspa otwierał swoją pierwszą wystawę pod

tytułem „BHP”, Oliver Ressler prezentował w niej „Alternatywną Ekonomię, Alternatywne Społeczeństwa”. „BHP” był projektem inicjującym Wyspę w tym upadającym zakładzie produkcji statków, a jednocześnie najbardziej mitycznym miejscu politycznym w Europie Środkowej, kolebce Solidarności. Powody ujęcia pracy Resslera w jej ramy wynikały z napięcia pomiędzy ideą alternatywności i fikcjonalności instytucji sztuki, które należały do koncepcji Wyspy a tym, jak formacja kulturowa tego postindustrialnego miejsca może zostać przemysłana na nowo poza prostym udźwięcznianiem konfliktu. Jak krytyczność może zostać zastosowana do otaczającej nas rzeczywistości i stać się maszyną ciągłych przewartościowań ramy instytucjonalnej? Jak dzisiaj możemy rozważać pozycję artysty, spoglądającego ku innym dyscyplinom aby ustalić etykę swojej praktyki? Decyzją zasadniczą dla wystawy było umieszczenie w niej określonych postaw artystycznych i strategii aby stworzyć interdyscyplinarne napięcie mające na celu pochwycenie złożoności tego nasyczonego lokalnego otoczenia.

Dziś, gdy Stocznia spotyka swoje przeznaczenie związane z upadkiem przemysłu ciężkiego, resztkami państwowego kapitalizmu czasów komunizmu, ostrymi regulacjami Unii Europejskiej oraz rządowymi zabiegami wokół jej potrzeb stabilności, forma alternatywnego ekonomicznego myślenia jest tu zarówno nagła jak i pilna. Trzy lata po swym pierwszym pojawieniu się w Gdańsku praca Resslera wydaje się wyjątkowo symboliczna i symptomatyczna dla tego jak Wyspa poszukuje swojej lokalnej roli i jak jej małe strategie mogą przenikać poprzez system neo-liberalnych strategii rozwojowych oraz kondycji postindustrialnej w jej bezpośrednim otoczeniu.

Podanie szerszej publiczności uaktualnionej, dwujęzycznej wersji zapisów „Alternatywnej Ekonomii, Alternatywnych Społeczeństw” jest zarówno aktem symbolicznym jak i rzeczywistą deklaracją. Jest wpompowaniem drobinek mniejszościowych sposobów myślenia w powietrze praktyk kulturowych i podarunkiem widzialności dla mniej znanych teorii i specyficznie ułokowanych praktyk. Skupia ono uwagę na pojęciach społeczeństwa i ekonomii jako praktyk specyficznych, które mogą być produkowane lokalnie. Wibruje także tekstualną i wizualną obecnością o nieznanym wpływie na bardziej systematyczne formy organizacji warunków społecznych i gospodarczych. Do jakiego stopnia ich przesiąkanie³ może być uznane za efekt praktyczny trudno przewidzieć. Niewątpliwie jednak zbiór mniejszościowych głosów o organizacji społecznej i ekonomicznej ma wpływ na poszerzenie i pogłębianie wizji lokalności i specyficzności w tym obszarze, która może zostać spersonalizowana i wyprodukowana w pochwytniej i dostępnej formie.

1) ang. becoming

2) Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Language: Major and Minor*, [w:] *A Thousand Plateaus...*, p. 151, 1980

3) Ang. Seepage, zapożyczone z teorii Raqs Media Collective, <http://www.raqsmediacollective.net>

Oliver Ressler
[Austrian]



Questions from an Artist Who Speaks (and Reads, Writes, Thinks, and Acts)

Gregory Sholette

All artists who speak are insufferable. When not discussing themselves or the fruit of their self-important labors, they lapse into general remonstrations about this or that critic, or one or another curator. They heckle and complain. And through it all their work suffers from neglect. Still, as nuisances go, this prattle can be tolerated within limits. But what cannot be endured are those artists who speak about things not of their station, such as politics or economics, worldly things that force the artist to become an autodidact. This type of artist is more than insufferable. This type of artist is grotesque. The first thing we need to know about Oliver Ressler then is that he is an *artist who speaks* (and reads, and writes, and questions) and that he is grotesque.

Plato would have twice despised such a creature. To begin with, he reviled artists, famously seeking to prohibit them from entering his ideal Republic for fear their skills of mimicry would lead to moral corruption and uncertainty about what is true.¹ Plato also had an ulterior motive for his embargo. He banished artists, the philosopher Jacques Rancière insists, because their practice makes transparent the aesthetics of politics, or what he calls the distribution of the sensible:

“The delimitation of spaces and times, of the visible and the invisible, of speech and noise, that simultaneously determines the place and the stakes of politics as a form of experience.”²

According to Rancière, Plato intended each laborer in the Republic to remain fixed in a specific place and thus far from engagement in the distraction of leisure or politics. Plato’s logic is simple. In order for laborers to partici-

pate in political discourse, or any other activity for that matter other than their occupation, they would need to be *elsewhere*, at least part of the time, away from the physical and temporal demands of work. And *work will not wait*.³ This economy of time provides the greater community steady, reliable production “24/7”. Certainly, artists also do a type of labor, but as Plato contemptuously points out the artist worthlessly *imitates* the products of other workers. The artist needs to know nothing useful. The exact proportion of salt to flour is irrelevant for making a sketch of a loaf of bread, just as a painting of a house does not need to provide shelter from a storm. With the appearance of imitative art, a duplicitous mode of labor contaminates the economic minimalism of the Republic. Plato’s despair begins here. For if the artist can do two things at once, work and also imitate work, then some type of labor is *not based on necessity*. This also means the community’s well-being is not dependent on virtuous workers standing by their stations all day long, only to collapse exhausted by night. Instead, there must be time available for other pursuits, *time to be somewhere else*. The useless and ultimately fictional nature or artistic labor proves this and opens up a space of reflection in which one can fantasize, perhaps even imagine a permanent alternative to the grueling routines of work itself, such as the pursuit of art. Like the young Marx, Rancière envisions “a society of emancipated individuals that would be a society of artists. Such a society would repudiate the divide between those who know and those who do not know, between those who possess or who

do not possess the property of intelligence.”⁴ And yet, if art opens a potential “escape route” out of labor’s mute drudgery, where then does this leave the artist? Is the artist constrained by a “true calling” to serve as good shepherd, at least until the day of emancipation when all labor is artistic labor? A reciprocal question therefore is needed regarding the distribution of the sensible. If the artist’s duplicitous labor makes clear the aesthetics of politics, then what are the politics the govern the economy of artistic labor itself? It is this question that Oliver Ressler’s work raises first and foremost, not merely because he is an artist who speaks, but because he is an artist who speaks of things that are *external* to his given station. This is why he is doubly contemptible. Returning once more to Rancière’s parable then, we must now take it to a place where the French philosopher himself has refused to travel.⁵

The artist who speaks

We read in Plato’s tenth and last book of the Republic that the imitative artist has one opportunity to be granted citizenship, but this comes with a stipulation. The spell that the artist’s mimicry casts over the citizens of the Republic must be publicly countermanded.

Let us assure our sweet friend (poetry) and the sister arts of imitation that if she will only prove her title to exist in a well-ordered state, we shall be delighted to receive her... We are very conscious of her charms, but we may not on that account betray the truth... Shall I propose, then, that she be allowed to return from exile, but on this condition only, that she makes a defense of herself in lyrical or some other meter? And we may further grant to those of her defenders who are lovers of poetry and yet not poets the permission to speak in prose on her behalf. Let

them show not only that she is pleasant but also useful to States and to human life, and we will listen in a kindly spirit.

Plato’s speech act inaugurates two cultural institutions: arts administration, and art criticism. One will manage the artist-producer’s relationship to society; the other will interpret the value of art to society. But imagine now an artist who accepts Plato’s offer, and yet rather than choosing to defend his or her own art, raises questions instead about the social order, including why some are permitted to speak and others must remain silent, why some are visible and others hidden from view. Socrates, after all, only granted poets the right to defend themselves and their work, not the right to spout off about society in general. Yet endowed with both beguiling skill and a big mouth, the artist who speaks out beyond his or her station represents the ultimate threat.

Oliver Ressler is an artist who speaks. He also reads, writes, thinks, and questions. While in person he is quiet enough, as a visual artist Ressler is garrulous and loud. Yet what makes him and his work especially irritating to those who patrol the borders is how he uses his loquaciousness not to ruminate about art, but to question the political economy of 21st Century capitalism. Nor is the platform for this unlikely interrogation a lecture or essay. It is instead Ressler’s artwork, which he defines practically, avoiding the artist’s usual fixation on form and materials. Like other artists who seek to engage directly with the political sphere, Ressler approaches aesthetics practically, as a set of tools for getting the job done. To that end, his work may one day consist of posters and videos, another day involve architecturally contingent visual elements, and another day make use of organizational and pedagogical situations to

open up public discussion and debate. He calls this pragmatic, aesthetic flexibility his strategies:

“The strategies I develop in my work differ from project to project, because each work normally provides a different strategy. I am interested in transferring issues from the real political space to the symbol-political space, and maybe back again.”⁶

Ressler’s claim of moving back and forth between different spaces combining fiction and non-fiction underscores the danger artist’s can represent to the order things. It also points to the ontological precariousness of the artist who chooses to speak about that order. At the same time, Ressler’s de-prioritizing of formal issues sits comfortably with the direction of much contemporary art today. The art market is flush. Canvas is hip. Painting, drawing and other saleable forms of merchandise are obligatory. Art is even returning to its default fixation on the individual auteur as romantic visionary.⁷ If there is a message to be gleaned from this art market, it is: *this is no time to be looking for alternatives!* Or, to quote that connoisseur of capitalism, Margaret Thatcher, “there is no alternative.”

Needless to say, Ressler sees things differently. His project *Alternative Economics, Alternative Societies* (AEAS) takes as its premise just how differently things might be. Ressler puts this mission succinctly when he describes his project as a 21st Century search for,

“Alternative concepts for economic and social development... after the loss of a counter-model for capitalism – which socialism, in its real, existing form had presented until its collapse.”⁸

But the question that haunts us is why an artist has anything to say about the state of the economy in the first place.

Alternative economics, alternative societies

Ressler’s project AEAS is organized in a straightforward manner using an economy of forms, materials, and spaces. One gets the impression that the artist’s subject matter secretly shaped the work’s very syntax. As an installation, AEAS consists of just three interwoven elements, each in some way echoing the other. These include: 1) A series of bold, typographic logo-posters affixed to the gallery walls; 2) An expanding suite of videotapes on individual monitors that contain interviews with intellectuals and activists describing their vision of an alternative economy or society; and 3) A set of textual citations printed and mounted on the floor of the exhibition space, (this, by the way, is the most eccentric aspect of AEAS for otherwise, the project does little to call attention to itself as art preferring instead to serve as a medium of communication.) The first version of the project was produced for Galerija Škuc, in Ljubljana, Slovenia, in 2003. Entering the space, one notices a weave of thin yellow bands forming a crisscrossed pattern across the floorboards.⁹ Running the length of each band was a text. These were citations taken selectively from Ressler’s interviews. The videos are shot in a minimal style with long takes now and then interrupted by an edit or a line of scrolling text, its superimposed message mirroring Ressler’s graphic logo-posters. In this way, each of the three major installation elements reflect upon the other to form an economy of means in which conveying information to the viewer is paramount. Inevitably, this combination of formal economy and direct communication with one’s audience brings to mind the program of the Soviet avant-garde in the 1920s and 1930s. I am especially reminded of El Lissitzky who stated,

“Communicated through conventional words, the idea should be given form through the letters... Economy of expression – optics instead of phonetics.”

Meanwhile AEAS shares something with Lissitzky’s conceptual schema that he called the *Proun*: a series of sparse, geometric shapes the artist understood as much more than so many plastic forms. For Lissitzky, the *Proun* opened up the “economic construction” of space itself.

“The surface of the *Proun* ceases to be a picture and turns into a structure round which we must circle, looking at it from all sides, peering down from above, investigating from below... Circling round it, we screw ourselves into the space.”¹⁰

Such dynamic thinking later inspired Lissitzky’s unconventional approach to exhibition design in which moveable walls and malleable surfaces sought to generate a phenomenological interactivity between the space, the art works, and the viewers. By working both walls and floor and by incorporating time-based media as a tutorial device, Ressler’s AEAS project shares with the *Proun Room* a desire to surmount the white cube’s limitations. Yet, in so far as AEAS functions more as conceptual platform than a conventional work of “installation art,” its elements can be modified for the particular architectural, urban, and cultural setting of each exhibition venue without interfering with the project’s conceptual and pedagogical schema. And, there have been, as of this writing, twenty-one re-installations of the AEAS project including, among other locales, the post-communist nations of Slovenia, Estonia, Poland, Serbia, but also Brazil, Peru, Spain, Turkey, Taiwan, Switzerland, and Ressler’s native Austria.¹¹

Each re-incarnation of the project has also brought an expansion of the work’s public component. Ressler’s first production in Ljubljana included a large, logo poster in the gallery window. However, for a project in Amsterdam in 2004, the artist began making a set of related posters for city streets. In that same year, thanks to an invitation by *Billboard-gallery Europe*, he was afforded access to giant public billboards in Bratislava. AEAS has also expanded in another way. Initially the project had five video pieces on five monitors. A sixth video was added for the second version of AEAS, and a seventh the time after that. However, after the third re-installation, Ressler’s initial grant from *republicart*, itself a project of the *European Institute for Progressive Cultural Policies* (EIPCP) aimed at supporting interventionist art and theory, was finally exhausted.¹² From that point on, he has produced posters and videos only if an invitation came with the necessary production budget. Nevertheless, the most recent installation in Stroom, The Hague in The Netherlands is the most elaborate to date and consists of sixteen videos on sixteen monitors spread between two exhibition spaces. Regardless of how the work grows, however, Ressler’s economy of three elements – text, video, and posters – remains constant. At the same time, the wide geographical range AEAS has covered over the past four years suggests not only a continued interest in the way art and aesthetics interact, but also a desire to re-examine life under post-Cold War capitalism. Eighteen years after the fall of actually existing socialism and thirty years into the neo-liberal juggernaut of privatization and deregulation, the working classes are beginning to ask questions again about which social option remains available, and which may need to be invented. Academics and

artists who speak politically, such as Ressler, are amongst these doubters, (but they are not necessarily out in front of them.)

The mystery of (social) capital

Translating his logo-posters into the appropriate local tongue of each venue, Ressler’s street graphics inquire of passersby: *Imagine and create revolutionary processes which are not intended to take over state power but to dissolve power relations, or Imagine a society in which people have a say in decisions in proportion to the degree that they are affected.* By taking to the streets, Ressler, *the artist who speaks*, has moved away from his assigned position inside the white cube to tackle the world outside.

“I think it is extremely important to realize the projects in a way that they can be read and understood not only by experts of contemporary art, but also by a broader public, to counter the isolationist tendencies of the art field. But it depends on the context: Whereas in one context, it might be important for me to emphasize the fact that my work is art, in another context, for example when working in public inner-city spaces, it might be necessary to realize work which also functions under the condition that people are not aware of the fact that what they see is art.”¹³

And yet, there is still a slight of hand here all the same. The disenchantment of art is only possible for someone who perceives a difference between art and life to begin with, and who understands the secret behind the conjuring trick that produces artistic value in the first place. Coming at this the other way around, the plebian, the worker, the man or women in the street may very much wish to produce art. This may be one way to temporarily escape the tedium of work. But the secret of *being an artist* escapes the amateur. And not

because amateur creativity is necessarily less interesting than the work of many professionally trained artists, one need only step into an art gallery in Chelsea to realize this. The mystery of how contemporary art acquires its value has nothing to do with talent, any more than it does with expenditure of labor, or with the preciousness of materials used to make a particular object. What it requires is the ability to tactically leverage power within the micro-politics of the institutional art world.¹⁴

The art world is really two worlds or two asymmetrical networks of activity. The largest of these networks is the invisible multitude of individuals who make artistic production possible including parents, wives, husbands, but mostly other artists and technicians whose support comes primarily in the form of tangible and intangible gifts. These gifts may include hard cash, but more likely consist of time, or ideas, or sustenance. Think of all the ways art production is dependent on such things as freely given childcare, or the gift of a meal, or an inexpensive place to work, or even the loan of a car. Historian Alan Moore puts it succinctly. When it comes to making art,

“Mutual aid is as important as competition. The process of production is continuously or intermittently collective as artists come together in teaching situations and workshops, sharing ideas, techniques and processes.”¹⁵

These hidden networks of artistic production are however, materializing before our eyes at a rapidly increasing pace. So much so that one well-known French art critic even claims to have “discovered” them!¹⁶ What has really been discovered, of course, is a larger process of disclosure brought about by: 1) the de-industrialization of the developed world’s economy and the return to precarious forms of labor, and 2) the observable growth of gift economies such as peer-to-peer information

production made possible by new digital technologies. In addition, the shadow network where artistic production takes place is large and extends in multiple directions. But there is also a second hidden network that contrasts with the first where aesthetic valorization takes place. This other economy is small and tightly wound and includes visible institutions such as major international museums, critical journals, auction houses, biennials, art fairs, and so forth. Nevertheless, what most artists never or seldom ever see is what really counts: an intra-network that devolves to a small number of leading art dealers and collectors who circulate information and judgments regarding artists and their work. Not to say supply and demand play no role, especially at the uppermost end of the market, but it is a given artist's capacity to attract symbolic, social capital to their product and brand that determines value here and now. (This is why, one day, an artist whose work is barely distinguishable from that of his or her peers, or even in some cases the work of non-professionals, can become a star by the next day.) Such value-added production is unique to the contemporary art world and contrasts with the not-so-distant past when craft skills and quality of materials still played a determining role in an object's worth.¹⁷ At the same time, nothing prevents this arbitrary and asymmetrical arrangement of power from being radically inverted. For instance, what would happen if artists developed their own form of peer-to-peer production aimed at creating a cooperative market structure where benefits would flow to all producers, rather than just the fortunate few? Where is the inviolable law of aesthetics inscribed and who says it cannot be opposed or re-thought so as to de-segregate artists from each other? And why stop at only artists?

What about those workers who dream of taking part in an "emancipated society of artists"?

Ressler's complex meditation on alternative economies proves that the laws consigning each to his or her proper place are not impermeable, not within the art world, and not beyond it. And not surprisingly, these same themes of intervention, autonomy, and free exchange also appear in Ressler's AEAS project, especially in the series of video interviews with economists, political scientists, historians, and assorted radicals that make up the heart of the installation. The interviewees offer an assortment of modified or alternative economic models that go by the names: Inclusive Democracy; Participatory Economy; Free Cooperation; Anarchist Consensual Democracy; Libertarian Municipalism; Caring Labor; The Socialism of the 21st Century. The range of terminology is particularly revealing as much for what is stated as for what is not. For nowhere do we find any hint of the vanguard model associated with socialism or communism in the last century. Instead there is a strong mutual suspicion of centralized party politics and a marked disinterest in annexing state power, either through political or extra-parliamentary means. Some of these alternative economies seek to sweep away capitalism altogether, others aim to minimize exploitation while maximizing the spread of social benefits. All in all, the video portion of AEAS functions like a thick dossier filled with case studies and theoretical models, some focused on local reform, others global in nature, and still others historical experiments whose failure has not diminished their evocative power. French historian Alain Dalotel for example stands outside the Père Lachaise cemetery wall where numerous communards were executed and fleshes-out the short, tragic

history of the Paris Commune of 1871. Trade unionist Salomé Moltó speaks about workers' collectives of the Spanish Civil War between 1936 and 1938 in which horizontal committee structures allowed for collective decision-making, and where, much like the Wobblies (IWW) in the United States a decade earlier, almost everyone had equal representation and received a similar salary regardless of the type of work they did, skilled or unskilled. Workers' self-management in the former, socialist Yugoslavia is the subject of another tape. Sociologist Todor Kuljić points out that in the 1960s and 1970s, "The working class and the poor people had a type of sovereign right, which they do not have today." Kuljić also raises the negative aspects of this history, including the hierarchical cadre that ultimately governed the worker's committees from above. But what sort of alternative do these men and women envision today? "In my opinion" Kuljić explains, "there can never be wild [unregulated] capitalism. One must always have a mixture of various forms of property, and mainly, the peaceful coexistence of nationally and socially diverse societies." And what about Moltó? "How would we structure a new society, an anarchist society? ... Politically speaking, there would be federations, regions that would be united ... without violence, thus demonstrating that with good organization and with moral and ethical values and solidarity it is possible to achieve the same or even more than with weapons." And finally Dalotel? "If the Commune is able to teach us anything, it would be that we must get together, discuss, debate and when possible, unite ... Because resistance can't exist without utopia."

Ressler continues the historical lessons straight into the present day with his recordings of masked Zapatistas at the meetings for

the *Sixth Declaration* in Chiapas, Mexico. Here we see both men and women speaking, some candidly relaying the challenges they face overcoming gender discrimination in a traditionally patriarchal culture. The autonomous, democratic networks the Zapatistas are held up as an exemplary model of an alternative society in a number of the other tapes, and yet I can not avoid thinking about the difficulty that transposing the Zapatista's cooperative structures which are rooted in rural, underdeveloped Chiapas to the post-industrial North would present, especially countries dependent on inexpensive labor from the South. AEAS also presents interviews with economic theorists, such as Takis Fotopoulos, who explains to viewers his voucher system for the democratic distribution of profit. By contrast, the Massachusetts-based feminist economist, Nancy Folbre, focuses not on exchange, but on the quality of labor itself by discussing types of work motivated by altruism and gift giving rather than the accumulation of personal wealth. Folbre describes caregiving as labor intrinsically opposed to the commercial market. She expressed fear that neo-liberal privatization will undermine the quality of such services as childcare and elderly hospice care, and she admits to another concern found within the ranks of progressive thinkers. "I spend lots of time trying to persuade leftist economists and utopian visionaries to pay more attention to the ordinary work that women do and to learn from it." As if picking up on Folbre's concerns from across the Atlantic, the Bremen-based theorist Christoph Spehr insists that a post-modern, cooperative society must, "Bring utopia back to the kitchen. It has to work there and the rules of the kitchen have to be the rules of bigger cooperation – not the other way round." Meanwhile, anarchist Ralf

Burnicki recalls how the hierarchical pecking order he encountered as a young apprentice locksmith initiated his “first confrontation with dominance and power.” The son of working class, German communists, Burnicki decided to read books which made him wonder if a “just” society is possible. He answered this question in the form of a three hundred-page study on Anarchist Consensual Democracy in which he envisions “self-organization from below in the form of self-administered projects,” that would lead to “re-thinking for us as individuals, as subjects.” The nature of subjectivity also concerns Massachusetts-based Chaia Heller, a former student of the late eco-anarchist Murray Bookchin. Like Burnicki, Heller’s libertarian socialism celebrates grass-roots democracy but does so not by organizing human production, but by encouraging communication. She rejects “man, the producer,” preferring instead Aristotle’s vision of thinking man, the “political animal.”

The contrast between these two self-described anarchists raises one of the fundamental issues regarding any alternative politics today: what do we mean by agency in the post-industrial society? For if the industrial workforce was the revolutionary actor of the 19th and 20th Century, in the so-called information age can we still think of labor as the collective agent of social transformation? Many individuals associated with feminist, ecological, and anarchist political traditions insist that labor’s privileged position as historical emancipator ended with the social upheavals of the 1960s, if not earlier. With control over social production no longer centered on the factory model, resistance to oppression has devolved to other actors, many rooted in previously marginalized social identities. Such subcultural resistance is

inherently decentralized and operates across both the public and private zones of life. At the same time, other theorists point out that the rise of immaterial labor neither eliminates exploitation from the work process, nor displaces labor as the structural negation of capitalism. Since we still live under its economic system, the goal of liberating social production has not changed, only its tactics have. AEAS reflects all these differences. Yet Ressler avoids singling out one or another model as correct, or as more likely to succeed or to fail. Still, there is one video that comes close to summarizing the project as a whole. When the tape labeled *bolo’bolo* begins, we see a series of mysterious signs appear in rapid succession, white graphic markings on a black background. Next the screen fills with a mesmerizing display of animated abstract shapes as a husky voiceover starts to narrate. The voice belongs to a Swiss secondary school instructor and underground literature author P.M. He describes for us *bolo’bolo*, a project that aims at nothing less than reinvigorating the worn out terminology of the Left by substituting new words for old ones. Thus communism becomes *bolo’bolo*. Looked at as a work of “video art” this tape probably comes the closest to expressing Ressler’s Constructivist roots. But viewed as a commentary about alternative economics and alternative societies, it returns us to the nagging question of the artist who speaks about politics and what this artist’s place is or should be in the order of things. And it does this by way of history, not using another case study, but by addressing what Marx described as the dead weight of the past upon the present.

Matter out of place

When all is said and done the republic of high culture has taught itself how to live with the artist who speaks, the artist who makes trouble, and who is insufferable.¹⁸ It is unlikely that this ever happens in the short run, right at the moment of rupture, but over the long haul, through a process of historicizing, political art’s capacity for resistance is gradually reduced or disarmed. The institutionalization of these all too brief skips of the historical heart are therefore infuriating, as well as gratifying. Gratifying because speaking honestly as a partisan, we do want historians to recognize that there were moments when artists refused to stay in their place; that the most celebrated avant-garde was often explicit in its politics; that artists have shown an ability to organize, educate, write, and philosophize. And that under certain circumstances, artists can even be revolutionaries seeking, along with others, to wipe the slate of history clean and lift its weight from our collective shoulders. This is why political artists such as Oliver Ressler do not make “political art,” but instead, as Jean-Pierre Gorin and Jean-Luc Godard of the Dziga Vertov Group advocated in the 1970s, *they make art politically*. And to the art world elite, and to some defenders of aesthetics even on the Left, the political artist is abject, or, to borrow a phrase from anthropologist Mary Douglas, a type of “matter out of place.”¹⁹ What can be said then regarding the worker who dreams, the artist who speaks and thinks, and the collective that organizes political resistance is that they thrust hidden matter out of place, from darkness into light, and in doing so make briefly visible alternative economies of pleasure and exchange, humor and play, that are the ultimate threat to the social order.

The lesson of Ressler’s AEAS are obvious. As Subcomandante Marcos exclaims in one of the videos, “Laugh *compañeros!* It is good to laugh. It is necessary to laugh, because what we are doing is utterly serious.”

Gregory Sholette is a New York-based artist, writer, and founding member of the artists’ collectives *Political Art Documentation/Distribution* and *REPOhistory*, as well as co-editor of *The Interventionists: A Users Manual for the Creative Disruption of Everyday Life* (MassMoCA/MIT Press, 2004, 2006) with Nato Thompson; and *Collectivism After Modernism: The Art of Social Imagination after 1945* with Blake Stimson (University of Minnesota, 2007). He is currently working on a new book about his concept of creative “dark matter” and the political economy of the art world for Pluto Press, UK.

- 1) Calling upon classic Western philosophers to illuminate political or cultural issues in the present day is a risky venture at best, and especially so for a non-specialist like myself. For that reason I ask the reader to view my rendezvous with Plato’s Republic for what it is: a critical engagement with the writings of philosopher Jacques Rancière whose writings about Plato, art, and politics continue to have a considerable impact on the contemporary art world.
- 2) *The Politics of Aesthetics* by Jacques Rancière, (London and New York: Continuum Books, 2004) p 13.
- 3) Rancière puts it this way (his italics), “Plato states that artisans cannot be put in charge of the shared or common elements of the community because they do *not have the time* to devote themselves to anything other than their work. They cannot be somewhere else because *work will not wait*.” (Ibid) p 12.

- 4) Quoted from Rancière's *Le maître ignorant* (1987) by Brian Holmes in his essay "Hieroglyphs of the Future: Jacques Rancière, and the Aesthetics of Equality" available at <http://www.cabinetmagazine.org/issues/4/Hieroglyphs.php> <http://www.cabinetmagazine.org/issues/4/Hieroglyphs.php>, also available in the book of the same title by Brian Holmes published in Zagreb, 2002/3, p 99.
- 5) Having opened up new ways to think about art and politics, Rancière appears to be retreating of late. In an interview with Jennifer Roche, the British critic Claire Bishop defends conventional notions of artistic quality and individual artistic vision from the corrosive practices of politicized collectives by citing Rancière's recent and guarded writings on art and politics. See: <http://radical.temp.si/node/70>
- 6) From an interview of Ressler by Anna Liv Ahlstrand at: http://www.ressler.at/content/view/46/lang,en_GB
- 7) This return to painting happened in the early 1980s and dovetailed with the art market boom during the same time frame so it is no wonder in what even Forbes Magazine calls the "superheated" contemporary art market that painting once again is the commodity of first choice. See: http://www.forbes.com/collecting/2005/07/05/cx_0705conn_ls.html
- 8) Ressler's own description of Alternative Economics, Alternative Societies on his website, http://www.ressler.at/content/view/3/lang,en_GB
- 9) I am writing this description in New York City using extensive documentation the artist provided me.
- 10) "Proun: Not world visions, but – world reality" (1920) in *El Lissitzky: Life-Letters-Texts*, Herbert Read and Sophie Lissitzky-Küppers (London: Thames and Hudson, 1967), p 347
- 11) for a full list please see the artist's website: http://www.ressler.at/content/view/3/lang,en_GB
- 12) <http://www.republicart.net>
- 13) From an interview of Ressler by Anna Liv Ahlstrand at: http://www.ressler.at/content/view/46/lang,en_GB
- 14) Following Pierre Bourdieu, such leveraging requires

- a reserve of symbolic capital that can even permit the cultural player to cross borders between social rank.
- 15) "Political Economy as Subject and Form in Contemporary Art," by Alan W. Moore in the *Review of Radical Political Economics*, Vol. 36, No. 4, 471–486 (2004).
- 16) *Relational Aesthetics* by Nicolas Bourriaud (Paris: Les presse du reel, 1998).
- 17) This has a long history but nothing compared to the "de-skilling" of the last forty or fifty years when this is most pronounced See Michael Baxandall's *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (New York: Oxford University Press, 1972.)
- 18) For more on this topic see, "Liar's Poker" by Brian Holmes at: http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors3/holmestext.html
- 19) *Purity and Danger: An Analysis of the concepts of pollution and taboo*, by Mary Douglas: (London: Routledge Press, 1991, first published in 1966).

Gregory Sholette

Pytania od artysty który przemawia (a także czyta, pisze myśli i działa)

Wszyscy artyści, kiedy przemówią są nieznośni. Jeżeli nie rozprawiają o sobie czy owocach swojej pracy, tak dla siebie ważnej, uciekają w ogólne narzekania o krytykach lub kuratorach. Nękają kłopotliwymi pytaniami i marudzą. A w tym procesie ich praca popada w zaniedbanie. Mimo to, można tę gadaninę w pewnym stopniu akceptować. Ale czego nie da się wytrzymać, to tych artystów, którzy wypowiadają się na tematy nie ze swojej dziedziny, jak np. kwestie polityczne czy ekonomiczne, czyli o rzeczach, które zmuszają artystę, aby stał się samoukiem. Ten rodzaj artystów jest bardziej niż nieznośny. Ten rodzaj artystów jest groteskowy. Zatem pierwszą rzeczą, jaką musimy wiedzieć o Oliverze Resslerze to to, że jest on *artystą, który przemawia* (oraz czyta, pisze i kwestionuje) oraz to, że jest groteskowy.

Platon by pogardzał takim indywiduum podwójnie. Po pierwsze Platon lżył artystów, próbując zabronić im wstępu do jego idealnej Republiki, obawiając się, że ich umiejętności mimikry doprowadziłyby do moralnej korupcji oraz spowodowałyby niepewność co do tego, co jest autentyczną prawdą¹. Platon miał także dalszy motyw dla tego swoistego embargo. Według filozofa Jacquesa Rancière'a, Platon wygnał artystów, ponieważ ich praktyki przeciwstawiały estetykę polityki oraz to, co nazywa rozkładem sensu:

„Delimitacja przestrzeni i czasu tego, co widoczne i nie widoczne, mowy i hałasu, równocześnie określa miejsce i udział polityki jako formy doświadczenia.”²

Według Rancière, Platon planował, aby

każdy pracownik Republiki pozostawał w określonym miejscu, z dala od zaangażowania w tak destrukcyjne zajęcia jak czas wolny czy polityka. Logika Platona była prosta. Aby pracownicy brali udział w politycznym dyskursie czy jakichkolwiek innych działaniach tego typu, oderwanych od swojej pracy, musieliby być *gdzieś indziej*, spędzać przynajmniej część czasu z dala od fizycznych i czasowych wymogów pracy. A praca *nie będzie czekać*³. Taka ekonomika czasu zapewnia społeczności bardziej stabilną i pewną produkcję „24/7”. Oczywiście artyści też wykonują pewien rodzaj pracy, ale jak wskazuje Platon artyści bez sensu imitują produkty innych pracowników. Artyści nie muszą posiadać żadnej pożytecznej wiedzy. Dokładne proporcje soli do ilości mąki są bez znaczenia dla naszkicowania bochenka chleba, tak jak i od domu na obrazie nie wymaga się schronienia przed deszczem i wiatrem. Wraz z pojawieniem się sztuki imitującej, fałszywy rodzaj pracy zanieczyszcza ekonomiczny minimalizm Republiki. Od tego momentu Platon popada w desperację. Jeżeli artysta może wykonywać dwie rzeczy na raz – pracować oraz imitować pracę – wtedy któraś z tych prac *nie jest potrzebna*. Oznacza to także, że samopoczucie społeczności nie zależy od prawych pracowników stojących cały dzień przy swoich warsztatach i padających z wyczerpania na koniec dnia. Zamiast tego niezbędny jest *czas na inne poszukiwania, czas, aby być gdzieś indziej*. Niepotrzebna i wyjątkowo fikcyjna natura czy też praca artysty są tego dowodem i otwierają przestrzeń dla refleksji, gdzie

każdy może fantazjować czy może nawet wyobrazić sobie permanentną alternatywę dla żmudnej rutyny samej pracy, np. w formie poszukiwań artystycznych. Podobnie do młodego Marksa, Rancière przewidział „Społeczność wyemancypowanych jednostek, które by jednocześnie tworzyły społeczność artystów. Taka społeczność wyparłaby się podziału między tymi, co wiedzą i tymi, co nie wiedzą, tymi, co posiadają i tymi, co nie posiadają inteligencji.”⁴ Jeżeli sztuka miałaby otworzyć „drogę ucieczki” od głuchej mordęgi codziennej pracy, jak w takiej sytuacji powinien znaleźć się artysta? Czy artysta musi być ograniczany poprzez „prawdę” aby służyć jako dobry przewodnik, przynajmniej do dnia emancypacji, gdy cała praca stanie się pracą artystyczną? Zatem w związku z podziałem sensowności musimy zadać pytanie odwrotne. Jeżeli fałszywa praca artysty pokazuje estetykę polityki, jaka jest polityka, która rządzi ekonomią samej pracy artystycznej? Właśnie tę kwestię najbardziej eksponuje Oliver Ressler w swojej pracy nie dlatego, że jest artystą który przemawia, ale dlatego, że jest artystą, który mówi o rzeczach, które są *zewnętrzne* dla danej sytuacji. Dlatego jest podwójnie ohydny. Wracając jeszcze raz do słów Rancière musimy je umiejscowić w obszarach, gdzie sam francuski filozof nie chciał się poruszać⁵.

Artysta, który przemawia

W dziesiątej i ostatniej księdze *Republiki* Platona czytamy, że artysta imitujący ma jedną szansę na zdobycie obywatelstwa, ale to też ma swoje obostrzenia. Urok, jaki mimikra artysty rzuca na obywateli Republiki musi być publicznie odrzucony.

Zapewnijmy naszą drogą przyjaciółkę (poezję) oraz siostrzane sztuki imitujące, że jeżeli

udowodni swoją rację bytu w dobrze uporządkowanym państwie, z radością ją przyjmujemy... Jesteśmy świadomi jej uroków, ale dla nich nie zdradzimy prawdy... Czy mam zatem zaproponować, aby zezwolić jej na powrót z banicji, pod jednym warunkiem jednakże, że obroni się w materii lirycznej lub jakiejś innej?

I możemy pozwolić jej obrońcom, którzy poezję kochają, ale nie są poetami, na przemawianie prozą w jej imieniu. Pozwólmy im pokazać, nie tylko to, że jest przyjemna, ale także pożyteczna dla państwa oraz dla życia codziennego człowieka i wysłuchajmy ich z pełną życzliwością.

Przemowa Platona dała początek dwóm instytucjom kulturalnym: administrowaniu sztuką oraz krytyce sztuki. Pierwsza instytucja prowadzi artystę-producenta do kontaktu ze społeczeństwem, a druga interpretuje wartość sztuki dla społeczeństwa. Niemniej, przyjmijmy, że artysta akceptuje ofertę Platona i zamiast obrony swojej sztuki, podnosi kwestie dotyczące porządku społecznego, włącznie z tym, dlaczego jedni mogą mówić a inni nie, dlaczego niektórzy są widoczni a inni się chowają. W końcu Sokrates dał poetom prawo do obrony siebie i swojej pracy, a nie prawo do gadania o społeczeństwie jako takim. A mimo to obdarzony umiejętnościami i niewyparzoną gębą artysta, który rozprawia o rzeczach spoza swojego podwórka, stanowi najwyższe zagrożenie.

Oliver Ressler to artysta mówiący. Także czyta, pisze, myśli i zadaje pytania. Jako człowiek jest cichy i spokojny jako artysta Ressler jest głośny i gadatliwy. Niemniej, co w jego pracy najbardziej irytuje tych, co kontrolują, co wolno a czego nie, to to jak on wykorzystuje swoją gadatliwość nie do rozmyślań o nauce, ale do kwestionowania polityki ekonomicznej kapitalizmu XXI-ego wieku. Wykład czy esej nie są idealną platformą dla szerzenia idei na szeroką skalę. Zamiast nich jest sztuka Resslera,

którą on sam definiuje praktycznie, unikając typowej dla artystów obsesji, co do formy i materiału. Podobnie do innych artystów, którzy chcą być bezpośrednio zaangażowani w sfery polityczne, Ressler podchodzi do estetyki w sposób praktyczny, uznając ją za zestaw narzędzi do wykonania pracy. Jednego dnia wynikiem jego pracy mogą być plakaty i filmy wideo, innym razem elementy wizualne oparte o architekturę, a kiedy indziej może wykorzystywać sytuacje organizacyjne i edukacyjne dla wygenerowania publicznej dyskusji i debaty. Ressler nazywa to pragmatyczną, estetyczną elastycznością, swoimi *strategiami*:

„Strategie, jakie przyjmuję w swojej pracy zmieniają się z każdym projektem, ponieważ każda praca zazwyczaj wymaga innej strategii. Interesuje mnie transfer kwestii z rzeczywistej przestrzeni politycznej do przestrzeni-symbolu politycznego i ewentualnie z powrotem.”

Strategia Resslera dotycząca poruszania się tam i z powrotem pomiędzy różnymi przestrzeniami, łączenie fikcji z rzeczywistością stanowi niebezpieczeństwo, że artysta może reprezentować nowy porządek rzeczy. Wskazuje to także na ontologiczne oszustwo artysty, który dokonuje wyboru, aby mówić o takim porządku. Równocześnie Resslerowskie odpriorytetyzowanie kwestii formalnych wpasowuje się dobrze w większość kierunków sztuki nowoczesnej. Rynek sztuki jest obfity. Płótno jest na fali. Obrazy, szkice oraz inne formy towarów są obowiązkowe. Sztuka wraca nawet do swojej dyżurnej obsesji, tego, że indywidualni autorzy są romantycznymi wizjonerami⁷. Jeżeli na tym rynku sztuki jest jakieś przesłanie do zapamiętania, to jest to: *nie ma czasu aby szukać alternatyw!* Lub, cytując prawdziwą koneserkę kapitalizmu, Margaret Thatcher: „Nie ma alternatywy.”

Nie trzeba dodawać, że Ressler postrzega sprawy inaczej. Jego projekt, *Alternative*

Economics, Alternative Societies (AEAS) zasadza się na idei dotyczącej tego, jak moglibyśmy żyć inaczej. Ressler streszcza swoją misję, opisując tylko właściwe dla 21. wieku poszukiwanie:

„Alternatywnych koncepcji ekonomicznego i społecznego rozwoju... po utracie modelu przeciwnego do kapitalizmu – jakim socjalizm, w swojej realnej, istniejącej formie prezentował się aż do upadku⁸.”

Ale pytanie, które nas przede wszystkim gnębi to to, dlaczego artysta ma coś do powiedzenia o stanie ekonomii.

Alternatywna ekonomia, alternatywne społeczeństwa (ang. *Alternative Economics, Alternative Societies* »AEAS«)

Projekt Resslera AEAS zorganizowany jest w przejrzysty sposób, korzystając z ekonomii form, materiałów i przestrzeni. Ma się wrażenie, że tematyka podejmowana przez artystę po kryjomu ukształtowała każdy element składni pracy. Jako instalacja, AEAS składa się z trzech wzajemnie przetykających się elementów, każdy w jakimś tam stopniu odzwierciedla inny. Są to: 1) Seria czystych, prostych, typograficznych logo-plakatów na ścianach galerii; 2) Rozrastająca się kolekcja filmów wideo na indywidualnych monitorach z wywiadami z intelektualistami oraz aktywistami opisującymi swoje wizje alternatywnych ekonomii i społeczeństw; 3) Zestaw cytatów umieszczonych na podłodze w miejscu wystawy (jest to najbardziej ekscentryczny aspekt projektu AEAS, ponieważ poza tym projekt nie usiłuje wzbudzić zainteresowania preferując pogląd, że sztuka służy jako środek komunikacji). Pierwsza wersja projektu została przygotowana dla Galerii Škuc w Ljublanie w Słowenii w roku 2003. Wchodząc do galerii zauważa się pasy cien-

kiej, żółtej taśmy. Na każdej z nich umieszczono tekst⁹. Są to wybrane cytaty z wywiadów Resslera. Filmy wideo są w stylu minimalistycznym, z długimi ujęciami przerywanymi czasami pojawiającym się tekstem, jego założonym przesłaniem, odzwierciedlającym graficzną formę pracy Resslera: logo-plakaty. W ten sposób, każdy z trzech głównych elementów instalacji odzwierciedla jakoś inny element tworząc ekonomię znaczeń, w której głównym elementem jest przekaz informacji do widza. Oczywiście ta kombinacja formalnej ekonomii oraz bezpośredniej komunikacji z widzami przywołuje do pamięci program radzieckiej awangardy z lat dwudziestych i trzydziestych. Szczególnie myślę o Lissitzkim, który powiedział:

„Idea komunikowana za pośrednictwem konwencjonalnych słów powinna nabierać formę poprzez litery... Ekonomia ekspresji – optyka zamiast fonetyki.”

Projekt AEAS ma coś wspólnego ze schematem konceptualnym Lissitzky'ego, który ten nazywał *Proun*: zestaw rozsianych kształtów geometrycznych, które artysta rozumiał jako coś dużo więcej niż tylko formy plastyczne. Dla Lissitzky'ego, *Proun* otworzył „ekonomiczną konstrukcję” samej przestrzeni¹⁰.

Powierzchnia *Proun* przestaje być obrazem i zamienia się w krągłą strukturę, którą musimy okrążyć aby obejrzeć ze wszystkich stron, patrząc z góry, badając ją od dołu... Okrążając instalację sami zakręcamy się w przestrzeni.

Tak dynamiczne myślenie zainspirowało Lissitzky'ego do dalszego, niekonwencjonalnego podejścia do wystaw, w których ruchome ściany, elastyczne powierzchnie pozwalały na wygenerowanie fenomenologicznej interaktywności pomiędzy przestrzenią, sztuką oraz widownią. Wykorzystując ściany i podłogi oraz wplatając media czasowe jako urządzenie edukacyjne, projekt Resslera AEAS ma

takie samo dążenie jak *Proun Room* w celu pokonania ograniczeń białego sześcianu. Do tej pory projekt AEAS ciągle spełnia funkcję bardziej platformy konceptualnej, niż konwencjonalnej „instalacji artystycznej”. Elementy projektu mogą być modyfikowane dla szczegółowych układów architektonicznych, urbanistycznych oraz kulturowych w każdym miejscu prezentacji, bez wpływu na swoje schematy konceptualne. Do tej pory instalacja była pokazywana dwadzieścia jeden razy, w takich krajach jak postkomunistyczne Słowenia, Estonia, Polska, Serbia, ale także Brazylia, Peru, Hiszpania, Turcja, Tajwan, Szwajcaria oraz artyści rodzima Austria¹¹.

Każda reinkarnacja projektu przynosiła ekspansję publicznego komponentu tej pracy. Pierwsza produkcja Resslera w Ljublanie składała się z dużego logo-plakatu w oknie galerii. Natomiast w Amsterdamie w roku 2004 artysta wykonał podobne plakaty i zainstaltował je na ulicach miasta. W tym samym roku, dzięki zaproszeniu *Billboartgallery Europe*, umożliwiono mu dostęp do wielkich bilbordów ulicznych w Bratysławie. Projekt AEAS rozwinął się także w innym kierunku. Początkowo było pięć filmów wideo na pięciu ekranach. W drugiej wersji projektu dodano szóste wideo a w kolejnym jeszcze siódme. Ale po trzeciej instalacji, pierwszy grant Resslera z republiki, projektu *European Institute for Progressive Cultural Policies* (EIPCP) nakierowanego na wspomaganie sztuki i teorii interwencyjnej, wyczerpał się¹². Od tego momentu Ressler produkował plakaty i filmy wideo tylko, gdy zaproszenie do wystawy było poparte odpowiednim budżetem. Niemniej, najnowsza instalacja w Stroom, w Hadze (Holandia), jest najbardziej rozbudowana ze wszystkich dotychczasowych i zawiera 16 filmów na 16 monitorach w dwóch pomieszczeniach

wystawienniczych. Niezależnie jak duża jest praca Resslera, jego ekonomia trzech elementów, tekstu, wideo i plakatu zawsze jest obecna w każdej instalacji. Szerokie spektrum rejonów geograficznych, w jakich projekt AEAS działał w okresie ostatnich czterech lat, wskazuje nie tylko na niezmiennie zainteresowanie sposobem, w jakim sztuka i estetyka współdziałają, ale także potrzebę weryfikacji życia w kapitalizmie po okresie zimnowojennym. Osiemnaście lat po upadku realnego socjalizmu oraz po trzydziestu latach neoliberalnych niszczyielskich prywatyzacji i deregulacji, klasy pracujące znowu zaczynają zadawać pytanie o to, jakie opcje społeczne są nadal dostępne, a które należy dopiero wynaleźć. Akademicy oraz artyści, którzy mówią o polityce, jak np. Ressler, są pośród tych, co też się zastanawiają (choć niekoniecznie się wychylają).

Tajemnica (społecznego) kapitału

Przekłady Resslera logo-plakatów na język lokalny, odpowiedni miejscu każdej wystawy, grafiki uliczne apelują do przechodniów: *Wyobraź sobie i twórz procesy rewolucyjne, których celem nie jest przejęcie władzy nad państwem, ale rozmycie relacji opartych na władzy czy Wyobraź sobie społeczeństwo, w którym ludzie mogą podejmować decyzje w proporcjach, w jakich te decyzje będą miały na nich wpływ*. Poprzez wyjście na ulice, Ressler, artysta przemawiający, wyszedł poza przypisaną mu pozycję wewnątrz białego sześcianu i spróbował się zmierzyć ze światem zewnętrznym.

„Uważam, że jest to niezwykle ważne, aby realizować projekty w taki sposób, aby mogły być czytelne i zrozumiałe nie tylko dla ekspertów nowoczesnej sztuki, ale także przez szerszą widownię, co może stanowić przeciwwagę dla tendencji izolacjonistycz-

nych w sztuce. Ale zależy to od kontekstu. W jednym kontekście ważnym może być, aby podkreślić to, że moja praca jest sztuką, w innym zaś, pracując w publicznych przestrzeniach miejskich, konieczne może być, aby zrobić pracę, która funkcjonuje także pod warunkiem, że ludzie nie są świadomi faktu, że to, co widzą to sztuka¹³.”

I mimo wszystko jest w tym pewna sztuczka. Odczarowanie sztuki jest możliwe tylko dla kogoś, kto przede wszystkim czuje różnicę pomiędzy sztuką i życiem oraz rozumie sekret, jaki kryje się za czarodziejską sztuczką, która tworzy wartość artystyczną. Podchodząc do tego z innej strony, plebejusz, robotnik, mężczyzna lub kobieta z ulicy mogą bardzo marzyć o tworzeniu sztuki. Może to być jakaś tymczasowa forma ucieczki od żmudnej pracy. Ale sekret bycia artystą już tu się wymyka. Nie dlatego, że twórczość amatorska musi być mniej interesująca od twórczości profesjonalnych artystów. Wystarczy wstąpić do galerii w Chelsea, aby to zrozumieć. Tajemnica tego, jak współczesna sztuka nabywa swoją wartość nie ma już nic wspólnego z talentem, tak jak i nie ma nic wspólnego z nakładem pracy czy też z wartością/jakością materiałów użytych w kreowaniu poszczególnych obiektów. To, czego sztuka dzisiaj wymaga to zdolność do taktycznego zrównania władzy w ramach mikro-polityki zinstytucjonalizowanego świata sztuki¹⁴.

Świat sztuki to tak naprawdę dwa światy, czy raczej dwa asymetryczne zbiory działań. Największym, z tych zbiorów to niewidoczna mnogość jednostek, które umożliwiają produkcję artystyczną, czyli rodzice, żony, mężowie, ale przede wszystkim inni artyści i technicy, których wsparcie przejawia się głównie w formie materialnych lub niematerialnych podarunków. Takimi podarunkami mogą być gotówka, ale najczęściej to czas lub

pomysły, lub też utrzymanie. Pomyślmy o tych wszystkich sposobach, od jakich produkcja artystyczna zależy. Rzeczy jak bezpłatna opieka nad dziećmi, czy dar posiłku czy niedrogie miejsce do pracy, a nawet użyczenie samochodu. Historyk Alan Moore przedstawia to zwięźle. Gdy tworzy się sztukę:

„Wspólna pomoc jest tak samo ważna jak konkurencja. Proces produkcyjny jest w sposób ciągły lub okresowo kolektywny, gdy artyści zbierają się razem w ramach warsztatów, wymieniają się ideami, technikami i procesami¹⁵.”

Te ukryte zbiory twórczości artystycznych materializują się przed naszymi oczyma w bardzo przyspieszonym tempie. W takim stopniu, że jeden znany francuski krytyk sztuki twierdzi nawet, że „odkrył je!”¹⁶ Oczywiście to, co zostało naprawdę odkryte to szerszy proces ujawniania zapoczątkowany przez: 1) deindustrializację gospodarki krajów rozwiniętych i powrót do nietrwałych form pracy, 2) widoczny rozwój ekonomii daru, takich jak wymiana informacji w formie peer-to-peer możliwa za pośrednictwem nowych technologii cyfrowych. Dodatkowo, szara strefa, gdzie twórczość artystyczna ma miejsce, jest też znacząca i rozprzestrzenia się w wielu kierunkach. Ale jest jeszcze drugi ukryty zbiór, kontrastujący z tym pierwszym, w którym odbywa się waloryzacja estetyczna. Ta druga ekonomia jest mała, i ścisła i zawiera w sobie instytucje, jak główne międzynarodowe muzea, czasopisma krytyczne, domy aukcyjne, biennale, targi sztuki, itd. Niemniej to, co większość artystów nigdy lub rzadko widzi to to, co naprawdę ma znaczenie: sieć wewnętrzna, która oddziałuje na niewielką grupę marszandów i kolekcjonerów sztuki, którzy rozpropagowują informacje i opinie dotyczące artystów i ich pracy. Oczywiście popyt i podaż nie grają żadnej roli, szczegól-

nie w najwyższym segmencie rynku, ale to jest zdolność artysty do przyciągnięcia symbolicznego, społecznego kapitału w kierunku swojego produktu oraz marka, która określa wartość tu i teraz. Właśnie dlatego pewnego dnia, artysta którego praca jest praktycznie nie rozróżnialna od pracy swoich kolegów, czy nawet w niektórych przypadkach, pracy nieprofesjonalistów, może stać się gwiazdą. Taka wartość dodatnia produkcji jest unikalna w świecie sztuki nowoczesnej i kontrastuje z tak niedaleką przeszłością, kiedy umiejętności warsztatowe i jakość materiałów grały podstawową rolę w określaniu wartości obiektu sztuki¹⁷. Równocześnie, nic nie stoi na przeszkodzie, aby ten arbitralny i asymetryczny układ sił nie został zmieniony. Przykładowo, co by się stało, gdyby artyści rozwinęli swoją własną formę produkcji peer-to-peer ukierunkowaną na tworzenie kooperatywnej struktury rynkowej, z której korzyści płynęłyby do wszystkich producentów a nie tylko do tych kilku szczęściarzy? Skąd się bierze to prawo przypisanej estetyki i kto może powiedzieć, że nie można mu się przeciwstawić lub przemysleć od nowa tak, aby połączyć artystów ze sobą? I dlaczego stosować takie zasady tylko do artystów? A co z tymi robotnikami, którzy marzą o byciu elementem „wyemancypowanej społeczności artystów”?

Kompleksowe rozważania Resslera na temat alternatywnych ekonomii dowodzą, że prawa przypisane, każde swojemu miejscu, nie są nieprzenikliwe ani w świecie sztuki, ani poza nim. I nic dziwnego, że te same tematy dotyczące interwencji, autonomii oraz swobodnej wymiany także pojawiają się w projekcie Resslera AEAS, w szczególności w serii wideo wywiadów z ekonomistami, badaczami społecznymi, historykami oraz radykałami, którzy są jądrem tej instalacji. Osoby w wy-

wiadach proponują różne zmodyfikowane i alternatywne modele ekonomii, jak np.: Demokracja Inkluzyna; Demokracja Uczestnicząca; Wolna Współpraca; Anarchistyczna Demokracja Konsensualna; Komunalizm Libertariański; Praca Opiekuńcza; Socjalizm XXI-ego Wieku. Ten szeroki zakres terminologii szczególnie podkreśla, o co chodzi w tym projekcie. Nie da się w okresie ostatniego wieku znaleźć awangardowego modelu związanego z socjalizmem lub komunizmem. Zamiast tego jest silna wzajemna podejrzliwość wobec zcentralizowanej polityki partii oraz wyraźny brak zainteresowania anektowaniem władzy państwowej, czy to poprzez środki polityczne czy pozaparlamentarne. Niektóre z tych alternatywnych ekonomii pociągają za sobą całkowite zniesienie kapitalizmu, inne są ukierunkowane na zminimalizowanie wyzysku jednocześnie maksymalizując rozdział zysków społecznych. W sumie część wideo projektu AEAS funkcjonuje jak grube dossier, wypełnione studium przypadków i teoretycznymi modelami (gdzie niektóre z nich skupiają się na lokalnych reformach a inne są globalne w swej naturze) a także innymi historycznymi eksperymentami, których porażki nie umniejszały ich poruszającej roli. Na przykład, francuski historyk Alain Dalotel stoi przy ścianie cmentarza Père Lachaise, gdzie stracono wielu komunardów wyciąga na wierzch krótką i tragiczną historię Komuny Paryskiej z roku 1871. Działaczka związkowa Salomé Moltó rozmawia o kolektywach robotniczych z czasów Hiszpańskiej Wojny Domowej w latach 1936 i 1938, kiedy to poziome struktury komitetów zezwalały na kolektywne podejmowanie decyzji oraz w dużym stopniu jak w przypadku tzw. Wobblies (IWW) w USA, dekadę wcześniej, każdy miał prawo równej reprezentacji oraz otrzymywał podobną pensję bez względu na

rodzaj wykonywanej pracy, wykwalifikowanej czy nie. Na innej taśmie tematem jest samorządność pracownicza w byłej socjalistycznej Jugosławii. Socjolog Todor Kuljić wskazuje, że w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych „Klasa pracująca oraz ludzie biedni mieli pewien rodzaj suwerennego prawa, którego dzisiaj nie mają.” Kuljić wskazuje także na negatywne aspekty tej historii, włącznie z zhierarchizowaną kadrą, która w efekcie rządziła komitetami robotniczymi z góry. Ale dzisiaj, jaką alternatywę mają ci ludzie? „Moim zdaniem” – twierdzi Kuljić, „Nigdy nie będzie dzikiego [nieregulowanego] kapitalizmu. Zawsze musi być mieszanina różnych form własności i – przede wszystkim, pokojowe współistnienie narodowo i klasowo różnych społeczeństw.” A weźmy Moltó? „Jak byśmy zbudowali strukturę nowego społeczeństwa, społeczeństwa anarchistycznego?... Prosto mówiąc, byłyby federacje, regiony, które byłyby zjednoczone... bez przemocy, co pokazuje, że przy dobrej organizacji oraz posiadając moralne i etyczne wartości wraz z poczuciem solidarności można osiągnąć to samo lub nawet więcej niż przy użyciu broni.” I na koniec Dalotel. „Jeżeli Komuna może nas czegoś nauczyć, to tego, że musimy zebrać się, porozmawiać, debatować oraz jeżeli to możliwe, to zjednoczyć się... Ponieważ opór nie może istnieć bez utopii.”

Ressler kontynuuje lekcje historii aż po dzień dzisiejszy poprzez nagrania wywiadów z zamaskowanymi Zapatystami w trakcie spotkań dotyczących Szóstej deklaracji z dżungli Lakandońskiej w Chiapas w Meksyku. Widzimy tutaj kobiety i mężczyzn, niektórych nagranych bez ich wiedzy, opowiadających o wyzwaniach, z jakimi muszą się borykać, aby przezwyciężyć dyskryminację płciową w tradycyjnie patriarchalnej kulturze. Autonomiczne, demokratyczne sieci Zapatystów

służą za model alternatywnego społeczeństwa także na wielu innych taśmach, ale mimo to trudno nie myśleć o trudnościach, jakie napotkalibyśmy próbując przenieść struktury spółdzielcze Zapatystów z wiejskich i nierozwiniętych terenów Chiapas do poindustrialnej Północy, szczególnie w krajach mocno zależnych od taniej siły roboczej Południa. W projekcie AEAS są także wywiady z teoretykami ekonomii, np. z Takisem Fotopoulousem, który tłumaczy słuchaczom swój system kuponów dla demokratycznego rozdziału zysków. Dla kontrastu, feministka-ekonomistka z Massachusetts, Nancy Folbre, skupia się nie na wymianie, ale na jakości samej pracy, dyskutując rodzaje pracy motywowane altruizmem oraz dawaniem podarków, a nie akumulacją własnego bogactwa. Folbre opisuje opiekę jako pracę całkowicie przeciwną do rynku komercyjnego. Wyraża też obawę, że neoliberalna prywatyzacja podkopie jakość takich usług jak opieka nad dziećmi czy w domach starców i przynajmniej do jeszcze jednej obawy która wynika z rozmów z postępowymi myślicielami. „Spędzam mnóstwo czasu próbując przekonać lewicowych ekonomistów oraz utopijnych wizjonerów, aby zwracali więcej uwagi na zwyczajną pracę kobiet, a na pewno się dużo z tego nauczą.” Tak jakby podchwytując przez Atlantyk obawy Folbre, bremeński teoretyk Christoph Spehr uważa, że postmodernistyczne społeczeństwo spółdzielcze musi „Przenieść utopię z powrotem do kuchni. Musi tam działać i reguły kuchni muszą być regułami większej spółdzielni, a nie odwrotnie.” Z kolei anarchista Ralf Burnicki przypomina, jak hierarchiczny porządek, z jakim miał do czynienia jako młody pomocnik ślusarza, zainicjował w nim „Pierwszą konfrontację z dominacją i władzą.” Syn klasy pracującej, niemiecki komunista, zdecydował by czytać książki, które kazały mu się zasta-

nawiać czy „właściwe” społeczeństwo jest możliwe. Odpowiedział na to pytanie w formie 300 stronicowego opracowania nt. Anarchist Consensual Democracy w którym przewidział „Samoorganizację oddolną w formie samo-administrujących się projektów,” które prowadziłyby nas do „Przemyslenia wszystkiego jako jednostek, podmiotów.” Natura subiektywizmu interesuje także Chaię Heller z Massachusetts, była studentką eko-anarchisty Murraya Bookchina. Podobnie do Burnickiego, socjalizm libertariański Heller odwołuje się do ekokorzeni demokracji, ale nie poprzez organizację produkcji człowieka, lecz przez zachęcanie do komunikacji. Heller odrzuca „mężczyznę, producenta,” preferując w zamian arystotelesowską wizję myślącego człowieka, „zwierzęcia politycznego.”

Kontrast pomiędzy tą dwójką anarchistów podnosi jedną z fundamentalnych kwestii odnośnie jakichkolwiek alternatywnych dróg polityki w dzisiejszych czasach: Co mamy na myśli mówiąc o pośrednictwie w postindustrialnym społeczeństwie? Jeżeli siła pracownicza epoki industrialnej była rewolucyjnym aktorem w XIX i XX wieku, czy możemy nadal myśleć o pracy jako kolektywnym czynniku społecznej transformacji w tzw. wieku informacyjnym? Wielu związanych z tradycjami feministycznymi, ekologicznymi czy anarchistycznymi twierdzi, że uprzywilejowana pozycja pracy jako historycznego czynnika emancypacji skończyła się wraz z ruchami społecznymi w latach sześćdziesiątych a może i nawet wcześniej. Kontrolując produkcję społeczną już nie opartą o model fabryki, opór wobec opresji przeszedł na inne czynniki, których wiele można znaleźć we wcześniej marginalizowanych różnych rodzajach społecznych tożsamości. Taki subkulturowy opór jest zawsze zdecentralizowany i rozciąga się na obszary życia, tak publiczne jak i prywatne. Równo-

cznie, inni teoretycy wskazują, że wzrost niematerialnej pracy ani nie eliminuje wyzysku z procesu pracy ani nie ustanawia pracy jako strukturalnej negacji kapitalizmu. Ponieważ nadal żyjemy w takim systemie ekonomicznym, cel uwolnienia produkcji społecznej się nie zmienił, zmieniła się tylko taktyka. Projekt AEAS odzwierciedla te wszystkie różnice. Mimo to Ressler unika wyboru jednego modelu jako jedynie prawidłowego, czy co bardziej prawdopodobne modelu, który odniesie sukces lub zakończy się porażką. Jest jeszcze jeden film, który jest jakby podsumowaniem całego projektu. Gdy zaczyna się taśma zatytułowana *bolo'bolo* widzimy serię tajemniczych znaków szybko następujących po sobie, białe grafiki na czarnym tle. Następnie ekran wypełnia hipnotyzujący wzór złożony z animowanych abstrakcyjnych kształtów i równocześnie rozpoczyna się narracja matowym głosem. Głos należy do szwajcarskiego instruktora szkoły średniej i zarazem undergroundowego pisarza, o inicjałach P.M. Głos tłumaczy nam *bolo'bolo*, projekt, którego celem jest ponowne ożywienie terminologii lewackiej poprzez zastępowanie starych słów nowymi. Tak, więc komunizm staje się *bolo'bolo*. Patrząc na to z perspektywy „sztuki wideo” taśma ta jest prawdopodobnie najbliższa Resslerowskim korzeniom konstruktywistycznym. Ale patrząc na taśmę z punktu widzenia komentarza dotyczącego alternatywnych rodzajów ekonomii i alternatywnych społeczeństw, zwraca nas w kierunku tego dokuczliwego pytania dotyczącego artysty, rozprawiającego o polityce i jego miejscu w świecie. I robi to korzystając z historii, nie próbując wykonać studium przypadku, ale poprzez odniesienie się do tego, co Marks opisał jako ciężar przeszłości ciężący na teraźniejszości.

Rzecz nie na miejscu

Gdy już wszystko zostało powiedziane i zrobione wtedy republika wysokiej kultury jest nauczona jak żyć z artystą mówiącym, artystą sprawiającym kłopoty, takim który jest zupełnie nieznosny¹⁸. Mało prawdopodobne, że coś takiego zdarzyć się może na krótką chwilę, w momencie wybuchu, a w dłuższej perspektywie, poprzez proces historyzacji, możliwości polityczne sztuki do stawiania oporu są stopniowo pomniejszane lub rozbrajane. Zinstytucjonalizowanie tych wszystkich zbyt krótkich ruchów w aspekcie historycznym jest zatem irytujące, ale i poniekąd satysfakcjonujące. Satysfakcjonujące, ponieważ, szczerze mówiąc, jako zwolennicy chcemy, aby historia uznała, że były chwile, w których artyści odmawiali pozostawiania na swoim miejscu; że najbardziej uznawana awangarda była często bardzo kategoryczna w swoim widzeniu polityki; że artyści wykazali zdolność do organizacji, edukacji, pisanie oraz filozofowania. W pewnych okolicznościach artyści mogą nawet być rewolucjonistami, szukającymi, tak jak inni, możliwości oczyszczenia historii i podjęcia jej ciężaru na naszych wspólnych ramion. Dlatego tacy artyści polityczni jak Oliver Ressler nie tworzą „sztuki politycznej,” ale w zamian, podobnie do Jean-Pierre Gorina i Jean-Luc Godarda z Dziga Vertov Group, z lat siedemdziesiątych, *tworzą sztukę polityczną*. A dla światowej elity artystycznej oraz dla niektórych obrońców estetyki, nawet po lewej stronie, artysta polityczny jest nędznikiem, czy zapożyczając od antropolożki kultury Mary Douglas, rodzajem „rzeczy nie na swoim miejscu.”¹⁹ A zatem co można powiedzieć o robotniku, który marzy, artyście, który mówi i myśli, o kolektywie, który organizuje polityczny opór? Można powiedzieć, że przesuwają ukrytą materię ze

swojego miejsca, z ciemności w jasność i robiąc to na krótko uwidaczniają alternatywne ekonomie przyjemności i wymiany, humoru i zabawy, które są absolutnym zagrożeniem dla porządku społecznego. Lekcje, jakie czerpiemy z Resslerowskiego projektu AEAS, są oczywiste. Jak mówi Podkomendant Marcos na jednym z filmów „Śmiecie się *compañeros!* Dobrze jest się śmiać. Trzeba się śmiać, bo to, co robimy jest bardzo poważne.”

Gregory Sholette jest artystą z Nowego Jorku, pisarzem oraz członkiem założycielem kolektywu artystycznego *Political Art Documentation/Distribution and REPOhistory*. Jest także współwydawcą, wspólnie z Nato Thompsonem *The Interventionists: A Users Manual for the Creative Disruption of Everyday Life* (MassMoCA/MIT Press, 2004, 2006) oraz *Collectivism After Modernism: The Art of Social Imagination after 1945* with Blake Stimson, (University of Minnesota, 2007). Obecnie Sholette pracuje nad nową książką dotyczącą jego koncepcji kreatywnej „czarnej materii” oraz ekonomii politycznej świata sztuki dla Pluto Press z Wielkiej Brytanii.

- 1) Przywoływanie klasycznych zachodnich filozofów dla naświetlenia obecnych politycznych i kulturalnych kwestii jest w najlepszym przypadku dość ryzykownym ruchem, szczególnie dla takiego nie-specjalisty jak ja. Z tego powodu proszę czytelnika o zapoznanie się z moim rendezvous z Republiką Platona bo jest to: krytyczne zapoznanie się z pracami filozofa Jacquesa Rancière, którego myśli dotyczące Platona, sztuki oraz polityki nadal mają znaczny wpływ na świat sztuki nowoczesnej.
- 2) *The Politics of Aesthetics* Jacquesa Rancière, (Londyn i Nowy Jork: Continuum Books, 2004) p 13.
- 3) Rancière mówi (kursywa autora) „Platon twierdzi, że artyści nie mogą być odpowiedzialni za wspólne elementy społeczeństwa ponieważ *nie mają czasu* aby się zaangażować w cokolwiek innego niż swoją pracę. Nie mogą być gdzieś indziej, ponieważ praca *nie będzie czekać*.” (Ibid) p 12.
- 4) Cytowanie z Rancière’a *Le maître ignorant* (1987) przez Briana Holmesa w eseju „Hieroglyphs of the Future: Jacques Rancière, and the Aesthetics of Equality” dostępnym na <http://www.cabinetmagazine.org/issues/4/Hieroglyphs.php>, oraz w wersji książkowej pod tym samym tytułem, opublikowanej przez Briana Holmesa w Zagrzebiu, 2002/3, p 99.

- 5) Otwierając nowe sposoby myślenia o sztuce i polityce, Rancière wydaje się wycofywać z polityki stwierdzając np., że „Estetyka nie musi być poświęcana na ołtarzu zmian społecznych skoro już niesie w sobie ten ulepszony proces.” Adorno sam by lepiej tego nie wyraził: Sztuka jest polityczna przez samą swoją formę. Dlatego, jakkolwiek próba wprowadzenia polityki *explicit* nie ma sensu. To konserwatywne przesłanie jest uznawane także w środowiskach establishmentu artystycznego. Przykładowo w wywiadzie z Jennifer Roche, brytyjska krytyczka Claire Bishop broni konwencjonalnego poglądu dotyczącego artystycznej jakości i indywidualnej wizji artystycznej przed korodującymi praktykami rozpolitykowanych kolektywów cytując ostatnie prace Rancière dotyczące sztuki i polityki.
Patrz: <http://radical.temp.si/node/70>
- 6) Z wywiadu Anny Liv Ahlstrand z Resslererem na: http://www.ressler.at/content/view/46/lang,en_GB
- 7) Ten powrót do malarstwa nastąpił we wczesnych latach osiemdziesiątych i zgrał się z boomem na rynku sztuki w tym samym okresie czasu tak więc nic dziwnego, że nawet Forbes Magazine określa rynek sztuki nowoczesnej jako „przeżrzany”, a malarstwo jest ponownie produktem pierwszoplanowym. Patrz: http://www.forbes.com/collecting/2005/07/05/cx_0705conn_ls.html
- 8) Własny opis Resslera projektu Alternative Economics, Alternative Societies na jego stronie www, http://www.ressler.at/content/view/3/lang,en_GB
- 9) Opisuję to w Nowym Jorku, wykorzystując szeroką dokumentację, którą dostałem od artysty.
- 10) „Proun: Not world visions, but – world reality” (1920) w *El Lissitzky: Life-Letters-Texts*, Herbert Read and Sophie Lissitzky-Küppers (London: Thames and Hudson, 1967), p 347
- 11) Pełna lista na stronie www artysty: http://www.ressler.at/content/view/3/lang,en_GB
- 12) <http://www.republicart.net>
- 13) Z wywiadu Anny Liv Ahlstrand z Resslererem na: http://www.ressler.at/content/view/46/lang,en_GB
- 14) Za Pierre Bourdieu, takie zrównanie wymaga sym-

- bolicznego kapitału, który pomoże nawet odbiorcy sztuki przekroczyć granice pozycji społecznych.
- 15) „Political Economy as Subject and Form in Contemporary Art,” Alana W. Moore w *Review of Radical Political Economics*, Vol. 36, No. 4, 471–486 (2004).
- 16) *Relational Aesthetics* Nicolasa Bourriaud (Paris: Les presse du reel, 1998).
- 17) Ma to długą historię, ale nic nie równa się z „odumiejnościowaniem” ostatnich czterdziestu czy pięćdziesięciu lat, kiedy było to najbardziej eksploatowane. Patrz: Michael Baxandall *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (New York: Oxford University Press, 1972.)
- 18) Więcej na temat „Liar’s Poker” Briana Holmesa na: http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors3/holmestext.html
- 19) *Purity and Danger: An Analysis of the concepts of pollution and taboo*, Mary Douglas: (London: Routledge Press, 1991, pierwsze wydanie, 1966).



Transcription of a video by
O. Ressler, recorded in
Leverett, U.S.A | 32 min.,
2005

Libertarian Municipalism

Chaia Heller

My name is Chaia Heller. I live in Leverett, Massachusetts. I have been involved with the Institute for Social Ecology, that is in Central Vermont, for over 22 years, which is about half of my life. I arrived there at the age of 21, when I was a sort of forming myself politically. To speak of myself, as I had a political life before, I went to the ISE, the Institute for Social Ecology, and I feel I was a sort of formed there politically in the last two decades of my life. I politically identify as a left libertarian, as a social ecologist and as a feminist. That identity has formed itself over the last decades as the movements around me have really changed. I have been involved with the green movement, left green movement, youth green movement, ecofeminist movement, the anarchist movement and the ecology movement in the various configurations over the last several decades. I have been an activist and educator, teaching at the institute both environmental philosophy and feminist theory. I have been a public speaker. I toured for many years as part of a speakers bureau called "Speak Out". And, I have been a writer.

Murray Bookchin embarked on his journey of social ecology in the 1950s, 1960s and 1970s towards what is really a coherent and comprehensive body of political, philosophical and anthropological ideas. Bookchin was raised as a leftist, as what you call a red diaper baby. He was the son of communist Russian immigrants. He grew up in Brooklyn, New York City, and was very much raised in the context of Marxist-based movements, in particular communism and socialism. In the 1960s Bookchin noticed, when he looked around at the political landscape, that many Marxist categories were no longer capable of

describing the kinds of new social movements that were emerging around him. First of all, the civil rights movement that was clearly not a movement that could solely be explained through the lens of class or labor or the factory. He saw questions of justice and social justice and identity politics that were emerging at the time. Also, the gay and lesbian rights movement and the feminist movement really could not explain Marxist understanding of historical necessity, or who would arise and constitute the historical subject. And, in addition, he saw the ecology movement as a really interesting historical emergence. It presented something that was rather trans-class, that the idea of being able to imagine or envision the globe, as this universal entity, that was subject to the impacts of corporations and governments around the world, and that the repercussions of those impacts could be felt on a global level. He started to see that the ecology could be the potentially to lay the groundwork for a trans-class.

But social ecology was really Bookchin's attempt, as a leftist, to take into account the new social movements that were identity based and the ecology movement, and he really wanted to create a new trans-class theory, that would incorporate the concerns of people of both social justice and ecology, and to create a New Leftist framework. He found that Marxist-based theory provided an insufficient base for creating this theory. Instead, he looked to anarchism, in particular to a form of anarchism that he calls social anarchism. When I say social anarchism, I would say that Bookchin really saw anarchism as embodying two sets of tensions: One you might call an individualistic and romantic

anarchism, that really emphasizes the liberation of the individual self, against government and all form of authority, and a social anarchism, that really emphasizes the need for new forms of non-hierarchical forms of collective governance. Bookchin has very much and firmly identified with the latter. Social ecology was an attempt to take a sort of that very loosely body of ideas called social anarchism and to really use it as a ground from which to build a New Leftist theory. Social ecology represents that attempt, and he has been working on that for the last five decades or so. He is now 84 years old and is still very much at work and developing ideas for social ecology.

Social ecology can be roughly divided into three different projects: One is developed as a leftist epistemology, or way of thinking and knowing. What that means is that Bookchin feels that in order to really get the crux of ecological struggle, it is not sufficient just to understand environmental problems on a technical level. He believes that we really have to understand, what nature is in its most ontological and physical dimensions, to develop a new organic understanding of nature, using new ways of thinking to do that. Doing that, he departs from the traditions, that he very much comes out of, the Hegelian and Marxist tradition, and tries to develop a new – what he calls – naturalistic approach to the dialectical tradition. The dialectical tradition, that in modern periods is associated with Hegel and Marx, is really an attempt to explain historical phenomena, or change over time, in the context of understanding these struggle phenomena as moving through a series of new developmental phases; one that emerges out of the other, and that previous set of faces which might have existed on one historical or dynamic dimension with each other.

What Bookchin essentially does, which

I think is so amazing and creative, is to look at nature as a process of natural evolution. He would say, in social ecology, nature is that process through which nature creates itself and gives rise to what he calls a second nature, which would be the emergence of culture and human beings and all the things, that human beings say, do and think. For Bookchin nature is now this very elaborate and lush creative process, the first face is what he calls “first nature”. He did not coin the term that goes back to pre-modern philosophy. But he gives new meaning to those ideas, that nature is really a process of natural history making.

This is important, because Bookchin really wants to locate humanity within that natural evolution. This is particularly important during a time when ecologists are very confused about the role of humanity in natural evolution. People were confused by the potential relationship between humanity and nature. Bookchin believes that humanity has the potential to play a very creative and constructive laboratory role in natural history making. He believes that human beings can actually not just be constructive, but can help guide natural evolution, if they can create a rational and ecological society, rather than doing what human beings do – or he would not say human beings, he would say, the people who are in power – which is actually unraveling natural evolution.

Natural evolution, that took millions and millions of years to unfold, is now being erased at an awesome pace, as we can see species extinction, forest devastation and just general ecosystem destruction. For Bookchin human beings can not just play a destructive role, but can actually play a constructive role through creating ecological technologies, ecological forms of agriculture, ecological forms of production, ecological forms of economics,

and ecological politics. Through doing those things, humanity can play a constructive role in its own natural history.

In terms of libertarian municipalism: libertarian municipalism is the political branch of social ecology. Bookchin really comes out of the Marxian tradition, believing that philosophy needs to be alive in the world, and needs to be in the service of human kind. Libertarian municipalism is basically a philosophy that says, that everyday people, citizens, cities and towns and villages across the world are rationally capable of governing themselves. And what he tries to do is balance principles of autonomy and cooperation through the philosophy of libertarian municipalism, by saying what would happen if you had communities that had autonomy on a local level, but that that autonomy was always limited by and in dialogue with a larger collectivity, which would be the confederation. So there is a tension between the self-governing municipality, which would be a self-governing city, town or village, and the larger confederation, that the city or town or village is part of. The citizens are bound together by sharing a common constitution that is grounded on a set of ecological and social principles, and the confederation is bound together by that same exact constitution.

There is a tremendous concern among leftists about what is democracy, what ought it to look like, and what ought it to become. As a social ecologist, for me there is the sense that we have the potential to have a direct democracy; which means, that people in cities, towns and villages would gather as citizens in a local town meeting, which you could call a general assembly, or public assembly, or citizens assembly. It is that body that would be the driving force for policymaking in society in general.

The idea is that the rule would be by the general populous, on behalf of the general populous, and they would be making policy for the general populous. Libertarian municipalism is an attempt to formulize that vision of a directly democratic society without turning it into a recipe or blueprint or how do manual, which is I think a very dangerous thing and would drain all the poetry from the vision.

The vision of libertarian municipalism is intentionally a bit vague in general, because it believes that people in movements themselves have to struggle with how to particularize their general principles of non-hierarchy, cooperation, direct democracy, social justice and ecology. Those are some general principles, and I could add more, or I could take some away.

The question is, how do you create a politics, how do you draw out a politics from these general principles? The idea of libertarian municipalism is, that through the principle of direct participation or the principle of self-determination, we have this notion of people governing themselves through direct democracy. How is this different than a representative democracy that you find in a republican democracy that dominates much of the modern world? There, you have the idea that the masses are really not capable of managing themselves. What they do is they try to get together and figure out the best person to represent and articulate their hopes and dreams in a way that will come closer to the way in which they like that to happen. We do this through elections that can be at a municipal level or on the state level, and people elect officials who have policy-making power.

I cannot emphasize enough the importance that in a representative democracy, the representative, who is supposedly acting on behalf of a disempowered constituency, has policy-making power. In a libertarian municipalist vision, there would be no representatives.

There would be citizens, who gather together in the popular assemblies, who speak directly on behalf of themselves. And, it is this citizen's assembly that has policy-making power.

For administrative purposes, for particular local municipalities to coordinate with other municipalities or part of the confederation, the various groups would empower a delegate, which is very different than a representative. A delegate is very similar to a messenger, the delegate is basically giving the will of the group, the mandate of a group and goes to the confederate council and delivers that mandate. The delegate is always recallable, the delegate always has a limited term or limited engagement, and that role of a delegate is never professionalized. Within a direct democracy of libertarian municipalism, you would never have professional politicians. You would have again an active general citizenry. This would have revolutionary implications for the way democracy would work. There would not be lobbying for politicians and representatives to present us more accurately. We, as citizens, would be speaking on behalf of ourselves and would bring our own hopes and dreams and our own understandings of the way things ought to be to the popular assemblies directly ourselves.

In my book (*Ecology of Everyday Life: Rethinking the Desire for Nature*, 1999), when I am talking about social desire, I believe people have the social desire to be mutualistic, to create complex, political, creative and economic forms of consociation. People have a desire to have social lives that are rich and lush and that are not simple relationships of command and control. I think there is an argument that could say that hierarchy is a much more simple form of association than is participation and decentralized and cooperative forms of association. Those forms of association require a tremendous degree of

self-consciousness, mediation, care, empathy and ability to take other's needs and desires into consideration. It is a much more complex way of being in the world than simple relationships of command and control, that have dominated not just the modern period but much of the pre-modern period as well – and some might argue much of human history.

Leftist theories, whether it is anarchist syndicalism, socialism, or left libertarian socialism, tend to see production and the production process and economics as the central human activity, through which one mobilizes society and social change. Social ecology really takes a different approach and sees human beings not primarily as working animals, but primarily as what Aristotle called “political animals”, conscious animals. Animals that actually have the ability to think and talk and speak with compassion and reason with one another. Like every aspect of society, economics would be put into the hands of the citizens in the general assembly. The municipalized economics or directly democratic economics means simply that economics would be the stuff of everyday, civic life of citizens. The citizens themselves, in their general assembly, would convene with other citizens and consider carefully what are the needs and desires of their community, and take that into consideration with considering the needs and desires of other communities, with which they are confederated. That means, in a very concrete way, that economics is not in the hands of the worker or the factory, but in the hands of the everyday citizen.

For Bookchin this is a much more democratic way to organize economics. There will always be sectors in the society, for various reasons of age or ability or interest, that are going to be central to or marginal to various forms of occupational activity. But even more

important, on a more philosophical level, it is the most democratic way to handle economics, to put it into the hands and to the general interest of the citizens. That does not mean that every citizen would work at every job and would have authority over determining the specifics about how every workplace would operate. I think in a good society, the general citizens and the general citizenry and the general body will contour the general principles and contours for shaping that economy. Groups of workers would have a limited autonomy in determining the production process that they are engaged with.

For instance, if a given society decided, we are going to make bicycles, the society would, according to ecological principles and according to principles of cooperation, organize bicycle production in a cooperative, decentralized and ecological way. But I think the people who are in charge of making the bicycles would have limited autonomy and limited authority to determine the sensibility, the shape, the flavor and the sort of the rhythm of their workplace. They wouldn't have the autonomy to say, we are going to dump the grease that gets accumulated in this factory into the river. That would go against the principle of ecology that is guiding the city, town or village. But they would have the autonomy to determine their own kinds of schedules and to determine the workplace culture that they are working in.

Within libertarian municipalism, there is always a tension between the local and the confederal. There are two moments that make it pretty distinct as a philosophy or as a reconstructive vision, that the idea of a direct democracy as an empowered locality is relatively meaningless if it is not complemented with the idea of confederation. Otherwise you could just have a bunch of self-interested



local communities that exist in an antagonistic or at best tolerant relationship with one another. It is again the dialectic between the individual and the community, the individual community and the larger confederation, that is so unique to libertarian municipalism. While the general assembly is the structure that guides the politics of the local community, the confederal council is the political structure, that links together all the local self-governing bodies or cities, towns and villages. What would happen is that empowered delegates would go to the confederal councils and the confederal councils would be charged with perhaps regional confederations, continental confederations and intercontinental confederations for instance. I am intentionally not using words such as “national” or “international”, because I think politics and boundaries will be configured in completely different ways. But you would have confederal councils, whose purpose would be very different from the state.

People often ask, “But wouldn't that just be a state?” And the answer is, “Absolutely not!” A) There are no representatives that have decision-making power. B) The confederal

councils have no decision-making power unto themselves. They are meetings in the sense of town meetings of delegates that have to be recallable back to their municipalities or local cities, towns and villages. They have a purely administrative function, and I think this is really unique to this idea. They are to administer questions of education, maybe you have a regional university systems or regional school programs, or maybe you have continental school or education programs. Questions of transportation would be administered through confederal councils. Questions of communications technologies might be coordinated through confederal councils. These questions of coordination and administration are very important to figure out how various localities and municipalities would exist in a dynamic cooperative relationship with one another.

Libertarian municipalism is still very much in its experimental and embryonic phase. It is still very much an idea in the making that has had a degree of praxis in so-called political experiments, one of which I was involved in many years back. There have been some key experiments that have happened. One in Uruguay, where there was a group of social ecologists that very much engaged with libertarian municipal politics within the late 1980s and early 1990s. There is a group of social ecologists in Montreal, who are still engaging with libertarian municipal politics. There was a group, that I was part in Vermont in the late 1980s and early 1990s. And there is a group in Sweden and Norway called “Democratic Alternative”, that is at this point probably the most active and focused group, who is in the underground trying to bring into practice libertarian municipal politics and vision.

I have learned so many different contradictory things. First of all: What looks like

underground, how do you start a libertarian municipal movement? It has a sort of three general phases. Again, this is not a blueprint, it could be different for a different group, but this seems to be how groups tend to go about doing it. There tends to be sort of a group formation phases, where groups get together, identify people, who might be interested, and try to learn about libertarian municipalism, of how, in the future, to engage into practice.

The first phase is primarily educational. People engage in self-directed study groups, in which people try to reflect on a set of literature, often writings about direct democracy from various groups, from various areas. Often people read works by Murray Bookchin or other libertarian municipalists. The attempt there is to allow the group to gain a sense of solidarity and also to gain a sense of empowerment from the education process.

The next phase has often been an attempt towards movement building. At that phase, the group develops an identity in the sites of self-organization. In the case of the group in which I was part, we called ourselves the Burlington Greens; we were in Burlington, Vermont. We identified a set of principles that were very much part of a broader left green network of the time in the 1980s and 1990s. I cannot remember all the principles; but generally, they were social justice, ecology, direct democracy, and municipalized economics. The idea is that you form an organization, an organizational identity; you have your set of principles; and, then, the next idea is to start to assume positions on various situations within the community.

The third phase in libertarian municipalized organizing is the phase in which people consider the idea of actually running a candidate for election. For most anarchists and left libertarians, the idea seems completely

antithetic. And it is, unless you consider the fact that you are only using the electoral process as an educational mechanism for engaging attention as a minority with the majority within a city, town or village. First of all, the election in which we participate would never go above the municipal level; because, within the philosophy of libertarian municipalism, the only legitimate entity, when we are talking in the sense of a democracy, is the city, town or village. Once you go above that level, you are entering the level of the state, which is to be considered an illegitimate political entity. In the case of Burlington, we ran candidates for ward. (Various cities and towns in the U.S. divide themselves into various sub-areas and one of the terms is a ward.)

What is very interesting about this process, is that it has two sets of contradictions: a) The electoral process is not used in order to win. That is not the main goal. b) If we ever did win a candidate, the goal would not be for the candidate to win and become a representative. But if the candidate won, what would actually win would be the agenda or the program, which happens to be libertarian municipalism. That is the ultimate paradox of this process; that is just very confusing to people, but quite simple, actually. If I was in power to be the delegate, not the representative, the delegate for the group; so if I would be the person, who ran in the campaign, I would be promoting this program of direct democracy, municipalized economics, ecology and social justice. If people ever voted me in, which we are assuming would take a very long time to get to the point where we could actually win a majority, but if I did, what would be voted in would not be me as an individual but the process of libertarian municipalism. And the city or town would then actually shift to adopting the popular-assembly-model, direct democracy.

I think libertarian municipalism would function best absolutely when coming into existence in the context of broader struggles. I think this can happen in a variety of ways. First, I think a lot of social ecologists have been active in a variety of different social movements, the anarchist movement, the feminist movement and the ecology movement. The social movement can actually be a forum, like your city, town or village, for education. So for instance in Seattle – I was there – some of the key actors who organized Seattle were students of mine, people who went through the ISE. There were a lot of teach-ins and workshops in Seattle. For example, social ecologists were teaching about questions of free trade and we were giving a social ecologist or libertarian municipalist perspective. So, I think one of the sites for libertarian municipalism or social ecology to take hold is within the social movements.



Chaia Heller

Komunalizm Libertariański

Transkrypcja zapisu wideo O. Resslera, nagrałego w Leverett, USA

| 32 min., 2005

Nazywam się Chaia Heller i mieszkam w Leverett, Massachusetts. W Instytucie Ekologii Społecznej w Central Vermont pracuję już od 22 lat, czyli prawie połowę swojego życia. Przyjechałam tutaj w wieku 21 lat, kiedy moje poglądy polityczne właśnie się formowały. Trudno powiedzieć, że zanim przybyłam do Vermont, miałam jakieś doświadczenia polityczne. To właśnie te dwie ostatnie dekady, jakie spędziłam w Instytucie Ekologii Społecznej, uformowały moje poglądy polityczne. Politycznie identyfikuję się jako lewicowa libertarianka, społeczna ekolożka i feministka. Taka moja tożsamość formowała się w okresie ostatnich dekad, w czasie, kiedy ruchy społeczne dookoła przechodziły przez znaczące transformacje. Przez dziesięciolecia byłam zaangażowana w działalność „zielonych”, lewicowych „zielonych”, młodych „zielonych”, ekofeministek, anarchistów, czy w ruch ekologiczny, wszystkie z nich w różnorodnych konfiguracjach. Byłam i jestem aktywistką i edukatorką, wykładam w instytucie filozofię środowiska naturalnego oraz teorie feministyczne. Byłam prelegentką. Przez wiele lat wykładałam w różnych miejscach w ramach akcji „Speak Out”. A dodatkowo jestem także pisarką.

Murray Bookchin rozpoczął swoją podróż po świecie społecznej ekologii w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku, by dalej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych poszukiwać tego, co jest naprawdę spójnym i zrozumiałym systemem idei politycznych, filozoficznych i antropologicznych. Bookchin wychował się jako lewicowiec, jako tzw. „dzieciak w czerwonych pieluchach”. Był synem rosyjskich emigrantów, komunistów. Wychowywał się na Brooklinie w Nowym Jorku i jego wychowanie było w dużej mierze oparte o idee ruchów

marksistowskich, w szczególności idee komunizmu i socjalizmu. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku Bookchin obserwując polityczną scenę zauważył, że wiele z myśli marksistowskich nie było już w stanie opisywać nowo powstających ruchów społecznych. Przede wszystkim ruch obrony praw człowieka w sposób oczywisty nie mógł być zdefiniowany w oparciu o klasy społeczne, idee pracy czy fabryki. Bookchin zaobserwował pojawiające się kwestie sprawiedliwości oraz sprawiedliwości społecznej, a także tożsamość polityki. Istoty ruchów praw dla gejów i lesbijek oraz ruchu feministycznego nie można było wyjaśnić na gruncie marksistowskiego postrzegania historycznej konieczności. Dodatkowo Bookchin uznał ruch proekologiczny jako naprawdę interesującą historyczną alternatywę. Ruch ten przedstawiał sobą coś transklasowego. Fascynująca okazała się możliwość wyobrażenia sobie całej Ziemi jako uniwersalnej całości, która jest obiektem wpływu korporacji oraz rządów państw na całym świecie, a reperkusje tej działalności mogłyby być odczuwalne na poziomie globalnym. Zaobserwował, że ekologia może położyć fundamenty dla ruchu transklasowego.

Społeczna ekologia była dla Bookchina – jako lewicowa – próbą włączenia nowych ruchów społecznych, które były oparte o założenia ruchu pro-ekologicznego i stworzenia prawdziwie nowej teorii transklasowej, która uwzględniałaby kwestie dotyczące sprawiedliwości społecznej i ekologii, co miałoby w rezultacie prowadzić do stworzenia nowych ram Ruchu Lewicowego. Okazało się, że teorie oparte o Marksizm nie dawały odpowiednich podstaw dla stworzenia takiej teorii. W związku z tym Bookchin zwrócił się ku anarchizmowi, w szczególności do formy anarchizmu,

którą nazywał anarchizmem społecznym. Mówiąc o anarchizmie społecznym, powiedziałbym, że Bookchin naprawdę postrzegał anarchizm jako ruch zawierający w sobie dwa rodzaje elementów. Pierwszy, który, można nazwać anarchizmem indywidualistycznym i romantycznym, naprawdę uwypuklającym wyzwolenie jednostki spod działania rządu oraz wszelkich form władzy, oraz anarchizm społeczny, w którym podkreśla się potrzebę ustanowienia nowych, nie zhierarchizowanych form zarządzania kolektywnego. Bookchin w dużym stopniu identyfikował się z tą drugą formą anarchizmu. Ekologia społeczna była próbą wykorzystania tych luźnych idei, zwanych anarchizmem społecznym, do stworzenia podstaw dla Nowej Teorii Lewicowej. Ekologia społeczna jest właśnie wytworem tych prób i nad tą teorią Bookchin pracował przez ostatnie pięć dekad. Zresztą Bookchin, który ma obecnie 84 lata, nadal pracuje i rozwija swoje idee dotyczące tej teorii.

Ekologię społeczną można z grubsza podzielić na trzy różne programy. Jeden rozwija się w kierunku epistemologii lewackiej, lub też jest sposobem myślenia i posiadania wiedzy. Oznacza to, że Bookchin wie, że aby naprawdę przekazać sedno walki ekologicznej nie wystarczy zrozumieć problemów środowiska naturalnego na poziomie technicznym. Uważa, że naprawdę musimy zrozumieć, czym jest przyroda w swoich najbardziej ontologicznych i fizycznych wymiarach, co pozwoli na rozwinięcie nowego, organicznego sposobu pojmowania przyrody za pomocą nowego sposobu myślenia. Przez to Bookchin odchodzi od swoich tradycji heglowsko-marksistowskich i próbuje rozwinąć nowe, jak to sam nazywa, naturalistyczne podejście do tradycji dialektycznej. Tradycja ta, którą obecnie wiąże się z Heglem i Marksem, jest próbą wyjaśnienia zjawisk historycznych, czy zmian zachodzą-

cych z czasem, w kontekście zrozumienia ich jako serii nowych faz rozwoju. Jedną wyłania się z drugiej ale ten poprzedni zestaw istniał w jakichś określonych uwarunkowaniach historycznych i dynamicznych.

Co de facto robi Bookchin, a moim zdaniem jest niesamowicie i kreatywne, to poszerzanie przyrody jako procesu naturalnej ewolucji. W ekologii społecznej Bookchin twierdzi, że przyroda jest tym procesem, przez który sama się kreuje i wytwarza to, co sam nazywa drugą przyrodą. To z kolei prowadzi do wyłonienia się kultury, rodzaju ludzkiego oraz wszystkiego, co człowiek mówi, robi i myśli. Dla Bookchina przyroda jest rozbudowanym i bujnym procesem kreatywności, w pierwszej fazie nazywanym przez niego jako „pierwsza przyroda”. Bookchin nie wymyśla tego terminu. Jego etymologia datuje się do czasów filozofii przedmodernistycznej. Natomiast on tym ideom nadaje nowe znaczenie stwierdzając, że przyroda jest tak naprawdę procesem naturalnego tworzenia historii.

Jest to ważne, ponieważ Bookchin bardzo chce umieścić ludzkość w procesie naturalnej ewolucji. Jest to szczególnie istotne w czasach, gdy ekolodzy nie mają jasności co do roli ludzkości w tym procesie naturalnej ewolucji. Ludzie także nie rozumieją potencjalnych związków pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Bookchin uważa, że ludzkość posiada potencjał, aby odegrać bardzo kreatywną i konstruktywną rolę w laboratoryjnym procesie tworzenia naturalnej ewolucji. Twierdzi, że człowiek nie może tak naprawdę być tylko konstruktywny, ale może wspomagać ukierunkowanie naturalnej ewolucji, przy założeniu, że może tworzyć racjonalną i proekologiczną społeczność a nie robić to, co człowiek robi – lub raczej Bookchin nie powiedziałby człowiek, ale ludzie u władzy – co jest w rzeczywistości rozwikływaniem zagadek ewolucji naturalnej.

„Naturalna ewolucja, która kształtowała się miliony lat na swoje wykształcenie, jest w dzisiejszych czasach wymazywana w niesamowitym tempie, czego dowodem jest wymieranie gatunków, dewastacja lasów i ogólne zniszczenie ekosystemu. Dla Bookchina człowiek nie może grać tylko roli niszczyciela, ale może także oddziaływać konstruktywnie poprzez tworzenie technologii proekologicznych, stosowanie ekologicznych form uprawiania rolnictwa, produkcji przemysłowej, ekonomii i polityki ekologicznej. Poprzez takie działania człowiek odgrywa konstruktywną rolę w swojej własnej historii naturalnej.

Libertariański komunalizm jest polityczną gałęzią ekologii społecznej. Bookchin naprawdę wychodzi poza tradycje marksistowskie, uważając, że filozofia musi być w świecie żywa i musi być na usługi człowieka. Komunalizm libertariański jest w rzeczywistości filozofią, według której zwyczajni ludzie, obywatele, zwyczajne miasta i wsie na całym świecie mogą się same zarządzać. Bookchin próbuje zbilansować zasady autonomii oraz współpracy wykorzystując filozofię libertariańskiego komunalizmu, mówiąc o tym, co by było gdybyśmy mieli komuny posiadające autonomię na poziomie lokalnym. Autonomia byłaby zawsze ograniczana prawami dialogu z większym zbiorowiskiem ludzkim, konfederacją. Zatem występują pewne związki pomiędzy samorządną komuną, np. samorządnym miastem lub wsią a większą konfederacją, której częścią byłoby to miasto czy wieś. Obywatele są powiązani ze sobą poprzez wspólną konstytucję opartą o zbiór zasad ekologicznych i społecznych a konfederacja jest związana również tą samą konstytucją.

Wśród lewicowców panuje poważny dysonans dotyczący tego, jak zdefiniować demokrację, jaka ona powinna być i czym powinna się stać. Dla mnie – jako ekolożki społecznej –

sens polega na tym, iż posiadamy potencjał, aby ustanowić demokrację bezpośrednią. Oznacza to, że ludzie w miastach i wsiach zbieraliby się jako obywatele na zgromadzeniach lokalnych miast, co można by nazwać zgromadzeniem ogólnym, zgromadzeniem publicznym czy też zgromadzeniem obywatelskim. I to ciało byłoby siłą napędową dla tworzenia ogólnej polityki danej społeczności.

Za tą ideą stoi przesłanie, że rządy byłyby sprawowane przez całą społeczność, w imieniu całej społeczności a polityka byłaby kreowana dla całej społeczności. Komunalizm libertariański jest próbą sformalizowania wizji bezpośrednio demokratycznego społeczeństwa bez jej zamiany w przepis czy schemat lub instrukcję. Takie potencjalne zmiany wydają mi się być bardzo niebezpieczną ścieżką prowadzącą do całkowitego odpoetycznienia tej wizji.

Wizja libertariańskiego komunalizmu jest specjalnie dość nieprecyzyjna, ponieważ opiera się na przeświadczeniu, że ludzie sami muszą walczyć o to, jak chcą ogólnie określić swoje zasady braku hierarchiczności, współpracy, bezpośredniej demokracji, sprawiedliwości społecznej oraz ekologii. Są to ogólne zasady i można do nich jeszcze wiele dodać albo ująć.

Pytanie nasuwa się następujące: „Jak tworzy się politykę i jak się jej wyzbyć z tych ogólnych zasad?” Idea libertariańskiego komunalizmu oznacza, że poprzez zasadę bezpośredniego udziału czy zasadę samodeterminacji rozumiemy ludzi, którzy zarządzają się sami, stosując reguły demokracji bezpośredniej. Czym to się różni od demokracji reprezentacyjnej, którą odnajdujemy w demokracji republikańskiej, dominującej w większości krajów nowoczesnego świata? W działających formach demokracji masy nie są w stanie rządzić same sobą. W związku z tym zbierają się razem, aby wybrać najlepszego reprezen-

tanta do artykułowania swoich nadziei i marzeń na sposób najbliższy temu, w jaki chciałoby, aby to się stało. Dzieje się to w postaci wyborów, które odbywają się na poziomach lokalnym czy krajowym, a wybrani mają moc podejmowania decyzji politycznych.

Trudno przecenić istotę tego w demokracji reprezentacyjnej, że reprezentant, który działa przypuszczalnie w imieniu wyborców, posiada moc tworzenia polityki. W wizji libertariańskiego komunalizmu nie ma miejsca dla rerezentantów. Są obywatele, zbierający się razem na ogólnych zgromadzeniach, którzy mówią bezpośrednio w swoim imieniu. I takie zgromadzenie obywateli ma moc podejmowania decyzji politycznych.

W celach administracyjnych i współpracy z innymi komunami czy konfederacją, w poszczególnych komunach odpowiednie grupy wybierałyby delegata, który różniłby się znacznie od reprezentanta. Delegat spełnia bardzo podobną rolę do posłańca, przekazując w zasadzie wolę lub mandat grupy komisji konfederacji. Delegata można zawsze odwołać, ma zawsze ograniczone ramy czasowe działania oraz ograniczone możliwości działania, a jego rola nigdy nie stanie się profesją. W ramach bezpośredniej demokracji libertariańskiego komunalizmu nie ma miejsca na profesjonalnych polityków. Istnieje aktywne, ogólnie rozumiane obywatelstwo. Miałoby to rewolucyjne implikacje w sposobie działania demokracji. Nie istniałby lobbing polityków i przedstawicieli by lepiej nas reprezentować. My jako obywatele, na forum zgromadzenia ogólnego, mówilibyśmy za siebie i sami prezentowalibyśmy nasze nadzieje i marzenia oraz nasze rozumienie tego, jak sprawy powinny wyglądać.

W mojej książce (*Ecology of Everyday Life: Rethinking the Desire for Nature*, 1999), gdy mówię o społecznych oczekiwaniach, uważam, że ludzie mają potrzebę tworzenia złożonych

politycznie, kreatywnych oraz ekonomicznych form wspólnotowych. Ludzie mają potrzebę bogatego i bujnego życia społecznego, które nie redukuje się do prostych relacji opartych o rozkazy i kontrolę. Wydaje mi się, że istnieją argumenty, które mogłyby wykazać, że hierarchia jest dużo prostszą formą związku niż zdecentralizowane formy współpracy. Takie formy wolnej współpracy wymagają nadzwyczajnej świadomości własnej, mediacji, zaangażowania, empatii oraz zdolności do wczucia się w potrzeby i marzenia innych. Jest to dużo bardziej złożona forma bycia częścią świata, niż ma to miejsce w systemie nakazów i kontroli, dominującym nie tylko w nowoczesnym świecie, ale i istniejącym w okresie przedmodernistycznym, a można by nawet zaryzykować, że w całej historii ludzkości.

Lewicowe teorie, czy to syndykalizm anarchistyczny, socjalizm, czy też lewicowy socjalizm libertariański, mają tendencję do postrzegania produkcji, procesu produkcyjnego i ekonomii jako centralnej działalności człowieka, dzięki której mobilizuje się społeczeństwo i kreuje zmiany społeczne. Ekologia społeczna proponuje zdecydowanie inne podejście, postrzegając człowieka nie jako przede wszystkim pracujące zwierzę, ale jako – jak to powiedział Arystoteles – „zwierzę polityczne”, zwierzę świadome. Zwierzę, które ma zdolność myślenia oraz wyrażania się ze współczuciem i z sensem. Tak jak w przypadku wszystkich aspektów społeczności, ekonomia byłaby przekazana w ręce obywateli w ramach zgromadzenia ogólnego. Skomunalizowana ekonomia czy ekonomia bezpośredniej demokracji po prostu oznacza to, że stałaby się ona codziennością, elementem życia obywatelskiego. Obywatele, na swoich zgromadzeniach ogólnych dyskutowaliby z innymi oraz szczegółowo rozważali po-

trzeby swoich komun, mając na względzie potrzeby innych komun z którymi egzystują w ramach konfederacji. Oznacza to, w bardzo konkretny sposób, że ekonomia nie jest w rękach pracowników czy fabryki, ale w rękach obywateli.

Dla Bookchina taki system organizacji ekonomii jest dużo bardziej demokratyczny. Zawsze w społeczeństwie będą sektory, różniące ze względu na wiek, zdolności czy interes, które w przypadku różnych form działalności pracowniczej będą centralne lub marginalne. Ale na poziomie bardziej filozoficznym może nawet ważniejsze jest to, że oddanie ekonomii w ręce obywateli oraz zgromadzenia ogólnego jest jej najbardziej demokratyczną formą. Nie oznacza to, rzecz jasna, że każdy obywatel pracowałby na każdym stanowisku czy miałby władzę decydowania o szczegółach i zakresie obowiązków każdej profesji czy każdego stanowiska pracy. Uważam, że w dobrze działającej społeczności, obywatele oraz ogólne ciało decyzyjne wypracują ogólne zasady działania ekonomii. Grupy pracowników miałyby ograniczoną autonomię w określaniu zasad procesu produkcyjnego, w którym brałyby udział.

Przykładowo, jeżeli jakaś społeczność zdecydowałaby, że rozpoczyna produkcję rowerów, społeczność ta, zgodnie z zasadami ekologicznymi oraz zasadami współpracy zorganizowałaby produkcję rowerów na zasadach kooperacyjnych, zdecentralizowanych oraz na sposób ekologiczny. Uważam, że osoby odpowiedzialne za wytwarzanie rowerów miałyby ograniczoną autonomię oraz władzę dla określenia sensowności, kształtu, wizji oraz jakiegoś rytmu w ramach swojego miejsca pracy. Nie miałoby autonomii w kontekście podejmowania decyzji np. wyrzucenia do rzeki zgromadzonych zapasów zużytego smaru. Byłoby to w sprzeczności z ideą

ekologii, która jest podstawową wytyczną dla miasta czy wsi. Natomiast mieliby autonomię w określaniu swojego planu i rozkładu oraz w określeniu zasad kultury pracy w miejscu swojego zatrudnienia.

W ramach komunalizmu libertariańskiego zawsze będą występować napięcia między grupami lokalnymi a konfederacją. Występują dwa bardzo wyraźne aspekty, z punktu widzenia filozofii oraz w aspekcie wizji rekonstrukcji, dotyczącej tego, że idea bezpośredniej demokracji jako władnej społeczności lokalnej jest dość pusta, jeżeli nie jest uzupełniona o ideę konfederacji. Inaczej można by stworzyć kilka lokalnych komun, zainteresowanych tylko swoimi sprawami, które doskonale współdziałają ze sobą lub też egzystują w pełnej opozycji do siebie. Zatem relacje pomiędzy jednostką a komuną, oraz komuną a konfederacją wyznaczają wyjątkowość idei komunalizmu libertariańskiego. Podczas gdy zgromadzenie ogólne jest strukturą wyznaczającą kierunki polityki komuny, rada konfederacji jest strukturą polityczną łączącą samorządne komuny, miasta, wsie. Uprawnienia delegacji byłoby członkami rady konfederacji a rady konfederacyjne byłyby elementem regionalnych, kontynentalnych czy nawet międzykontynentalnych rad. Specjalnie unikam takich słów jak „krajowe” czy „międzynarodowe”, ponieważ uważam, że polityka oraz granice zostaną skonfigurowane w zupełnie inny sposób. Niemniej istniałyby rady konfederacji, chociaż ich zadania byłyby zupełnie inne od tych, jakie mają znane nam struktury państwowe.

Ludzie często pytają: „Ale czy to nie byłoby znowu państwo?” Odpowiedź brzmi, „Absolutnie nie!” A) Nie istnieją reprezentanci posiadający uprawnienia do podejmowania decyzji. B) Rady konfederacyjne nie mają uprawnień do podejmowania decyzji w sto-

sunku do siebie samych. Są zebraniami w sensie zebrania miejskich delegatów, którzy wracają do swoich komun, miast czy wsi. Mają tylko czysto administracyjne funkcje, co moim zdaniem czyni tę ideę zupełnie wyjątkową. Delegaci mają administrować kwestiami edukacyjnymi, np. istniejącym regionalnym systemem uniwersyteckim czy regionalnym programem szkolnym czy też, jeżeli istnieją, kontynentalnymi programami edukacyjnymi lub szkolnymi. Rady konfederacji administrowałyby kwestiami transportu, mogłyby koordynować rozwój technologii komunikacyjnych. Takie kwestie koordynacji i administracji są bardzo ważne w celu określenia jak różne grupy lokalne i komuny współdziałałyby w dynamicznym związku kooperacyjnym.

Komunalizm libertariański jest nadal w dużym stopniu we wczesnej fazie eksperymentalnej. Jest to nadal idea, która w jakimś stopniu była już wdrażana w ramach tzw. politycznych eksperymentów. W jednym z nich, wiele lat temu, brałam sama udział. W niedalekiej historii przeprowadzono kilka innych ważnych eksperymentów, jeden z nich w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w Urugwaju, przez grupę ekologów społecznych, mocno zaangażowanych w ideę komunalizmu libertariańskiego. Istnieje grupa ekologów społecznych w Montrealu, która jest nadal zaangażowana w politykę opartą o komunalizm libertariański. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku istniała grupa w Vermont, do której ja należałam. Istnieje grupa w Szwecji i Norwegii, nazywająca się „Demokratyczna Alternatywa”, która do dzień dzisiejszy jest najprawdopodobniej jeszcze aktywna. Grupa ta, pomimo tego, że jest typowo undergroundowa, stara się wdrażać wizje i zasady komunalizmu libertariańskiego.

Poznałam tyle sprzeczności. Po pierwsze:

Co wygląda jak underground? Jak rozpoczyna się ruch komunalizmu libertariańskiego? Istnieją trzy generalne fazy. Oczywiście nie jest to schemat, może się to zmieniać w zależności od grupy, niemniej wydaje się, że jest to ścieżka, jaką idą wszystkie grupy. Istnieje faza formowania się grupy, w której ludzie się spotykają, identyfikują osoby, które mogłyby być zainteresowane i uczą się o komunalizmie libertariańskim jak tą ideę wdrożyć w przyszłości w życie.

Pierwsza faza ma charakter przede wszystkim edukacyjny. Ludzie angażują się w działania ukierunkowanych grup edukacji, gdzie próbują zapoznać się z tematyką za pośrednictwem literatury, esejów dotyczących idei bezpośredniej demokracji wdrażanej przez różne grupy, na różnych obszarach. Często czytane są prace Murraya Bookchina czy innych zwolenników idei komunalizmu libertariańskiego. W tej fazie próbuje się wytworzyć poczucie zdobywania odpowiedniej wiedzy oraz płaszczyznę solidarności w ramach grupy.

W następnej fazie często podejmuje się próby stworzenia ruchu. W tej fazie grupa rozwija poczucie tożsamości w ramach organizacji. W przypadku grupy, z jaką ja byłam związana, nazwaliśmy się Zieloni z Burlington. Nasza grupa działała w Burlington, w Vermont. Zidentyfikowaliśmy zestaw zasad, które były częścią szerszej sieci lewicowych zielonych w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Nie pamiętam wszystkich zasad, niemniej ogólnie rzecz biorąc były to sprawiedliwość społeczna, ekologia, bezpośrednia demokracja oraz ekonomia komunalna. Idea jest następująca: tworzymy organizację oraz tożsamość organizacyjną. Mamy zestaw reguł. Następnie, w ramach komuny, w różnych sytuacjach zaczynamy prezentować swoje stanowisko.

W trzeciej fazie organizacji ruchu komuna-

lizmu libertariańskiego, członkowie grupy zaczynają rozglądać się za kandydatem do wyboru. Dla większości anarchistów oraz lewicowych libertarian ta idea wydaje się zupełnie nie do zaakceptowania. I tak jest, jeżeli procesu wyboru nie traktuje się jako mechanizmu tylko edukacyjnego, dla zwrócenia uwagi większości przez mniejszość, w ramach miasta lub wsi. Po pierwsze, wybory, w jakich uczestniczymy nie sięgają poza poziom komuny, ponieważ w ramach filozofii komunalizmu libertariańskiego, jedyną ustanowioną jednostką organizacyjną, w sensie demokracji, jest miasto lub wieś. Po przekroczeniu tego poziomu, wchodzimy na poziom państwa, które w ramach tego ruchu nie może istnieć. W Burlington wybieraliśmy kandydatów na okręgi. Wiele miast w USA dzieli się na różne podobszary i okręg jest jednym ze stosowanych terminów.

Ten proces jest bardzo interesujący i niesie w sobie dwie sprzeczności: a) Proces wyborczy nie jest nastawiony na zwycięstwo. To nie jest główny cel tego procesu. b) Zwycięstwo jakiegoś kandydata nie oznacza, że jest zwycięzcą i reprezentantem wszystkich. Zwycięstwo kandydata oznacza wybór jakiegoś planu działania czy programu w ramach systemu komunalizmu libertariańskiego. Na tym polega paradoks tego procesu, który jest słabo rozumiany, chociaż w zasadzie zupełnie prosty. Przyjmijmy, że jestem tylko delegatem grupy, nie reprezentantem. A zatem jestem osobą biorącą udział w kampanii wyborczej i promuję program bezpośredniej demokracji, ekonomii komunalnej, ekologii i sprawiedliwości społecznej. Gdyby ludzie zagłosowali na mnie (co przyjmujemy), zajęłoby bardzo dużo czasu, by dojść do momentu wygranej większością głosów. Ale jeśli tak by się stało, głosy nie byłyby oddane konkretnie na mnie, ale na proces komunaliz-

mu libertariańskiego. W efekcie miasto zaadoptowałoby model ogólnego zgromadzenia, model demokracji bezpośredniej.

Wydaje mi się, że komunalizm libertariański najlepiej funkcjonowałby gdyby musiał działać w kontekście większego wyzwania. Sądzę, że może to się zdarzyć na wiele sposobów. Po pierwsze, myślę, że wielu ekologów społecznych udzielało się aktywnie w wielu ruchach społecznych, anarchistycznych, feministycznych oraz ekologicznych. Ruch społeczny może być w rzeczywistości pewnym rodzajem forum, tak jak nasze miasto czy wieś w przypadku np. procesu edukacyjnego. Przykładowo w Seattle niektóre z kluczowych osób organizujących tam ruch były moimi studentami, ludźmi, którzy przeszli przez Instytut Ekologii Społecznej. W mieście odbyło się wiele spotkań edukacyjnych oraz warsztatów. Ekologowie społeczni nauczali o kwestiach wolnego rynku, a my dokładaliśmy do tego perspektywę ekologii społecznej oraz komunalizmu libertariańskiego. Dlatego uważam, że ruchy społeczne mogą wykorzystać idee komunalizmu libertariańskiego czy ekologii społecznej.

Inclusive Democracy

Takis Fotopoulos

Transcription of a video by O. Ressler,
recorded in London, Great Britain
| 37 min., 2003

Today we face a very serious multidimensional crisis. This crisis affects all spheres of life. In other words, it is an economic crisis, it is a political crisis, it is a social crisis, an ecological crisis, even a cultural crisis. So the question is, is there any common thread, that is, can we find any common cause for the various aspects of the crisis? And the answer, to my mind, is yes. The cause is always the concentration of power on various levels. It is the concentration of economic power, which leads to the economic crisis, of political power, which leads to the political crisis, and so on.

The political crisis is a by-product of the dynamics of representative democracy. Representative democracy is not a system that was always there – it was created at about the same time as the system of the market economy, 200 years ago, and its dynamics has led to the present situation, where it's not parliaments any more that take important decisions, it's not even the governing parties, but it's just cliques around the president or the prime minister which take all the important decisions. This creates huge alienation. That's why today we don't have any more mass political parties. People do not become members of parties, as used to be the case in the past. Not only this: Today, many people do not even bother to vote. So this is a manifestation of the huge political crisis that the system of representative democracy is going through at the moment.

Therefore, if you look at every aspect of the present crisis, you will see that the ultimate cause behind it is the concentration of power in some form. And that's why we need an inclusive democracy, because inclusive democracy is the abolition of this concentra-



tion of power at the institutional level, the abolition of this concentration of power in all its forms and the creation of conditions of equal sharing of power, of political, economic power, and so on.

I'm Takis Fotopoulos, I'm a writer and the editor of the international journal *Democracy & Nature*, the international journal for inclusive democracy, and I've been teaching economics at the University of North London, in the past, for over 20 years. I would like to talk about the project of inclusive democracy and I would like to start first with the question: What is inclusive democracy? I think it is important to stress that the inclusive democracy project is not just an economic model, but it is a broader political project, which aims to remake society at all levels, at the political level, the economic level, the social level, and, of course, in the ecological sphere. The overall aim of the inclusive democracy project is to create a society determined by the people themselves; in which, in other words, the "demos", as it was the classical concept for the people, has

overall control over the political sphere, the economic sphere and, the social sphere in general.

So the inclusive democracy project, in a sense, is a synthesis of the two major historical traditions, the socialist tradition and the democratic tradition, and also of the currents that developed in the last 30 or 40 years, the new social movements, i.e., the feminist movement, the ecological movement, the identity movements of various sorts, and so on. In other words, the inclusive democracy project is a synthesis of all those historical experiences, of the socialist and also the democratic tradition and all those new social movements. In this sense, we can say that the inclusive democracy project is neither a theoretical construct, as it is the product of all those historical experiences, nor is it a utopia – and it is not a utopia because there are already trends all around us leading to a society which in various aspects resembles the inclusive democracy society. Thus, everywhere, there are experiments going on with alternative institutions and whenever there is an insurrection, like, for example, the recent Argentinean one, we have seen people organizing themselves in general assemblies and trying to organize political and economic life according to principles which, like the principles that I'm going to explain in a moment, are the principles of the inclusive democracy project.

The four components of the inclusive democracy society are: first, political or direct democracy; second, economic democracy; third, democracy at the social level; and fourth, ecological democracy. So, let's see briefly what we mean by each of those components.

Political or direct democracy means the authority of "demos", of the people, over the political sphere. In other words, political

democracy implies that it is the people, collectively, that take decisions about all political affairs, and directly, without representatives. Because what we call representative democracy today is a fake democracy, since there can be no representation of my will, of anybody's will. That is, you can either express your will directly, or you can simply delegate certain kinds of wishes you have, but you cannot have somebody else decide for you. So political or direct democracy is the type of society where people directly and collectively decide for themselves on all important aspects of political life. That means that in a direct democracy every resident in a particular area takes part in the democratic process. We shall assume that usually this will not be a community of more than thirty to fifty thousand people.

In the same way that we define political democracy as the authority of demos over the political sphere, we can define economic democracy as the authority of demos over the economic sphere. This means that it is the citizen body, that is, all people at a mature age – which is decided by the assemblies – all people at a certain age who decide, i.e., take decisions on all major economic problems, particularly those affecting the meeting of basic needs. In an inclusive democracy, there should be no private ownership of productive resources, of the means of production, but instead the productive resources should be owned by the demos, i.e., there should be demotic ownership of the means of production.

The third component of inclusive democracy is democracy at the social level; that means at the micro level, at the level of the workplace, the household, the educational place, and so on. In all those places, there should be democracy in the sense that there should be equal distribution of power. There

should be no distinction between workers working in a workplace, there should be, in other words, equal distribution of power between men and women, between teachers and students or pupils, and so on.

And, finally, we have the fourth component of inclusive democracy, the ecological democracy component, which means that the inclusive democracy aims to create the subjective and objective conditions so that man is reintegrated into nature; society is reintegrated into nature. This is important, because what we have today is a situation where society is separate from nature. We see nature as an instrument to achieve certain objectives – the main objective is economic growth, of course – and, as a result, we suffer the crisis that we have at the moment, a serious ecological crisis.

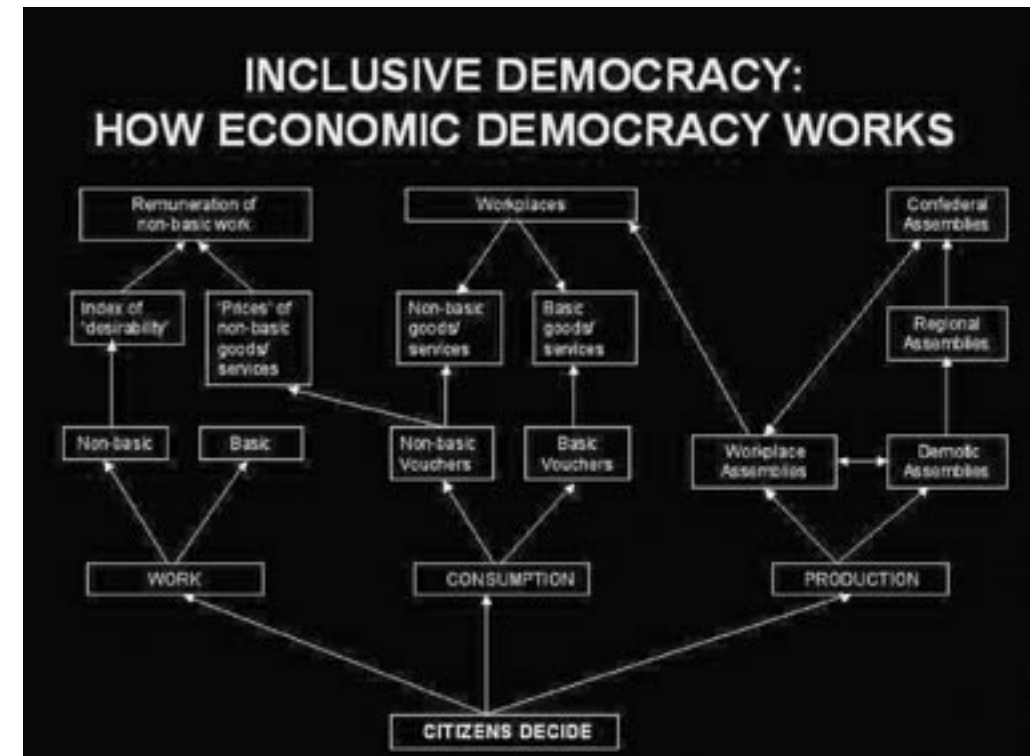
So, having seen what is an inclusive democracy and why we need an inclusive democracy, the next important issue is to see how an economic democracy, that is, how this basic component of inclusive democracy, will work, i.e., what sort of an institution we can imagine that would secure equal distribution of economic power. This is important, not in order to prescribe some kind of regime that should follow in the future – this is silly anyway because, in fact, it is the democratic assemblies of the future that will decide the form that their institution would take. What we can only do here is to give an idea of why such a system is feasible, how it can work, and make some proposals that would implement all the basic principles I mentioned before.

The model therefore of economic democracy that I'm going to explain in a moment also represents a synthesis – as the whole project of inclusive democracy represents a synthesis – it represents a synthesis of two systems that we have known in the past, the planning

system, on the one hand, and the market system that we still have, on the other.

The basic element of the planning system was that it aimed at meeting the basic needs of all people. On the other hand, the basic element that is produced or presented by supporters of the market system as its main strong point is freedom of choice. However, neither of the two systems has worked as in theory. That is, the planning system, the central planning system in the East, has created some conditions so that the basic needs more or less of all people have been met, but this did not mean any kind of economic democracy because, as I said before, the decisions were taken by the political elite. Nor does the market system satisfy the supposed advantage of freedom of choice, because it's ridiculous to even talk about freedom of choice when basic needs are not being fully met.

So the question is, how we can have a system that, on the one hand, secures the satisfaction of the basic needs of all citizens, and, on the other hand, secures freedom of choice? For this, the proposal of the inclusive democracy project is to combine the planning element, which would be especially useful as regards the meeting of basic needs, with the market element – not in the sense of a real market like the present one, but in the sense of an artificial market that I'm going to explain in a moment.



As you can see in this simple diagram,... at the bottom of the pyramid you can see “citizens decide”. And there you can see that it is citizens who decide production, decide consumption, decide work. In other words, all the important decisions are being taken by citizens. This is not accidental because you should not forget that this is a model of an economy which is stateless, in other words, it does not presuppose a state; it's moneyless, in the sense that it does not presuppose money the way we know it today; and it is marketless, in the sense that there is no real market but an artificial market. Thus, it is basically citizens who decide.

So let's move first to the consumption side of the economy. There, you can see that

citizens decide, as consumers, how to allocate their income, which comes in the form of vouchers. That is, citizens, in exchange for the work they offer to society, are rewarded with vouchers.

Now, we may distinguish here between basic and non-basic vouchers. Let's start first with the basic vouchers on the right [Editor's note: on the right side of the diagram.]. We can estimate the number of man-hours that people have to offer to society, to the community, so that their basic needs are satisfied. The planners, in other words, on the basis of estimates about what are basic needs – and what are basic needs is decided democratically, not objectively, because if you introduce the element of objectivity, then you may easily

end up with all sorts of arbitrary decisions, so, democratically, citizens decide which needs are basic and also what should be the level of satisfaction so that the basic needs, say food or clothing or whatever, are satisfied – and, also on the basis of estimates about the size of the population and the entitlement of each citizen to particular basic needs, on the one hand, and, on the other hand, on the basis of technological averages, can find out what is the total number of basic hours (and, correspondingly, the basic vouchers) that should be offered in a community, of say thirty or fifty thousand people, so that its basic needs are satisfied.

The non-basic vouchers are issued to citizens who would like to work over and above the minimum requirement that is needed for the satisfaction of basic needs. Let's say that planners have estimated that everybody has to work three hours a day so that all basic needs are met. If somebody wants to work more than three hours, either in the same line of activity or in a different one, then he is rewarded for this with non-basic vouchers, which he can use to buy commodities – i.e., goods and services that are of non-basic nature.

The question that arises with respect to non-basic vouchers is how we can determine the rates of exchange, in other words, the “prices” at which work is exchanged with non-basic vouchers. For basic vouchers, that is no problem because everybody has to work a minimum number of hours to meet his or her basic needs. But with non-basic vouchers, there is a question of what is the rate of remuneration. Now, here, we can take into account – and that's why I talked before about an artificial market – the demand and supply conditions of the past. In other words, if, say, a mobile phone is characterized as a non-basic good by the assemblies and if, say, over the past six months,

in this community, there has been an offer of, say, 100,000 non-basic vouchers in the purchase of mobiles, and with these 100,000 vouchers people could buy 1,000 mobiles because that was the total production of mobiles, then, if we divide the number of vouchers used in the purchase of mobiles by the number of mobiles produced, we get 100. So the price of a mobile is 100 non-basic vouchers. And, similarly, we can find out the price of any other non-basic good, in other words, by taking into account what production took place over a period of time and, also, what the demand for this particular type of good and service was. This way, therefore, we start with actual demand and actual supply conditions rather than – and this is a major drawback of most planning systems – by asking people in advance what they wish to buy and then calculating accordingly, through the planning mechanism, what is to be produced. The disadvantage of all these types of planning is that people have to decide six months or a year in advance what exactly they are going to buy, which, of course, is something that seriously restricts freedom of choice.

So, let's move now to the production side of the economy. As you can see, citizens decide the production targets in demotic assemblies, on the one hand, and workplace assemblies, on the other. Now, demotic assemblies are perhaps the most important body of decision-making in the inclusive democracy. It is the assembly of the demos, the assembly of the citizen body in a particular area. The demotic assembly takes decisions on all aspects of economic and political and social life. As regards economics in particular, it takes decisions on the basis of the plan that is designed at the confederal level, which we are going to see in a moment. Thus, the demotic assembly, on the basis of

the confederal plan instructions, as we have seen before, estimates what the basic needs of the people would be and how many hours each has to work. Then, on the basis of these instructions, the demotic assemblies give instructions to the various workplace assemblies of what the work tasks are – that is, what they have to produce in order to meet the basic needs of the people.

However, both demotic and workplace assemblies refer to the local level. But there are also problems of regional, or national, or even continental significance. That's why we also need what we may call regional assemblies, as we can see in the diagram, which decide on problems that cannot be decided at the local level. This is because, in principle, all main decisions are taken at the local level but there are also problems that cannot be solved at the local level – take transport, take energy, take communication. You cannot solve this sort of problems at the local level, so there should be a regional assembly – consisting of delegates from demotic assemblies – which, however, only co-ordinates; it does not take decisions. That's important, the regional assembly is only an administrative council, it's not a policy-making body – remember, we have delegates, not representatives. So, from demotic assemblies, a number of delegates are elected to the regional assembly, in order to implement the decisions of demotic assemblies.

Finally, we have confederal assemblies, which are the highest economic organ of the inclusive democracy. And this means that an inclusive democracy cannot work only at the local level. Unless local democracies are confederated in a kind of confederal inclusive democracy, it is meaningless to talk about any reasonable allocation of resources. In fact, I could say that the three conditions of economic democracy are: first, what I mentioned

before, demotic ownership of the means of production; second, self-reliance, that is, each local community, each demos, should be self-reliant, not in the sense of autarchy – autarchy is impossible today – but in the sense of relying on its own resources in order to meet as many needs as possible; and the third important principle that is implied by this economic democracy model is confederal allocation of resources, i.e., the allocation of resources takes place at the confederal level.

In a free society, the question is who is going to do the unpleasant jobs and how we can meet demand and supply when, say, more people would like to do jobs that are very pleasant, versus the other type of jobs. Now, one solution that has been suggested is the idea of job complexes, which means that people can do a variety of work tasks. In other words, we can expand the meaning of the job, or type of job, to include as many work tasks as possible. For example, if you work in an office, you can do typing but at the same time you can be involved in other types of more interesting work in the office and in decision-taking as well, and so on. So, in this sense, the job complex idea does sort out the problem of how we choose jobs in certain kinds of activities. But this is not a panacea, that is, there are types of activities that we can think of where the idea of job complexes may not work, especially if you need a very high degree of training and skill in order to do a particular job. I cannot think of a job complex for a surgeon, say, or for a pilot. I cannot imagine the surgeon doing the cleaning as well, or helping the nurse give injections because that would be a waste of his time and of society's time, which is even more important. So, there should be some other way of expressing the desires of people as regards the type of work they choose.



As regards the non-basic type of work, there is a way that is proposed by the inclusive democracy system, which could sort out this problem. But as regards the basic type of work, I think the only solution to a serious mismatch between demand and supply is either rotation, (that is, people do various types of activities on rotation, so that you're going to do hard work like building or mining and then rotate), or that you reward people doing jobs for which there is not much demand with non-basic vouchers on top of the basic vouchers they have to receive anyway.

As regards non-basic goods, if we move up to the diagram, then we can see that we have, on the left, the index of desirability and, on the right, the "prices" of non-basic goods and services. These are the two basic elements that determine the rate of remuneration of non-basic work. The index of desirability is a complex index showing the desires of people as regards various types of work. First, a look at the index of desirability: We can design it

as an inverse function of desirability, in the sense that the more desirable a job, a type of work is, the less the remuneration is, so that, in this way, we can have, on the one hand, satisfaction of the desires of people and, on the other hand, satisfaction of the needs of society, in the sense that for non-desirable work there should be higher remuneration – say, a builder or a miner should receive a higher remuneration than perhaps a university teacher if the university teacher's job is more in demand (because he gets more satisfaction from his work) than that of a miner or a builder. Furthermore, and that's important, we have an adjustment mechanism here at work, because if, say, in a particular type of activity there is not much offer for non-basic work, if, say, there are not many people who would like to do extra work in the production of mobiles, this would be reflected in the price of mobiles; the price of mobiles would go up as production of mobiles falls. But, as the price of mobiles goes up, the rate of remuneration

would be going up as well, and this could attract more workers in the production of mobiles.

So, that's in a nutshell how this model of economic democracy works. But as I said from the beginning, this is just a proposal to show that it is feasible to have a different kind of society meeting the basic needs of all citizens and at the same time meeting the demand for freedom of choice. And it is, of course, up to the general assemblies of the future to decide what exactly the form of their society should be.

Finally, the crucial question that we have to consider is how we can move towards an inclusive democracy, that is, how we envisage a transitional strategy towards this sort of society.

I think that the basic principle that should guide our steps here is that means should be consistent with ends. Therefore, we need a new type of political organization that would meet the basic demands of direct democracy. That rules out any kind of avant-garde and hierarchical political parties and so on. What we need instead is a new movement, a new kind of mass movement, which would be based on autonomous – more or less – organizations that would be confederated, of course, and which would start building institutions of inclusive democracy in their own areas.

In other words, I can see the transition towards an inclusive democracy using two sorts of tactics or, if you like, strategies: On the one hand, the usual defensive strategy of the left, which means taking part in the struggles of working class, and of people in general, against the attacks of neo-liberal globalization. But this is only one part of the struggle, as far as I can see it. The other, equally important, if not even more important, part of the struggle is the positive one: i.e., the one involving building alternative institutions within the present society.

In fact, this process has already started,

that is, you can see all over the place co-ops being established by various groups, communes, LETS schemes in Anglo-Saxon countries, whereby people, particularly unemployed people, avoid the use of money and exchange their services directly with other services – so, there are all sorts of similar schemes going on at the moment. The problem is that all those schemes are not part of a comprehensive political program for political change.

This is why I would have no hesitation to suggest (even if such groups have already started installing alternative institutions) taking part in local elections. In other words, if such groups take part in local elections, in the context of an inclusive democracy program, or generally a program for a comprehensive type of democracy – and this presupposes that such groups have already developed into a massive movement with significant appeal to the people – then, if they win the local elections, they would have a perfect opportunity to apply, to implement massively at the local level, the principles of inclusive democracy. In other words, they would take local power in order to abolish it, if you like, the next day, in the sense that once they take over local power, then, from the next day on, they will start organizing people in neighborhood assemblies to take over themselves, instead of the usual municipal council, and so on.

The importance of the transitional strategy of the inclusive democracy project is that the new society will not be established at all unless the majority of the population has already subscribed to this project, unless, in other words, they have already adopted, – by using them – the alternative institutions in practice, and have acquired a corresponding democratic consciousness. So, unless the majority have already been integrated in a new society of this type, the society will not come about.

When the moment comes that the power from below, (i.e., this power that developed from below), is more powerful than the power of the normal authorities (in other words, capitalists, the state, and so on) then, after a period of tension between the state and the capitalist elite, on the one hand and the people, self-organized in this way, on the other, you could have a transition, which may or may not be violent. That is, it would be violent, of course, if the elites, as it is possible, attack this sort of experiments using various forms of force – and force need not be physical force, even economic force may sometimes be enough. But, it may not be violent. It all depends on the balance of power at the moment of transition.



Demokracja inkluzywna

Takis Fotopoulos

Transkrypcja zapisu wideo
O. Resslerera, nagrałego
w Londynie, Wielka Brytania
| 37 min., 2003

Obecnie mamy do czynienia z bardzo poważnym wielowymiarowym kryzysem, który ma wpływ na wiele sfer naszego życia. Jest to kryzys ekonomiczny, kryzys polityczny, kryzys społeczny, ekologiczny a nawet kulturowy. Należy się, zatem zastanowić, czy istnieje jakaś nić łącząca, jakaś wspólna przyczyna tego kryzysu? A według mnie odpowiedź jest oczywista: TAK. Przyczyną zawsze jest koncentracja władzy na różnych poziomach. Koncentracja władzy ekonomicznej prowadzi do kryzysu ekonomicznego, koncentracja władzy politycznej prowadzi do kryzysu politycznego, itd.

Kryzys polityczny jest produktem ubocznym dynamicznego rozwoju demokracji reprezentacyjnej. Demokracja reprezentacyjna nie jest systemem, który istniał od zawsze, została stworzona w mniej więcej tym samym czasie, co system gospodarki rynkowej, jakieś 200 lat temu, a dynamika ich rozwoju doprowadziła do obecnej sytuacji, gdzie już nie parlament podejmuje ważne decyzje, nawet nie partie rządzące, ale raczej nieformalne kliki tworzone w otoczeniu prezydenta czy premiera. Prowadzi to do ogólnej alienacji. Właśnie dlatego w dzisiejszych czasach nie ma już wielkich, masowych partii politycznych. Ludzie nie stają się członkami partii, jak kiedyś to czynili. Co więcej, obecnie wiele osób nawet nie bierze udziału w wyborach. Tak się właśnie objawia wielki kryzys polityczny systemu demokracji reprezentacyjnej, jakiego świadkami jesteśmy w dzisiejszych czasach.

Zatem przyglądając się każdemu aspektowi obecnego kryzysu, można zaobserwować, że jedyną jego przyczyną jest koncentracja władzy w jakiejś formie. Właśnie dlatego po-

trzebujemy demokracji inkluzywnej, ponieważ taka forma demokracji zapewni obalenie systemu koncentracji władzy we wszystkich możliwych formach i umożliwi tworzenie warunków równego wykorzystania władzy politycznej, ekonomicznej, itd.

Nazywam się Takis Fotopoulos, jestem pisarzem i wydawcą międzynarodowego pisma *Democracy & Nature*, pisma dotyczącego demokracji inkluzywnej. W przeszłości, przez ponad 20 lat wykładałem ekonomię na University of North London. Chciałbym omówić projekt demokracji inkluzywnej, ale na początku chciałbym zadać proste pytanie: „Co to jest ta demokracja inkluzywna?” Myślę, że należy podkreślić, że demokracja inkluzywna nie jest tylko modelem ekonomicznym, ale jest szerszym projektem politycznym, mającym na celu zmiany w społeczeństwie na jego wszystkich poziomach: politycznym, ekonomicznym oraz społecznym, nie zapominając oczywiście o elemencie ekologii. Ogólnym celem idei demokracji inkluzywnej jest stworzenie społeczeństwa w ramach zdefiniowanych przez samych ludzi. Inaczej mówiąc system w którym „demo” – czyli z klasycznej greki – lud posiada pełną kontrolę nad sferą polityki, ekonomii oraz nad kwestiami socjalnymi.

A zatem idea demokracji inkluzywnej, w pewnym sensie, jest syntezą dwóch podstawowych tradycji historycznych, tradycji socjalistycznej i tradycji demokracji, a także ruchów, jakie powstały w okresie ostatnich 30 czy 40 lat oraz nowych ruchów społecznych, tzn., feminizmu, ruchu ekologicznego i różnych innych ruchów mających na celu określenie jakiejś formy tożsamości. Inaczej mówiąc, idea demokracji inkluzywnej jest syntezą oraz

wszystkich doświadczeń historycznych, tradycji socjalistycznej i demokratycznej i tych wszystkich nowych ruchów społecznych. W tym sensie można powiedzieć, że idea demokracji inkluzywnej nie jest ani czysto teoretyczna, skoro czerpie bezpośrednio z doświadczeń historycznych, ani nie jest utopią, skoro na całym świecie istnieją trendy proponujące społeczeństwu elementy przypominające demokrację inkluzywną. Wszędzie przeprowadza się eksperymenty z alternatywnymi instytucjami, a gdziekolwiek wystąpi powstanie przeciw władzy, jak np. niedawno w Argentynie, można zaobserwować, że ludzie sami się zbierają w ogólne zgromadzenia i usiłują zorganizować sprawy polityczne i ekonomiczne na sposób, jaki za chwilę wyjaśnię, czyli stosując zasady demokracji inkluzywnej.

Cztery składniki społeczeństwa opartego o zasady demokracji inkluzywnej to: po pierwsze demokracja polityczna i bezpośrednia; po drugie demokracja ekonomiczna; po trzecie demokracja na poziomie społecznym; i po czwarte demokracja ekologiczna. Przyjrzyjmy się zatem pokrótce, co każdy z tych elementów oznacza.

Demokracja bezpośrednia czy polityczna oznacza władzę „demos”, czyli ludu w sprawach politycznych. Innymi słowy, demokracja polityczna implikuje, że to ludzie, bezpośrednio, kolektywnie i bez pośrednictwa reprezentantów podejmują decyzje polityczne. Weźmy pod uwagę, że system, który nazywamy demokracją reprezentacyjną, a który mamy w obecnych czasach, nie jest prawdziwą demokracją skoro, moja wola czy wola innych ludzi nie jest reprezentowana. Oznacza to, że można wyrazić swoją wolę bezpośrednio lub przekazać pewne życzenia, ale nie ma nikogo innego, kto zadecydowałby za nas. A zatem demokracja polityczna lub bezpośrednia są

typami społeczeństwa, w których ludzie bezpośrednio i kolektywnie decydują za siebie we wszystkich aspektach życia politycznego. Oznacza to, że w warunkach demokracji bezpośredniej każdy obywatel bierze udział w każdej dziedzinie życia politycznego jakiejś grupy obywateli, komuny. Przyjmuje się zazwyczaj, że taka komuna nie powinna przekraczać liczby trzydziestu do pięćdziesięciu tysięcy ludzi.

W ten sam sposób, w jaki określamy demokrację polityczną – jako rządy ludu w sprawach politycznych, można zdefiniować demokrację ekonomiczną – jako rządy ludu w sprawach ekonomicznych. Oznacza to, że ciało obywatelskie, czyli wszyscy dorośli obywatele – według definicji przyjętej przez zgromadzenie – wszyscy ludzie w odpowiednim wieku, którzy mają moc podejmowania decyzji, decydują na każdym głównym etapie procesu ekonomicznego, szczególnie w przypadkach, gdy rozpatrywane są podstawowe potrzeby. W demokracji inkluzywnej nie ma miejsca na prywatną własność zasobów produkcyjnych, środków produkcji, natomiast zasoby produkcyjne powinny należeć do ludzi.

Trzeci element demokracji inkluzywnej to demokracja na poziomie społecznym, tzn. na poziomie mikro, miejsca pracy, domostwa, jednostki edukacyjnej itd. W tych wszystkich miejscach powinna istnieć demokracja w sensie równego podziału władzy. Nie powinno być rozróżnienia pomiędzy pracownikami w miejscu pracy, nie powinno być podziału na mężczyzn i kobiety, na nauczycieli i uczniów itd.

I w końcu istnieje czwarty element demokracji inkluzywnej – demokracja ekologiczna. Oznacza to, że demokracja inkluzywna ma na celu tworzenie warunków obiektywnych i subiektywnych tak, by człowiek, a zatem społeczeństwo ponownie zintegrowało się z przyrodą. Jest to ważne, ponieważ na dzień

dzisiejszy społeczeństwo odseparowane jest od przyrody. My postrzegamy naturę jako instrument do osiągnięcia pewnych celów, z których główny to oczywiście wzrost gospodarczy. W rezultacie, cierpimy obecnie na kryzys, poważny kryzys ekologiczny.

Skoro już wiemy co to jest demokracja inkluzywna oraz dlaczego jest ona nam potrzebna, następnym ważnym krokiem jest określenie tego, jak demokracja ekonomiczna, czyli ten podstawowy element demokracji inkluzywnej będzie działać, tzn. jaką instytucję możemy sobie wyobrazić dla zapewnienia równego podziału władzy ekonomicznej. Jest to ważne nie dlatego, aby zdefiniować jakiś rodzaj przyszłego reżimu. De facto jest to zabawne, ponieważ właśnie przyszłe zgromadzenia demokratyczne będą decydować o formie takich instytucji. W tym miejscu możemy stwierdzić, dlaczego taki system może działać, jak może działać i zaproponować pewne rozwiązania, które zawierałyby wszystkie podstawowe zasady już przeze mnie wspomniane.

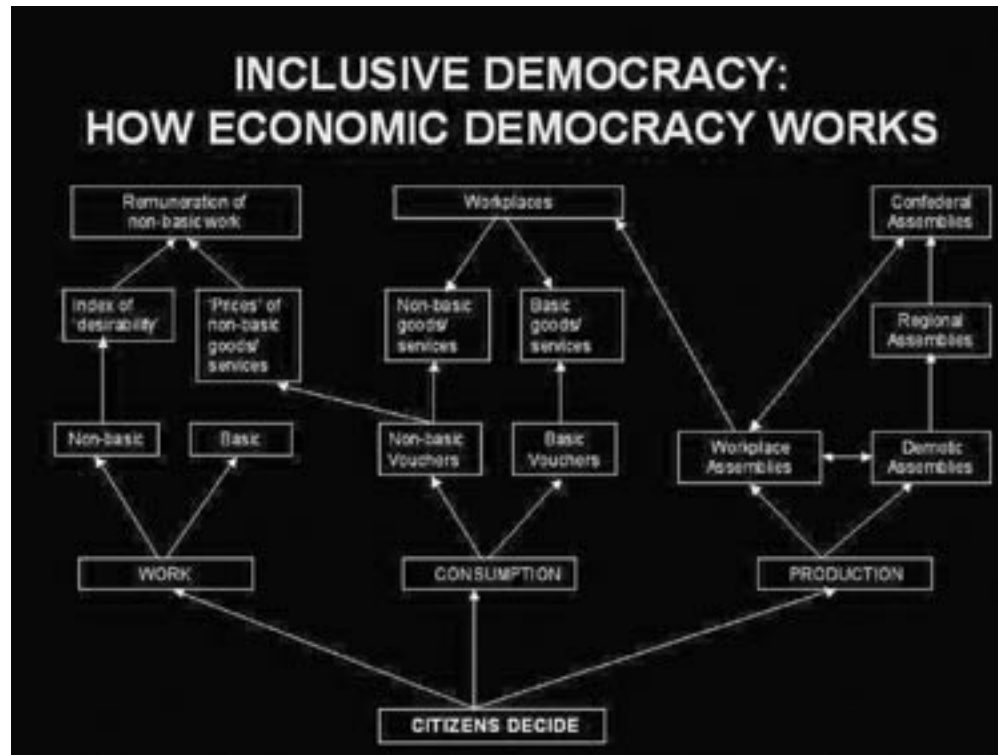
Model demokracji ekonomicznej jaki zaraz opiszę jest także syntezą – nic dziwnego skoro cały pomysł idei demokracji inkluzywnej jest syntezą dwóch systemów, które dobrze znamy – systemu planowania z jednej strony oraz panującego nam systemu rynkowego.

Podstawowym elementem systemu planowania było to, że miał na celu sprostać

podstawowym potrzebom wszystkich ludzi. Z drugiej strony podstawowym elementem ekonomii rynkowej, według jej zwolenników, to wolność wyboru. Niemniej, żaden z tych systemów nie działał lub nie działał tak jak to założono w teorii. System planowania, czyli system centralnego planowania w krajach Bloku Wschodniego, stworzył pewne warunki pozwalające na – w jakimś tam stopniu – zaspokojenie potrzeb wszystkich ludzi, ale to zupełnie nie oznaczało, że była to demokracja ekonomiczna, skoro decyzje zapadały na forum politycznym i wydawały je elity polityczne. Także wolny rynek nie zaspokaja potrzeb wolnego wyboru. To śmieszne mówić o wolności wyboru skoro nawet podstawowe potrzeby nie są w pełni zaspokajane.

Pozostaje więc pozostaje pytanie o to, jaki powinniśmy stworzyć system, aby z jednej strony zapewniał nam satysfakcję na poziomie podstawowych potrzeb wszystkich obywateli, a z drugiej strony zapewnił wolność wyboru? Propozycja demokracji inkluzywnej zawiera w sobie połączenie elementu planowania, który byłby szczególnie pożyteczny dla zaspokojenia podstawowych potrzeb, z czynnikiem rynkowym, nie w sensie prawdziwego rynku, jaki mamy obecnie, ale w sensie rynku sztucznego co zamierzam wyjaśnić za chwilę.





Jak widać na tym prostym diagramie, na dole piramidy widnieje „obywatele decydują”. Widać, że obywatele decydują o produkcji, konsumpcji oraz pracy. Inaczej mówiąc, wszystkie ważne decyzje są podejmowane przez obywateli. Nie jest to przypadek gdyż nie należy zapominać, że jest to model gospodarki, w której nie ma miejsca na państwo-wość, czyli model, w którym państwo nie jest podstawowym elementem. System ten nie uwzględnia pieniądza, tzn. pieniądze nie pełnią takiej samej roli, jak w chwili obecnej. W systemie tym nie ma rynku, w sensie rynku rzeczywistego, natomiast istnieje rynek sztuczny. A zatem praktycznie wszystkie decyzje podejmowane są przez obywateli.

Zajmijmy się najpierw konsumpcyjną stroną ekonomii. Obywatele jako konsumenci podejmują decyzje co do ulokowania swoich

dochodów, które otrzymują w formie woucherów. Obywatele w zamian za wykonaną pracę otrzymują zadośćuczynienie w formie kuponów.

Obecnie możemy podzielić kupony na podstawowe i niepodstawowe. Zaczniemy najpierw od kuponów podstawowych po prawej [Nota edytorska: po prawej stronie diagramu]. Można oszacować liczbę roboczego godzin, jakie ludzie muszą zaoferować społeczeństwu czy komunie w celu zaspokojenia ich podstawowych potrzeb. Na podstawie szacunków dotyczących podstawowych potrzeb, a co do tego, jakie potrzeby są podstawowe decyzje zapadają demokratycznie, nie obiektywnie, ponieważ wprowadzenie elementu obiektywności może prowadzić do różnego rodzaju arbitralnych decyzji, a więc demokratycznie, obywatele decydują o tym,

które potrzeby są podstawowe oraz jaki powinien być poziom zaspokojenia takich podstawowych potrzeb, jak np. żywność czy odzież. Na podstawie szacunków rozmiarów populacji oraz tego, co przysługuje każdemu obywatelowi w kontekście podstawowych potrzeb z jednej strony, a z drugiej strony na podstawie średnich technologicznych można określić całkowitą liczbę podstawowych godzin (i odpowiednio, podstawowych kuponów), jakie należy oferować społeczności, o wielkości powiedzmy trzydziestu czy pięćdziesięciu tysięcy ludzi dla zaspokojenia ich podstawowych potrzeb.

Kupony niepodstawowe są wydawane obywatelom, którzy chcieliby pracować powyżej wymaganego minimum zaspokajającego podstawowe potrzeby. Powiedzmy, że planiści oszacowali, że każdy musi pracować trzy godziny na dzień dla zaspokojenia wszystkich podstawowych potrzeb. Jeżeli ktoś chce pracować więcej niż trzy godziny dziennie, w tej samej dziedzinie czy w innej, wtedy taka osoba dostaje nagrodę w postaci kuponów niepodstawowych, które może wykorzystać do zakupu towarów – tzn. dóbr i usług natury ponadpodstawowej.

W przypadku kuponów niepodstawowych powstaje kwestia jak określić przelicznik wymiany, czyli inaczej mówiąc „cenę” za jaką można zamienić pracę na niepodstawowe kupony. W przypadku kuponów podstawowych nie ma takiego problemu, ponieważ każdy musi pracować minimalną liczbę godzin dla zabezpieczenia swoich podstawowych potrzeb. Ale w przypadku kuponów niepodstawowych, pojawia się pytanie o przelicznik. W tym miejscu możemy wziąć pod uwagę i dlatego wcześniej mówiłem o sztucznym rynku, warunki popytu i podaży określone w przeszłości. Inaczej mówiąc, jeśli powiedzmy, telefon komórkowy jest zakwalifikowany przez

zgromadzenie jako dobro niepodstawowe i jeżeli przez okres ostatnich sześciu miesięcy w tej komunie było dostępnych, powiedzmy 100000 niepodstawowych kuponów, za które obywatele mogliby kupić 1000 telefonów komórkowych, czyli całkowitą ich produkcję, przeliczając liczbę kuponów na liczbę telefonów komórkowych otrzymujemy przelicznik 100. Czyli cena telefonu komórkowego wynosi 100 kuponów niepodstawowych. I podobnie, można określić cenę każdego dobra nie podstawowego, biorąc pod uwagę wykonaną produkcję w okresie czasu oraz popyt na konkretny rodzaj dobra czy usługi. W ten sposób zaczynamy od rzeczywistego popytu oraz rzeczywistych dostaw a nie, co jest największym mankamentem wszystkich systemów planowania, poprzez zapytanie obywateli zawczasu o to, co by chcieli kupić i dalsze określenie z wykorzystaniem mechanizmów planowania, co należy wyprodukować. Problemem wszystkich tych typów planowania jest to, że ludzie muszą zdecydować, co będą chcieli kupić sześć miesięcy czy rok naprzód, co oczywiście w sposób zasadniczy ogranicza wolność wyboru.

Przejdźmy obecnie do strony produkcyjnej ekonomii. Jak widać, obywatele decydują o celach produkcyjnych na posiedzeniach zgromadzeń oraz na spotkaniach pracowniczych. Te zgromadzenia ludowe są być może najbardziej istotnym ciałem decyzyjnym w demokracji inkluzywnej. To zgromadzenie ludu, zgromadzenie obywatelskie w danym obszarze. Zgromadzenie obywatelskie wydaje decyzje dotyczące wszystkich aspektów ekonomii, polityki oraz spraw społecznych. W odniesieniu do ekonomii, zgromadzenie podejmuje decyzje na podstawie planu przyjętego na poziomie konfederacyjnym, o którym za chwilę porozmawiamy. Zatem zgromadzenie ludowe, na podstawie instrukcji planu konfederacyjne-

go, jak to omówiliśmy poprzednio, szacuje przyszłe potrzeby obywateli oraz ile godzin każdy z obywateli musi przepracować dla zaspokojenia tych potrzeb. Następnie wykorzystując te instrukcje, zgromadzenia przekazują dalsze zalecenia różnym zgromadzeniom pracowniczym, odpowiedzialnym za wykonanie konkretnych prac dla zaspokojenia podstawowych potrzeb obywatelskich.

Zgromadzenia obywatelskie i pracownicze działają na poziomie lokalnym. Istnieją jednakże problemy regionalne, narodowe czy nawet o znaczeniu kontynentalnym. Dlatego potrzebujemy także zgromadzeń regionalnych – jak widać na diagramie, które decydują o rozwiązywaniu problemów – których rozwiązać na tym etapie się nie da. W zasadzie jest tak, ponieważ wszystkie główne decyzje podejmowane są na poziomie lokalnym, ale istnieją także problemy, których na poziomie lokalnym nie da się rozwiązać, przykładowo transport, energia czy komunikacja. Skoro takich problemów nie uda się rozwiązać na poziomie lokalnym, istnieje zatem potrzeba stworzenia zgromadzenia regionalnego, w skład którego wchodziłby delegaci ze zgromadzenia obywatelskiego. Takie zgromadzenie regionalne koordynowałoby tylko działania a nie miałoby mocy podejmowania decyzji. To ważne, że zgromadzenie regionalne to tylko ciało administracyjne, bez uprawnień do tworzenia polityki. Proszę pamiętać, że mamy delegatów a nie reprezentantów. Tak więc zgromadzenia obywateli wybierają delegatów do zgromadzenia regionalnego w celu wdrożenia decyzji podjętych przez obywateli.

I w końcu mamy zgromadzenia konfederacyjne, które są najwyższym organem ekonomicznym w ramach demokracji inkluzywnej. Oznacza to, że demokracja inkluzywna nie działa tylko na poziomie lokalnym. Jeżeli lo-

kalne demokracje nie są skonfederowane w ramach jakiejś konfederacyjnej demokracji inkluzywnej, wtedy nie ma sensu podejmować próby definiowania zasobów. Tak naprawdę, to według mnie istnieją trzy warunki demokracji ekonomicznej: po pierwsze, jak to określiłem wcześniej, własność obywatelska środków produkcji; po drugie, poleganie samemu na sobie, to znaczy, że każda komuna lokalna powinna być samowystarczalna, nie w kontekście autarchii – autarchia w dzisiejszych czasach jest niemożliwa – ale w sensie polegania na swoich własnych zasobach w celu zaspokojenia jak największej liczby potrzeb; i trzecia ważna zasada modelu demokracji ekonomicznej to konfederacyjne definiowanie zasobów, tzn. alokacja zasobów na poziomie konfederacyjnym.

W wolnym społeczeństwie, zawsze powstaje pytanie o to, kto będzie wykonywał nieprzyjemne prace, jak możemy sprostać popytowi i podaży, gdy większość obywateli chce wykonywać tylko te przyjemne prace. Jednym z sugerowanych rozwiązań jest idea kompleksów pracy, gdzie obywatele mogą wykonywać różne zajęcia. Inaczej mówiąc, możemy rozciągnąć znaczenie terminu praca tak, aby zawierał w sobie jak najwięcej wykonywanych czynności. Przykładowo pracując w biurze, można wykonywać pracę związaną z maszynopisanem, ale jednocześnie można być zaangażowanym w inne, bardziej interesujące działania, a także w procesy podejmowania decyzji, itd. Zatem w tym sensie, idea kompleksowej pracy rozwiązuje problem tego jak wybierać prace w różnych rodzajach aktywności. Oczywiście nie jest to panaceum, ponieważ istnieją pewne rodzaje działań, których idea kompleksowości pracy nie zadziała, w szczególności w przypadkach, gdy wymagany jest wysoki poziom profesjonalizmu i umiejętności dla wykonywania danej

pracy. Trudno sobie wyobrazić pracę kompleksową w przypadku chirurga czy pilota. Nie wyobrażam sobie, aby chirurg zajmował się także sprzątaniem czy pomocą dla pielęgnarek przy zastrzykach, ponieważ byłaby to oczywista strata jego czasu, a także czasu społecznego, co jest nawet bardziej istotne. A zatem powinna istnieć jakaś inna forma ekspresji potrzeb obywatelskich w odniesieniu do wyboru rodzaju pracy.

W przypadku niepodstawowego rodzaju pracy istnieje sposób w ramach systemu demokracji inkluzywnej, który ten problem rozwiązuje. Ale w odniesieniu do podstawowych rodzajów pracy, jedynym rozwiązaniem potencjalnie poważnego bałaganu w systemie popytu i podaży to albo rotacja (tzn. ludzie wykonują różne typy prac rotacyjnie, czyli np. obywatel jest górnikiem czy budowlanym, po czym pracuje w innej dziedzinie), lub też nagradza się osoby wykonujące prace, dla których nie ma wielkiego zapotrzebowania, za pomocą kuponów niepodstawowych jako dodatku do kuponów podstawowych, które im się należą.

W przypadku dóbr niepodstawowych, idąc w górę diagramu widzimy, że mamy, po lewej indeks pragnień, a po prawej „ceny” dóbr i usług niepodstawowych. Są to dwa podstawowe elementy dla określenia przelicznika w przypadku pracy niepodstawowej. Indeks pragnień jest czynnikiem złożonym, określającym pragnienia ludzi w odniesieniu do różnych typów pracy. Najpierw przyjrzyjmy się temu indeksowi. Możemy go określić jako odwrotną funkcję pragnienia w sensie, że im bardziej pożądana jest praca, tym mniejsza jest zapłata z jednej strony i w ten sposób możemy zaspokoić pragnienia ludzi, a z drugiej strony można zaspokoić potrzeby społeczne dając wyższą zapłatę za nieporządany typ pracy. Moim zdaniem, budowlanec

czy górnik, powinni otrzymać wyższą zapłatę niż np. nauczyciel akademicki, jeżeli praca nauczyciela akademickiego jest bardziej poszukiwana, ponieważ ten uzyskuje więcej satysfakcji ze swojej pracy. I co więcej, a jest to ważne, posiadamy mechanizm dopasowania, tutaj w miejscu pracy, ponieważ, jeśli, powiedzmy, w przypadku konkretnego rodzaju profesji nie ma wielu ofert dla pracy niepodstawowej, powiedzmy, że nie ma zbyt wielu osób, które chciałyby wykonywać dodatkową pracę przy produkcji telefonów komórkowych, miałoby to odzwierciedlenie w cenie tych telefonów. Przy obniżającej się produkcji telefonów ich cena by rosła. Ale przy wzrastającej cenie telefonów, przelicznik rósłby również, co mogłoby w efekcie zachęcić większą ilość pracowników do udziału w procesie produkcyjnym.

Przedstawiłem pigułkę jak działa model demokracji ekonomicznej. Ale jak zaznaczyłem na początku, jest to tylko propozycja, pokazująca, że możliwe jest powstanie innego rodzaju społeczności, zaspokajającej swoje podstawowe potrzeby i jednocześnie będącej w zgodzie z zasadą wolności wyboru. I oczywiście zgromadzenie ogólne podejmuje decyzje dotyczące przyszłej formy, w jakiej będzie rozwijać się dana społeczność.

Na koniec pozostaje podstawowe pytanie dotyczące tego, jak możemy zbliżyć się do demokracji inkluzywnej, tzn. jak widzimy strategię przejścia do takiego typu społeczności.

Wydaje mi się, że podstawowa zasada, która powinna nam przyświecać to, że środki powinny być w zgodzie z wynikami. Dlatego potrzebujemy nowego typu organizacji politycznej, która sprostałaby podstawowym wymogom demokracji bezpośredniej. Odrzuca to jakiegokolwiek rodzaj awangardy oraz hierarchiczne partie polityczne. Zamiast nich potrzebujemy nowego ruchu, nowego rodzaju

ruchu masowego, opartego na mniej lub bardziej autonomicznych organizacjach, które byłyby oczywiście skonfederowane i które zaczęłyby budowę instytucji demokracji inkluzywnej na swoich obszarach działania.

Innymi słowy, postrzegam proces przejścia do demokracji inkluzywnej z wykorzystaniem dwóch typów strategii. Z jednej strony, zwyczajnej lewicowej strategii defensywnej, czyli udział w zmaganiach klas pracujących oraz ogólnie ludzi, przeciwko atakom neoliberalnych globalistów. Ale według mnie to jest tylko jedna strona walki. Druga, równie ważna, a może nawet i ważniejsza, stanowi pozytywny rodzaj walki, tzn. kreowanie instytucji alternatywnych w ramach obecnego społeczeństwa.

Tak naprawdę to ten proces już został zapoczątkowany, tzn. widać wszędzie powstające spółdzielnie zakładane przez różne grupy, komuny, schematy LETS w krajach anglosaskich, gdzie ludzie, w szczególności bezrobotni, unikają korzystania z pieniędzy i wymieniają swoje usługi w sposób bezpośredni. Tak więc na chwilę obecną istnieje wiele różnych schematów. Problem w tym, że wszystkie te schematy nie są częściami całościowego programu politycznego nakierowanego na zmiany istniejącego systemu.

Dlatego nie zawahałbym się zachęcać (nawet, jeżeli takie grupy już zaczęły instalować alternatywne instytucje) do udziału w wyborach samorządowych. Jeśli takie grupy biorą udział w wyborach samorządowych, w kontekście programu demokracji inkluzywnej czy ogólnie programu całościowej reformy demokracji – a przyjmuje się, że takie grupy już rozwinęły swoją działalność w formie ruchu masowego o silnym oddziaływaniu na ludzi, wtedy – jeżeli wygrają wybory samorządowe – mają doskonałą możliwość wdrożenia zasady demokracji inkluzywnej na poziomie lokalnym. Inaczej mówiąc wzięliby w posia-

danie władzę samorządową w celu jej obalenia, już nawet następnego dnia. Zdobywając władzę samorządową, zaczęłyby gromadzić ludzi w zgromadzenia sąsiedzkie, które wyrugują urzędy miejskie, itd.

Istota strategii przejścia w projekcie demokracji inkluzywnej polega na tym, że nowe społeczeństwo nie zostanie w ogóle ustanowione, jeżeli większość populacji nie wejdzie do projektu, czyli innymi słowy, póki ludzie nie zaadoptują w praktyce alternatywnych instytucji poprzez używanie ich i póki nie posiadą odpowiedniej świadomości demokratycznej. Tak więc jeżeli większość nie zintegruje się w nowy typ społeczeństwa, ten nowy typ nie powstaje.

Gdy przychodzi moment, że siła oddolna (tzn. siła, która rozwinęła się oddolnie) jest mocniejsza od siły powszechnych władz (czyli kapitalistów, państwa itd.) wtedy, po okresie napięcia pomiędzy państwem oraz elitami kapitalistycznymi z jednej strony oraz samorganizowanymi obywatelami z drugiej strony, można wejść w etap transformacji, która może ale nie musi odbywać się w sposób gwałtowny. Oczywiście przejście będzie gwałtowne, jeżeli elity – a jest to możliwe – zaatakują taki eksperyment, wykorzystując różnorakie formy przemocy. Przemoc nie musi być fizyczna, czasami wystarczą działania ekonomiczne. Niemniej transformacja wcale nie musi być gwałtowna. Wszystko zależy od bilansu sił w momencie przejściowym.

Participatory Economics

Transcription of a video by
O. Ressler, recorded in Woods
Hole, U.S.A., 37 min., 2003

Michael Albert

My name is Michael Albert. I live in the United States. I work with *Z Magazine* and *ZNet*, an online website. I also happen to be a co-author and advocate; I guess you might say, of an economic vision, called participatory economics, or parecon for short. I am told this film is about that kind of topic.

“What do you want?” is a question often asked to activists. Parecon is a possible answer regarding economics. It is an alternative to capitalism built on a few key values and institutions.

The values are equity, solidarity, diversity and self-management.

Equity refers to how much we get from our work. And the norm is that we should be remunerated for effort and sacrifice, not for property or power. Solidarity is the notion that people should be concerned about one another and benefit in concert with one another rather than be mutually opposed and trampling upon one another. More solidarity is better than less. Diversity is about the range of options we have. A wider range of options is better than homogenizing and reducing the range of options at our disposal. And self-management has to do with how much control we have over our lives. Self-management means that we have a say in the decisions that affect us in proportion to the degree that we are affected by them.

So for me, developing an economic vision means trying to figure out institutions to accomplish production, consumption and allocation in ways that enlarge equity, solidarity, diversity, and self-management rather than diminishing them.

The institutions I come up with are workers' and consumers' councils, balanced job complexes, remuneration for effort and sacrifice, and “participatory planning”.



Workers and consumers councils are direct democratic vehicles by which workers and consumers can develop, organize, and manifest their preferences. Within these we use self-managed decision-making methods to impact how much is produced, what we consume, and so on.

The idea of balanced job complexes is to overcome the division of labor that we are familiar with. Instead of having all of the empowering tasks in a workplace go to a few people and all of the disempowering and rote tasks go to the rest – about 20 percent in the empowered group, and about 80 percent in the subordinate group – we divide up work tasks and responsibilities so that all of us have comparably empowering work and do a fair share of the rote and the tedious work as well. As a result, we don't have that division between the 20 percent who monopolize empowering tasks and the 80 percent who are left with rote and obedient tasks, a class division, I think. I would call the former group, the “coordinator class”, and the latter group, the working class. We get rid of that by having balanced job complexes, wherein we all have work that empowers us comparably.

In addition, we have remuneration for effort and sacrifice; this determines people's incomes. We get income for how long we work, for how hard we work, and also for how onerous the work is that we do.

Finally, there is also the problem of how do we allocate in the economy.

How does it get decided how much is produced? By whom? Where? Where do the inputs go? How does the economy settle on its outcomes?

The typical procedure now in the United States is called markets; the procedure that used to exist in the Soviet Union not too long ago was called central planning. Participatory economics rejects both markets and central planning and proposes instead "participatory planning". And, indeed, the key elements of participatory economics, as a whole, are workers' and consumers' councils, self-managed decision-making, remuneration for effort and sacrifice, balanced job complexes and "participatory planning". The resulting system is an alternative to both capitalism and what has gone under the name socialism in the past, but has really been an economy which puts that group which has a monopoly on empowering work, the coordinator class, in charge.

Now let's take it all in a bit more detail.

In any economy, at any time, people do their economic activities, their work. That work, in turn, produces an output, the social product, which we can think of, for simplicity, as a giant pie. So the question becomes, how much should each of us get? What share should we get of that product? How big a piece of the pie, so to speak? And that is remuneration. By what norms should it be determined how much I get back for the labor that I do in the economy?

In some economies, one of the norms is that you should be remunerated for the property you own, which is to say for the product that results from that property, which is called profit. I reject that idea. I do not think it should be the case that because Bill Gates has a deed in his pocket to Microsoft, he is worth more than the population of Guatemala or probably almost as much as the population of Norway. That, for me, doesn't make any sense. It is not economically warranted and it leads to all sorts of injustices and horrors, so I reject it.

Another notion, which is shared by the Harvard Business School and most criminals, is that we should be remunerated by what we can take. It is a sort of thuggish approach to economic allocation. We bargain and use our power to try to take more. So this norm is that we should be remunerated for our power. And, I obviously do not agree with Al Capone or the Harvard Business School that this is either economically or morally wise. I reject it.

And, the third norm, some folks offer is that you should get back an equivalent to the output that your labor generates. This norm seems more desirable. If I do some work and my work increases the size of the social product by a certain amount, shouldn't I get back that much? After all, if I get more than that much I will have taken the product that someone else generated. And if I take less than that much, I will have taken less than I put in. Is that fair?

Of course, if you do believe in this norm, then you think, that for instance Michael Jordan – when the Chicago Bulls were winning the NBA championship every year – should be remunerated each year millions upon millions of dollars for the labor he was doing, running up and down the court. Why? Because it was valued that tremendous amount by society;

society wanted to watch. They got pleasure out of it, enjoyed it. Whether one thinks that is sensible, as I do, I happen to enjoy it, or whether one thinks it is not sensible, is irrelevant. In fact, people enjoyed it; people valued what Michael Jordan produced.

Do we think, however, that people like Michael Jordan should be remunerated for being lucky, so to speak, in the genetic lottery? Michael Jordan was born with certain capacities; I don't have them. I could train from now on to the year 4042, and I would not be able to play basketball in the way that Michael Jordan plays, nor would I be able to compose like Mozart did, and so on and so forth. Jordan and Mozart were born lucky with certain talents that other people admire and can enjoy and benefit from. But what this remuneration norm then does is to flood him with money. I don't agree with that. I don't see why he should be remunerated for luck in the genetic lottery.

I also don't think a person should be remunerated more because he or she has better tools. If I go out in the field and cut sugarcane, and somebody else goes out and cuts sugarcane, and I have a better knife, should I get more? If I have all sorts of better tools, should I get more? If I am bigger and physically stronger, and because of that, even though I work the same length and intensity as others, cut more, should I get more?

The norm that participatory economics comes up with for remuneration is that we should be remunerated for the effort that we expend and the sacrifice that we endure in our work. If our work is more onerous, we should get more. If we work harder, we should get more. If we work longer, we should get more. We have to do socially responsible work, but we should not get more by virtue of having some additional talent or better equipment or

for working with other more productive folks and so on.

Moving on to decisions, you might imagine interviewing a philosopher about how decisions should be made, and the interview goes on for four weeks or something, and is also incomprehensible but I don't think it is that complicated an issue.

Considering the economy, suppose I work in a workplace, and I have a kind of space I work in, and I want to put a picture of the person I live with on my desk. Who should make this decision? If I ask anybody about this, they would say, "Well, you should make it." If I then ask if I should make the decision by myself, like a dictator, so nobody else has any say, they will think for a minute and say, "Yes". If I say, "Like Stalin?" They'll say, "Yes, for that decision, to put the picture on your desk; yes, you can make that decision alone, as a dictator."

And, I then say instead, suppose I have a boom box, as it is called in the United States, a kind of a portable music-player, that I want to put on my desk and play loud heavy metal music. Who makes that decision? Is it again me, like a dictator? And the person will then reply: "No, you should not be able to make that decision, like a dictator, like Stalin." And I say, "Who else has to be involved?" And they will say, "The people who will hear the music. The people in the neighboring area." And I say, "What about the person who is two blocks away, who will not hear it?" – "No." "What about the person who is next door?" – "Yes."

And, it seems to me that what we have done is to demonstrate a norm. Implicitly we all understand that people should have a say in decisions in proportion to the degree they are affected by them. That's a sort of idea to strive for, that accomplishes what democracy really ought to mean – which is self-manage-

ment. It isn't the case that we all should have one vote, and that it should be 50 percent plus one needed to decide whether I can put a picture of my spouse on my desk. That's ridiculous, it shouldn't be consensus. It shouldn't be anyone but me deciding. But when it comes to loud music on my desk then the people who are affected have to have a say. And they have to have a say in proportion to the degree that they are affected, which means, they can easily overrule me, which is as it should be.

So, how do you accomplish this norm of self-management? There is no single way. Some decisions would be one person, one vote, 50 percent plus one decides. Some decisions might need three quarters. Some decisions would be consensus. Some decisions would be literally dictatorial. Some decisions would be taken by a small group in context of a larger framework that has been set by a bigger group. Some would be taken by the bigger group as a whole. There are many different situations and the methods we opt for are all just that, methods or tactics for attaining the real goal. The real goal is self-management. The real goal isn't consensus, it isn't 50 per cent, it isn't any algorithm of that sort, it isn't any method of any one time, it is self-management.

The old decision-making mechanisms in Yugoslavia were very far from what I am talking about, for important reasons that have to do with the institutions. It is very possibly the case, and let us assume that it is true, that when the Yugoslav economy was established with markets, people wanted self-management. People wanted the workers in the workplaces to control the workplaces. If you actually look at the old Soviet constitution, you find the same thing. The workers in the Soviet workplace were supposed to be the final court of appeal, the power over decisions



in a workplace. Of course, they weren't. The central planners were. In Yugoslavia, the market system that they had for doing allocation created a dynamic, which yielded the division of labor in the Yugoslav workplace. It created a situation in which there were managers and engineers and there were other actors who had a monopoly on the daily decision-making positions and on the tasks that empower you, that give you knowledge, confidence and skills requisite to making decisions and developing agendas. And then, there were about 80 percent of the population of Yugoslav workplaces who had rote and tedious work all day long. And those people you could say had a kind of formal power due to the constitution, but they did not have any actual power. When it actually came time for the workers' council in Yugoslavia to meet and make decisions, the 20 percent who had all the knowledge and all the confidence and all the requisite skills totally dominated. To achieve real self-management and real classlessness, that has to be undone and so the task of creating self-management has to be accomplished structurally by institutions which make it viable. And the key structural institution is balanced job complexes and the mode of allocation.

First, let's figure out what this balanced

job complex notion is: In any given workplace, there are lots and lots of things to be done, all kinds of tasks. So the typical way of dividing up the work now, is to say: Let's look at all those tasks and let's create jobs. A job is a combination of tasks. A job is a set of responsibilities and tasks that we have. The way that we combine tasks now is that we create a kind of a hierarchy: Here is a job, here is a job, here is a job – up and down this hierarchy. And what characterizes the top of the hierarchy is that the task the person is doing is very empowering. The task that the person does not only requires skills and knowledge, but conveys skills and knowledge. They convey confidence and they give day-to-day control over phenomena in the workplace. And as you go down this hierarchy, it is very rote and obedient. And, the people are being robbed of their skills and talents by the onerous and obedient labor they do, which does not call for skills and talents associated with making decisions.

So in this context, the bottom group is ruled by the top group and that is the class division that I would call "coordinator class" and working class. If we get rid of that, if we have balanced job complexes, if we take the workplace and divide up the tasks in the workplace, so that you have a job and I have a job, and they are different, because we have different inclinations and so on, but your job has comparable empowering effects for you as my job has for me, and likewise for everybody else, it means, when we sit in our workers' councils or in our work team, and we are worried about what should be done, what should the agenda be, what should the decision be, we are all capable and participating. No one is capable of dominating the rest, because we all have comparable work. We have different work, but it is comparable with regard to empowering effects.

Some people's reaction to the idea of balanced job complexes is: Well, it sounds nice, that we should have our fair share of empowering work and have our fair share of fulfilling work, and nobody should do more onerous and more boring work. But isn't there a serious problem? Doesn't it mean, says the person who is wondering about the desirability of this idea, people who are highly productive are wasting some of their time?

Suppose we have this person who is... Mozart. And we say to Mozart, not only can you compose as part of your job complex, but now in addition to composing you have to do this other stuff like cleaning up, so that your job complex is balanced. Well, every second that Mozart is not composing is a great loss for not just a few people, but for all of humanity. So, doesn't it make sense to ask Mozart to only compose? But the reply to that, even for Mozart, I think, is, if we organize society so that job complexes with about 20 percent monopolizing empowering work, what we will get is some number of exquisite composers, "X" at any given time. "X" is a big number, 1,000, or 10,000, whatever it might be in a given country. But if we organize society in a different fashion, if we have balanced job complexes, how many people will be doing excellent composing? It used to be the case that 80 percent of society had their skills and talents squashed out of them by their socialization, upbringing, and schooling. With balanced job complexes, that is all gone. Schooling, socialization, and everything else is oriented to have us be the fullest people we can be, the most capable and productive people we can be. We don't have to have our capacities trampled in order to fit slots where there is no capacity needed. That is no longer a part of a participatory economy.

So the first answer is, in a parecon, we

will have more Mozarts or composers at a lesser level. We will discover more people who have these talents. Additionally, in an economy, which is organized as ours is now, most creative talent, of course, goes to selling things. It doesn't go to producing works of art that people enjoy, it goes to producing manipulative images or words that try to get people to do things that they wouldn't otherwise have done, as in advertising or other means of manipulation. That is where most artistic talent goes. So, that is the first issue. In the parecon, each talented person spends some time not using their talents, but more talents are revealed and used in total and they are put to more desirable ends.

But let's take a different person; let's take a surgeon. So we have a surgeon now, with our current corporate division of labor, who is doing surgery. And this critic of balanced job complexes says, "Well, wait a minute. You are saying that in a participatory economy, the person who would have been doing brain surgery in capitalism would have to spend some time cleaning bed pans and other things in his balanced job complex." – I reply, "Yes, that is right." And they say, "How can that possibly make any sense? All this training is embodied in this person, all the skills to do the surgery. How can it make any sense for such a person to spend any time cleaning bed pans which doesn't utilize any of that training?"

Well, there are a few answers. The first answer is that, in capitalism, surgeons don't do surgery 40 hours a week. That's not the case, they spend a lot of time playing golf, and they spend a lot of other time manipulating and maintaining hierarchies of power in the work-place. But let's say they did spend 40 hours a week, or 50 or 60 hours a week literally doing only brain surgery. Let's give them their assumptions, a world, that doesn't exist, and still let's see what happens.

Is it the case then that if we have that surgeon not do 40 hours a week of surgery, but 20 hours a week of surgery and 20 hours a week of other stuff that makes it a balanced job complex, it is a loss? Yes, we have lost 20 hours of surgery from that surgeon. What have we gained, other than the 20 hours of less valuable output? We have gained an equitable workplace and an elimination of class distinction. So what we have gained is that 80 percent of the population is now a pool from which there will emerge a tremendous amount of surgical capacity and talent. This capacity will more than offset the individual loss for existing surgeons.

To see how this works, consider that, in the United States, the American Medical Association is an institution of doctors including surgeons. It exists not to further health care, but to defend the relative advantages and power of doctors. And it does that largely by preventing others from accruing the talents and the skills to do medical work. So it prevents nurses from doing more than a limited amount, which leaves them with limited bargaining power, which leaves doctors accruing more health care wealth. So the answer to the question is, what we gain when we switch to balanced job complexes is not only equity, diversity and solidarity, and not only the elimination of diverse ill effects of class division, but even regarding productivity we gain the productive potentials and capabilities of those 80 percent who are, in a class-divided economy, stamped down.

Beyond remuneration and division of labor, any economy has to deal with allocation. This is the more complicated part of economics. The rest is only difficult in so far as it is very different from what we are familiar with. But, it is not complicated. Allocation can get a little complicated. Each firm has to take stuff in, inputs,

with which it produces out-puts. How does it get determined how much the firm takes in, how much the firm puts out? How does it get determined what I am going to consume? What, of all the various possibilities, are going to be the ones I am going to consume and how much? How are the relative values of different items that are made available determined? Why is a chair worth 14 shirts, as compared to 12 shirts? What is it that determines these things? The answer is the allocation system.

The two most typical allocation systems employed in economies are markets and central planning. With markets, buyers and sellers compete with one another. They try to get ahead and when the buyer gets ahead, the seller loses; and when the seller gets ahead, the buyer loses. It is a competitive dynamic. Central planning is a dynamic in which there is an apparatus of central planners, which decides the relative inputs and outputs of all the units. In the market system, it is the competitive dynamic between the buyers and sellers that slowly arrives at the inputs and outputs. In central planning, it is authoritative decree from above. Participatory economics, however, has a different kind of allocation system called "participatory planning." It is a little hard to describe quickly, but the essence of the idea isn't that complicated.

Workers in their workers' councils including individuals and also groups, teams, and industries, and also consumers in their consumer councils including individual consumers and groups of consumers, have to arrive at economic decisions. There are groups on the consumer side, as well as the producer side, because a lot of consumption is done collectively. For instance, a park is collectively consumed, the roads, the air, whether there is pollution or not. Many things are collective consumption goods that affect groups.

There has to be some sort of communication between consumers organized in their councils and workers in theirs. The communication of central planning takes this form: a central planner sends down instructions, they all send back whether they can fulfill them. The planner sends down instructions, they send back obedience. It is an authoritarian system. In a market system, what happens is the communication is basically each actor proposing what they wish to do, competing in an effort to extract as much as they can. The owner tries to extract as much profit as possible, the employees try to get as high wages as possible, the buyers should try to buy as much as they can for as little as possible, the sellers try to sell at the highest possible price, and so on. In "participatory planning", in contrast, what happens is the consumers propose what they wish to do and the workers propose what they wish to do. Because of the institutional framework, each is in position to judge and to see and to understand the proposals of the others. There is a second round, where each alters their proposals in the light of the feedback they have gotten from the whole economy. And there is a third round and a fourth round. What you have is a conscious cooperative effort to determine what inputs and outputs will be. It is a cooperatively negotiated planning among all these actors.

If you work in a capitalist firm, you have an interest in selling as much as possible, to increase revenue as much as possible. You may get a little piece of it as a worker, because the owner has an interest in paying wages in order to profit as much as possible. So if we sell books, and you can get people to use the book as a doorstop instead of reading it, that is fine, who cares. It is the bestsellers list, it is not the most valuable books list, we want to

get on. If we can do ads to get people to buy the book subliminally trying to improve their sex live, and the book is actually about how to go fishing, no problem. It is the same with clothes, same with anything else. That doesn't make any moral or social sense. It shouldn't be the case in an economy that you want to produce and distribute something which is not meeting needs. It ought to be the case that you only want to produce more if it fulfills people and that you do not want to spend your time doing work if it is not going to fulfill people, or even worse, if it is going to make people miserable. So you want an economic system in which the true social costs and benefits have to be accounted for. You need to decide what to produce in light of how the products will help and fulfill people, and what will the costs be in using up resources or maybe pollution, or other adverse effects?

"Participatory planning" is a system, which – I claim – accounts for true social costs and benefits, and lets the actors – workers and consumers – influence decisions in proportion to the degree they are affected. So, the final result that you get, such as factory "X" produces so many books, so many bicycles, so many shirts, whatever it may be, and Michael consumes so many shirts, so many this, so many that, and so much other stuff, and works so much at a balanced job complex; this occurs so that the sum total result is in accord with people's desires and tastes and preferences and respects, effects on the environment, effects on social groups and so on. This is what I think, "participatory planning" achieves via its negotiated cooperative, exchange of information and preferences between councils.

What happens if there is a participatory economy in one country and a capitalist economy in another country? Well, it depends.

If there is a participatory economy in a relatively small country and the capitalist economy is in the United States, the United States will seek to squash it, because of what is called the threat of a good example. The United States would want to prevent it from showing the world that it is possible to organize an economy in a way that is humane, that is beneficial, that meets needs and develops potentials and supports values that people aspire to. The U.S. would not want that set of possibilities to become known and advocated. If a movement begins to get close to creating a participatory economy in say Brazil, in Argentina, or in any of a couple of hundred other countries in the world, there will be tremendous international pressure to resist and turn back that process, largely from the United States, Europe, and so on. Even if such a movement would grow in France or in Italy, and if it wasn't happening simultaneously elsewhere, there would again be tremendous international pressure from the United States. That is what empire is all about. The possibility of preventing this pressure from having adverse effect rests with the population of the United States, or Germany, Europe and so on. Movements here have to protect the movements elsewhere from being crushed by us.

Participatory economics is not going to be won in the United States or in Cuba or in South Africa or where ever else next week, next month, or even next year. It is going to take time. So the question is, what difference does it make to have this vision in your heads for the future? I think it makes a lot of difference.

People ask activists all the time, what are you for? I think they ask that for a very real reason. If you told me I should join a movement against gravity and I said back to you, "You are crazy, go, get a life." You would understand

me. Likewise, if I gave a moving speech about how gravity limits us, or how aging kills us, and then I said, "Join me in a movement against gravity," or "Join me in a movement against aging," and people laughed at me and said, "Go get a life, grow up, face facts," I would have to admit that they were right. But that is what people say to us when we say, "Come join us in a movement against exploitation," "Come join us in a movement against poverty," "Come join us in a movement against war," "Come join us in a movement against racism." Many say, "Grow up, face facts." They don't say, "There is no war." They don't say, "There is no poverty." Everybody knows there is war and poverty. Just like everybody knows there is aging and gravity. Everybody knows that they ravage us. Just like they know aging ravages us. But they don't join the movement against injustice just like they wouldn't join a movement against aging. And I think a large part of the reason why they don't join the movement against injustice is, continuing the comparison, because they feel it is like gravity or like aging, in that injustice too is inevitable. There is no alternative. There is no way that we could live on a planet that would not yield poverty and racism and all the

rest of it. Their view is not that racism or war or inequality is good – or that it doesn't exist. Their view is, "This is just the way it is. So grow up, take into account the reality that we confront."

I think vision is critically important to help undo that cynicism.

Margaret Thatcher said TINA – there is no alternative. And it isn't enough to reply back, yes, there is an alternative. That is not enough. That is not convincing. It may convince me, it may convince you, but it is not going to convince a 150 million people, or three billion people. People need more than just an assertion. If I assert social movements can end aging, come join me, you don't buy it. You think it is ridiculous. If I say social movements can end war and poverty, most people don't buy it. They think it is ridiculous. So we need compelling vision, which huge numbers of people can, in time, possess, which gives people hope, which gives people the feeling that something better really is possible.

If I work hard and have very little leisure time and somebody comes along and says, "Come join my movement. Come spend what little time you have or at least a significant portion of it struggling in the movement – it is true – it is a struggle, it involves risk, come do that." "But, why should I do that?" I will reply, "What you are asking me to fight for seems highly unlikely to be won, and if it is won, to make very little difference, because it will just be rolled back. Why should I join your movement? Given that I already understand what your movement has been telling me for thirty years, that capitalism is powerful, that capitalism exudes pressures which control and contours everything. So if you win a little higher wages, capitalism rolls it back. If you win better conditions, capitalism rolls it back. If you win more democracy, capitalism rolls it



back, and so on. If I feel that way about the way the system works – which is the way you tell me to feel about it – why should I give my very scarce time to your hopeless movement?”

Some people go out to inspire people and say, “To fight the good fight.” In the United States, this is an expression on the left, “Fight the good fight.” It is sort of like, go fight Mike Tyson and get your head whipped. Fight the good fight! You are going to lose, but it is the right thing to do. Most people don’t want to fight the good fight just for the hell of doing it. They care for their families. They don’t want to sacrifice their families by giving up some of their time in order to fight the good fight and get smashed. So, part of the reason why we need vision is to communicate that it isn’t just a good fight, but a fight for something real. And, we need strategy too. We need to be able to convey a picture of how people’s participation would yield immediate benefits that last and that accrue into a whole new world. So, that is part of the reason for vision. It is largely an emotional or psychological reason.

Another reason why we need vision is to orient what we are doing. It is very possible to seek a new world and wind up with something that you did not want. It has happened over and over again. So, this is one of the reasons that you need to know what it is that you actually desire to achieve. It is so that the process and the struggle and the strategy that you engage in take you to your preferred destination instead of taking you to some new land of horrors. If you have participatory economics as a goal, for example, it has implications for how you should organize and develop movements. It has implications regarding the internal division of labor in our movements, that we should incorporate balanced job complexes. Our activism should lead into the economy that we want. We should

not be replicating the hierarchies that exist now, we should not have norms of remuneration, the way it is in society now, but we should view it according to our new norms, that we appreciate, that we learn from, that lead toward what we want.

We should be able to offer with respect to international relations, demands about the IMF, the World Bank, and so on and so forth that aren’t just good in the sense of benefiting people, but that also lead toward what we want. And I think, vision can, in other words, provide motivation, provide hope, provide commitment, and it can also guide. It can let us know, where we want to go, what we should be doing to get there.

Not having vision is as if you went to the airport and you knew only that you wanted to leave. But you didn’t know where you wanted to wind up. So you say: Give me a ticket, and you throw money around, and somebody gives you a ticket, and you get on the plane. You very likely wind up some place worse than where you started and certainly not at your preferred destination. That is not smart. To take a trip, you should know not only that you want to leave where you are, but also where you want go, at least in its broad contours, lest you make horrible mistakes in your travels. The same holds for social destinations.

Ekonomia uczestnicząca

Transkrypcja zapisu wideo
O. Resslerera, nagranych
w Woods Hole, USA | 37 min.,
2003

Michael Albert

Nazywam się Michael Albert i mieszkam w USA. Pracuję dla portali internetowych *Z Magazine* oraz *ZNet*. Jestem także autorem oraz adwokatem. Pewnie mogę coś opowiedzieć o ekonomii uczestniczącej. Powiedziano mi, że ten film jest właśnie na ten temat.

„Czego chcesz?”, to pytanie często słyszane przez aktywistów. Jeżeli chodzi o problematykę ekonomiczną, to ekonomia uczestnicząca może być potencjalną odpowiedzią. Jest to alternatywa dla kapitalizmu zbudowana na kilku kluczowych wartościach i oparta o pewne instytucje.

Te wartości to równość, solidarność, różnorodność i samorządność.

Równość odnosi się do tego, ile możemy uzyskać z naszej pracy. Normy określają to, że każdy powinien być opłacany za wysiłki i poświęcenie a nie za własność czy posiadanie władzy. Solidarność to wyobrażenie, że ludzie powinni troszczyć się wzajemnie o siebie i czerpać zyski z takiego układu, zamiast być w opozycji do siebie i wzajemnie się deptać. Im więcej solidarności tym lepiej. Różnorodność określa wielorakość opcji, jakie są. Szerzy zakres opcji jest lepszy niż ograniczony zestaw homogenicznych możliwości, jakie mamy dostępne w obecnej chwili. Natomiast samorządność określa nam stopień kontroli nad naszym życiem. Samorządność oznacza to, że mamy możliwość wypowiedzania się w sprawie decyzji, jakie mają na nas wpływ.

Tak więc dla mnie rozwijanie myśli ekonomicznej oznacza próbę budowy instytucji w celu stworzenia warunków produkcji, konsumpcji oraz zapewnienia większej równości, solidarności, różnorodności oraz stopnia samorządności a nie pomniejszania roli tych wartości.

Instytucje o których myślę, to rady pracownicze i konsumenckie, zbilansowane kompleksy pracownicze, odpowiednia zapłata za wysiłki i wyrzeczenia oraz „planowanie uczestniczące”.

Rady pracownicze i konsumenckie są narzędziami bezpośredniej demokracji. W ramach tych organizacji pracownicy i konsumenci mogą rozwijać, organizować oraz manifestować swoje preferencje. W ich ramach wykorzystywane są metody samorządnego podejmowania decyzji w odniesieniu do wielkości produkcji, planów konsumpcyjnych, itd.

Idea zbilansowanych kompleksów pracowniczych ma na celu obalenie systemu podziału pracy, jaki znamy obecnie. Zamiast tego, że wszystkie najważniejsze zadania wykonywane są tylko przez kilka osób, podczas gdy reszta pracy jest wykonywana przez pozostałą większość pracowników, gdzie proporcje są mniej więcej jak 20% do 80%, proponujemy podział zadań oraz odpowiedzialności tak, aby każdy z nas miał podobnie ważne zadania oraz wykonywał odpowiednią ilość mniej atrakcyjnej pracy. W rezultacie, nie istnieje podział 20/80, czyli moim zdaniem podział klasowy. Tę mniejszą grupę nazywam „klasą koordynacyjną”, podczas gdy reszta to po prostu klasa robotnicza. Podziału tego można się pozbyć właśnie za pomocą zbilansowanych kompleksów pracowniczych, gdzie wszyscy mamy równo ważną pracę.

Dodatkowo za wysiłki i poświęcenie mamy w tym systemie zapłatę, która określa dochody pracowników. Nasze dochody uzależnione są od tego ile pracujemy, jak ciężko pracujemy oraz od tego jak uciążliwa jest praca, którą wykonujemy.

W końcu problem sprowadza się do tego, jaką rolę my mamy w ramach gospodarki.

Jak podejmowane są decyzje dotyczące wielkości produkcji? Kto te decyzje podejmuje? Gdzie? Gdzie kierowane są wysiłki? Jak gospodarka zależy od wyników?

Obecnie typowa procedura w USA nazywana jest po prostu rynkiem. Procedura, jaka istniała w Związku Radzieckim jeszcze nie tak dawno, nazywana była centralnym planowaniem. Ekonomia uczestnicząca odrzuca tak rynek jak i centralne planowanie, proponując w zamian „planowanie uczestniczące”. I rzeczywiście kluczowymi elementami ekonomii uczestniczącej są rady pracownicze i konsumenckie, samorządne podejmowanie decyzji, zapłata za wysiłki i poświęcenie, zbilansowane kompleksy pracownicze oraz „planowanie uczestniczące”. W rezultacie mamy system alternatywny do kapitalizmu oraz tego, co było nazywane socjalizmem a było w rzeczywistości ekonomią, w ramach której grupy władzy sytuowały swoich ludzi na dobrych stanowiskach pracy, dając im moc podejmowania decyzji.

Przyjrzyjmy się temu bardziej szczegółowo.

W jakiegokolwiek formie ekonomii, w jakimkolwiek czasie, ludzie wykonują swoje zadania gospodarcze, czyli pracują. Praca daje rezultaty, produkt społeczny, który dla uproszczenia możemy sobie wyobrazić jako wielki tort. Pytanie brzmi: Ile każdy z nas powinien z tego tortu dostać? Jaki kawałek tortu nam się należy? I to jest zapłata. Jakie zastosować normy do określenia ile powinienem dostać w zamian za swoją pracę?

W niektórych typach ekonomii jedną z norm jest to, że powinno się uzyskiwać zapłatę za własność, jaką się posiada, czyli za produkt jaki wynika z tej własności, inaczej mówiąc zysk. Ja takie podejście odrzucam. Nie uważam, że skoro Bill Gates jest właścicielem Micro-softu, jest przez to wart więcej niż ludność

Gwatemali czy prawie tyle, co cała ludność Norwegii. To dla mnie nie ma sensu. Nie daje to ekonomicznych gwarancji i prowadzi do wielu niesprawiedliwości i strasznych rzeczy, tak więc ja taki system odrzucam.

Inne podejście, które podziela Harvard Business School oraz większość kryminalistów to, że zapłata powinna dotyczyć tego ile możemy wziąć. Jest to dość bandyckie podejście do ekonomii. Targujemy się lub stosujemy siłę. A zatem zapłata oparta jest o naszą siłę. Zupełnie nie zgadzam się ani z Alem Capone ani z Harvard Business School co do tego, że to jest ekonomicznie czy moralnie słuszne. Odrzucam ten tok myślenia.

I trzecia norma. Niektórzy sugerują, że każdy powinien dostać ekwiwalent wynikający z rezultatów swojej pracy. Taka norma wydaje się być bardziej pożądana. Jeżeli wykonam pracę a praca powiększa produkt społeczny o jakąś wartość, czy nie powinienem dostać tyle samo? W końcu, jeżeli dostanę więcej, wezmę produkt, który ktoś inny wygenerował. A jeżeli wezmę mniej dostanę mniej niż włożyłem. Czy to jest fair?

Oczywiście przyjmując taką normę, uważa się, że np. Michael Jordan, kiedy Chicago Bulls wygrywali NBA co roku, powinien otrzymywać miliony dolarów za wykonaną pracę, czyli bieganie po parkiecie. Dlaczego? Ponieważ było to tyle warte dla społeczeństwa, które chciało go oglądać. Czerpali z tego przyjemność, dobrze się bawili. Niezależnie od tego, czy ktoś uważa to za sensowne – jak np. ja – czy nie, to nie ma znaczenia. Fakty są takie, że ludzie czerpali z tego przyjemność. Ludzie widzieli wartość w produkcie Michaela Jordana.

Czy jednakże uważamy, że ludzie tacy jak Michael Jordan powinni dostawać zapłatę za to, że mają szczęście – że tak powiem – ponieważ wygrali w loterii genetycznej? Michael Jordan ma od urodzenia pewne możliwości. Ja ich nie

mam. Mógłbym trenować od teraz aż do roku 4042, i nie potrafiłbym grać w koszykówkę tak dobrze jak Michael Jordan, nie byłbym także w stanie komponować jak Mozart itd. Jordan i Mozart mieli szczęście, ponieważ urodzili się z pewnymi talentami, które inni ludzie podziwiają, korzystają z nich i czerpią z nich przyjemność. Ale według tej normy na tych dwóch spada deszcz pieniędzy. Ja się z tym nie zgadzam. Nie rozumiem dlaczego powinni dostawać nadzwyczajną zapłatę za szczęście w loterii genetycznej.

Nie uważam także, że ludzie powinni być opłacani więcej, ponieważ posiadają lepsze narzędzia. Jeżeli ja i ktoś inny wychodzimy na pole trzciny cukrowej i zaczynamy ścinać trzcinę, ale ja mam lepszy nóż czy w związku z tym powinienem dostać za to więcej? Jeżeli mam wiele lepszych narzędzi to czy powinienem dostać więcej? Jeżeli jestem większy i silniejszy fizycznie a pracuję tyle samo czasu i z taką samą intensywnością co inni, to czy powinienem dostawać więcej?

Norma opisana w ekonomii uczestniczącej wprowadza zapłatę za wysiłki, jakie wykonujemy ponad normę oraz wyrzeczenia związane z naszą pracą. Jeżeli nasza praca jest bardziej uciążliwa, wtedy powinniśmy dostawać więcej. Pracując ciężiej powinniśmy dostawać więcej. Pracując dłużej powinniśmy dostawać więcej. Jeżeli musimy wykonać społecznie odpowiedzialną pracę, nie powinniśmy dostawać więcej za posiadanie jakiegoś super talentu czy lepszego sprzętu czy za pracę z innymi, bardziej produktywnymi ludźmi.

Przechodząc do procesu decyzyjnego, można wyobrazić sobie wywiad z filozofem nt. jak powinno podejmować się decyzje, a wywiad trwa cztery albo więcej tygodni i nic z niego nie wynika, ale moim zdaniem ta kwestia nie musi być aż tak skomplikowana.

Rozważając ekonomię, weźmy następujący

przykład: pracuję w jakimś miejscu, gdzie mam swoje stanowisko pracy i chcę na swoim biurku postawić zdjęcie bliskiej mi osoby. Kto powinien o tym zdecydować? Gdybym kogoś o to zapytał, to odpowiedź byłaby następująca: „No, to powinna być twoja decyzja”. Następnie jeżeli zapytam czy taką decyzję powinienem podjąć sam, jak dyktator, i nikt nie ma nic do powiedzenia, a po chwili namysłu ktoś odpowie „tak”, wtedy zapytam „Jak Stalin?”, odpowiedź zabrzmi „W tym przypadku tak, możesz podjąć jednoosobową decyzję jak dyktator”.

Następnie mówię, przypuśćmy, że mam stereo, którą chcę postawić na moim biurku i głośno grać muzykę heavy metalową. Kto powinien o tym zdecydować? Czy ponownie ja, jak dyktator? Wtedy pytany odpowiada: „Nie, takiej decyzji nie powinienem podejmować sam, jak dyktator, jak Stalin.” A ja mówię: „Kto jeszcze powinien być zaangażowany?” Odpowiedź jest następująca: „Osoby, które będą słuchać tej muzyki. Osoby w najbliższym otoczeniu.” Wtedy ja mówię: „A ta osoba, która jest dwie przecznice dalej, która tej muzyki nie będzie słyszeć?” – „Nie.” „A osoba z pokoju obok?” – „Tak.”

Wyda mi się, że ten przykład dobrze pokazuje, co to jest norma. Wydaje nam się, że ludzie powinni mieć możliwość podejmowania decyzji w różnych kwestiach, w stopniu, w jakim te sprawy mają na nich wpływ. To jest idea, do której należy dążyć, idea, która utożsamia w sobie to, co demokracja powinna naprawdę znaczyć, istotę samorządności. To nie tak, że każdy powinien mieć tylko jeden głos i że musi być 50% plus jeden głos dla podjęcia decyzji o tym czy ja mogę na biurku postawić zdjęcie małżonka. Jest to oczywiście śmieszne, nie wymagajmy tu konsensusu. Tylko ja powinienem decydować o tym. Ale w przypadku głośnej muzyki na moim biurku,

inne osoby, które będą tej muzyki słu-chać, muszą mieć coś w tej sprawie do powiedzenia. I muszą mieć możliwość wygłoszenia swojego zdania w tej kwestii proporcjonalnie do stopnia, w jakim będą eksponowani na tę muzykę, czyli mogą mnie łatwo przegłosować i tak powinno być.

A więc jak osiągnąć tę normę samorządności? Nie ma jednej drogi. Niektóre decyzje byłyby jednoosobowe, inne 50% plus jeden. Niektóre decyzje potrzebowałyby trzech czwartych większości. Inne byłyby osiągane na drodze konsensusu. Jeszcze inne byłyby podejmowane na zasadzie dyktatu. Niektóre decyzje byłyby podejmowane przez małą grupę w ramach większej całości. Inne jeszcze podejmowane byłyby przez całą dużą grupę. Jest wiele różnych sytuacji a metody, jakie stosujemy są metodami, które mają nam zagwarantować osiągnięcie prawdziwego celu. A prawdziwy cel to samorządność. Prawdziwy cel to nie konsensus, to nie 50%, żaden tego typu algorytm, żadna konkretna metoda, tylko samorządność.

Stare mechanizmy podejmowania decyzji w byłej Jugosławii dalekie były od tego o czym mówię z ważnych powodów, które są związane z instytucjami. Bardzo prawdopodobnie tak było i przyjmijmy to za fakt, że wtedy, gdy jugosłowiańska ekonomia została ustanowiona z rynkami, ludzie chcieli samorządności. Ludzie chcieli, aby pracownicy w swoich miejscach pracy kontrolowali ich działalność. Patrząc na dawną sowiecką konstytucję, widać dokładnie to samo. Pracownicy w miejscu pracy w Związku Radzieckim mieli być ostatnią instancją apelacyjną, mieli posiadać moc podejmowania decyzji w miejscu pracy. Oczywiście nie było im to dane. Decyzje podejmowali centralni planiści. W Jugosławii system rynkowy stworzył pewną dynamikę rozwoju, co pozwoliło na podział obowiązków



w miejscu pracy. Stworzyło to sytuację, w której istnieli menedżerowie oraz inżynierowie a także inne osoby mające monopol na podejmowanie decyzji oraz na zadania, które dają nam władzę, wiedzę, pewność oraz umiejętności do podejmowania decyzji i przygotowywania planów. Do tego było około 80% populacji Jugosłowian, którzy musieli wykonywać ciężką i nudną pracę przez cały długi dzień. Ci wszyscy, którzy mogli powiedzieć, że mieli formalną władzę na mocy konstytucji tak naprawdę władzy nie mieli. Kiedy w Jugosławii rady pracownicze zbierały się w celu podjęcia decyzji, te 20%, które posiadało całą wiedzę i pewność co do swoich super umiejętności, dominowało. Aby osiągnąć prawdziwą samorządność oraz system bezklasowy tak nie może być a zadanie stworzenia samorządności należy powierzyć instytucjom zdolnym do wykonania tego zadania. Natomiast kluczową instytucją strukturalną są zbilansowane kompleksy pracownicze oraz moduły alokacji.

Po pierwsze wyjaśnijmy co to ten zbilan-

sowany kompleks pracowniczy. W jakimkolwiek miejscu pracy jest bardzo dużo rzeczy do zrobienia, różnorodne zadania. Obecnie typowy podział pracy jest następujący: przyjrzyjmy się tym wszystkim zadaniom i stwórzmy odpowiednie kategorie pracy. Praca to kombinacja zadań. Praca to zestaw odpowiedzialności oraz zadań do wykonania. Obecnie łączymy zadania tworząc pewne hierarchie: tu jest praca, tu jest praca i tu jest praca, hierarchicznie od dołu do góry. Co jest charakterystyczne na szczycie hierarchii to fakt, że zadania wykonywane na tym szczeblu są bardzo poważne. Zadanie, które wykonuje pewna osoba, wymaga nie tylko umiejętności i wiedzy, ale także samo przynosi wiedzę i umiejętności. Ludzie, którzy wykonują sobie takie zadanie zapewniają pewność oraz codzienną kontrolę nad działalnością wykonywaną w miejscu pracy. Idąc w dół tej hierarchii, pracownicy stają się posłuszni oraz bardzo zależni. Ludzie poprzez posłuszne wykonywanie nudnych i ciężkich zajęć, które nie wymagają umiejętności i talentów, jakie są niezbędne przy podejmowaniu decyzji, są z nich ograbieni.

Tak więc w tym kontekście grupa najniższa jest zarządzana przez grupę najwyższą i to się nazywa podziałem klasowym, a klasy te nazwałbym „klasą koordynującą” oraz klasą pracującą. Pozbywając się tego systemu, wprowadzając zbilansowane kompleksy pracownicze, dzieląc zadania w miejscu pracy tak, że i ty masz pracę i ja mam pracę a te prace różnią się, skoro mamy różne umiejętności itd., ale twoja praca jest porównywalnie istotna jak moja i tak jest w przypadku każdego. Oznacza to, że będąc członkami naszych rad pracowniczych czy zespołów pracowniczych zastanawiamy się, co powinno być wytwarzane, jaki powinien być plan, jaką należy podjąć decyzję i wszyscy możemy brać



w tych działaniach aktywny udział. Nikt nie może dominować innych skoro wszyscy mamy porównywalną pracę. Mamy różne zajęcia, ale są one porównywalnie ważne.

Reakcja niektórych osób na pomysł zbilansowanych kompleksów pracowniczych jest następująca: no, może i brzmi to nieźle, że powinniśmy mieć równe udziały w wykonywaniu istotnych prac oraz ogólnie mieć równy udział w wykonywaniu pracy i nikt nie powinien wykonywać wyłącznie bardziej ciężkich i nudnych zajęć. Ale czy nie stwarza to poważnego problemu? Czy to nie oznacza, mówi osoba, która się zastanawia, co do sensu tej idei – że osoby bardziej produktywne marnują część swojego czasu?

Weźmy takiego Mozarta. I mówimy mu, że w ramach swojego kompleksu pracowniczego nie tylko może komponować, ale też musi wykonywać inne zajęcia, jak np. sprzątanie, aby jego kompleks pracowniczy był zbilansowany. Każda sekunda czasu, kiedy Mozart nie komponuje jest wielką stratą nie tylko dla kilku osób, ale dla całej ludzkości. Tak więc

czy nie miałoby sensu oczekiwać od Mozarta tylko komponowania? Ale odpowiedź na tak postawione pytanie – nawet w przypadku Mozarta – jest taka, że jeżeli stworzymy społeczeństwo z kompleksami pracowniczymi składającymi się z 20% monopolizujących istotne prace, dostaniemy pewną liczbę znakomitych kompozytorów „X” w danym okresie czasu. „X” jest dużą liczbą, powiedzmy 1000, lub 10000, czy ile tam w danym kraju. Ale jeżeli zorganizujemy społeczeństwo w inny sposób, mając zbilansowane kompleksy pracownicze, ile osób będzie wspaniałymi kompozytorami? Było tak, że 80% społeczeństwa pozbawiono umiejętności oraz talentów w procesie socjalizacji, wychowania oraz edukacji. Przy zbilansowanych kompleksach pracowniczych takiej sytuacji nie ma. Edukacja, socjalizacja oraz wszystkie inne elementy są nakierowane tak, abyśmy byli jak najbardziej spełnieni, najbardziej zdolni i produktywni. Nie musimy się zgadzać na deptanie naszych zdolności po to, aby wypełnić luki tam gdzie zdolności nie są potrzebne. To nie jest elementem ekonomii uczestniczącej.

A zatem pierwsza odpowiedź brzmi, w ekonomii uczestniczącej, będziemy mieli więcej Mozartów oraz kompozytorów na niższym poziomie. Odkryjemy więcej osób z takimi talentami. Ponadto, w warunkach obecnej ekonomii osoby najbardziej kreatywne, największe talenty idą w kierunku sprzedaży. Nie jest ważna produkcja dzieł sztuki, które ludzie mogliby podziwiać, ważne jest tworzenie wizerunków manipulacyjnych czy słów, które nakłaniają ludzi do robienia rzeczy, których by nie robili gdyby nie reklamy oraz różne inne środki manipulacji. Właśnie tam tracona jest większość talentów artystycznych. I to jest pierwsza reguła. W ekonomii uczestniczącej każda utalentowana

osoba spędza jakiś czas nie wykorzystując swoich talentów, ale odkrytych i wykorzystanych zostaje więcej talentów i oni też osiągają jakiś zamierzony cel.

Ale weźmy teraz kogoś innego, np. chirurga. A więc mamy chirurga, który przy obecnym korporacyjnym podziale pracy wykonuje operacje. A krytyk zbilansowanego kompleksu pracy mówi: „Chwileczkę! Twierdzisz, że w ramach ekonomii uczestniczącej, osoba w kapitalizmie wykonująca operacje mózgu musiałaby wykonywać prace salowe w szpitalu oraz inne rzeczy w ramach zbilansowanego kompleksu pracowniczego?” – Ja odpowiadam: „Dokładnie tak.” A taka osoba mówi „Czy to ma jakikolwiek sens? Całe szkolenie i cała wiedza posiadana przez chirurga. Jaki to ma sens, aby taka osoba marnowała czas na zmienianie basenów w szpitalu, skoro to nie wykorzystuje żadnych jej umiejętności?”

Jest kilka odpowiedzi. Po pierwsze, w kapitalizmie chirurdzy nie pracują w swojej profesji 40 godzin tygodniowo. Spędzają za to dużo czasu grając w golfa i grupowo, zespołowo utrzymując hierarchię władzy w miejscach pracy. Ale powiedzmy, że pracują 40 godzin na tydzień, albo nawet 50 czy 60 godzin na tydzień, wykonując tylko operacje mózgu. Dajmy im ich założenia, świat, którego nie ma i zobaczmy, co się będzie działo.

Załóżmy, że mamy tego chirurga i on nie wykonuje operacji przez 40 godzin w tygodniu tylko przez 20 godzin a przez pozostałe 20 godzin wykonuje inne zajęcia, w ramach zbilansowanego kompleksu pracowniczego to czy jest to strata? Tak, straciliśmy 20 godzin operacyjnych, jakie ten chirurg mógłby przepracować. Ale co uzyskaliśmy, poza 20 godzinami mniej wartościowego rezultatu pracy? Uzyskaliśmy równe miejsce pracy oraz wyeliminowaliśmy podział klasowy. Więc nasz zysk to fakt, że 80% populacji tworzy pulę,

z której może pojawić się wielki potencjał zdolności i talentu chirurgicznego. Ten potencjał kompletnie przebiję indywidualne straty dla chirurgów.

Aby zobaczyć jak to działa, rozważmy to, że Amerykańskie Stowarzyszenie Medyczne jest instytucją lekarzy, także oczywiście chirurgów. Stowarzyszenie nie jest po to, aby dbać o poziom zdrowotności, ale aby bronić korzyści i władzy lekarzy. I w dużym stopniu instytucja ta nie zezwala innym nabyć umiejętności do wykonywania zawodu lekarza. Pielęgniarki nie mogą pracować więcej niż im się zezwala, co stawia je w sytuacji ograniczonej siły przetargowej, podczas gdy lekarze bogacą się na tym systemie. A zatem to, co zyskujemy poprzez przejście na zbilansowane kompleksy pracownicze jest odpowiedzią na pytanie, a zyskujemy równość, różnorodność i solidarność oraz eliminację wszystkich chorzych efektów związanych z podziałem klasowym. Nawet w przypadku produkcji uzyskujemy potencjał oraz zdolności produkcyjne tych wszystkich 80%, którzy w systemie klasowym są stłamszeni.

Poza zapłatą oraz podziałem pracy jakakolwiek gospodarka musi mieć do czynienia z elementem przypisania. To jest bardziej skomplikowana część ekonomii. Reszta jest tylko trudna poprzez to, że jest zupełnie inna od tego, co znamy. Ale de facto nie jest to skomplikowane. Przypisywanie może się trochę pokomplikować. Każda firma musi brać materiały, czyli wkład, z którego wytwarza produkty. Jak określić ile firma ma pobrać oraz ile wyprodukuje? Jak określić, co zamierzam konsumować? Jak, z wszystkich tych możliwości, mam wybrać coś do konsumpcji i ile tego skonsumuję? Jakże określa się relatywne wartości różnych dostępnych produktów? Dlaczego krzesło jest warte czternaście dolarów a nie dwanaście? Jak takie decyzje zapadają?

Odpowiedzią jest system przypisania.

Dwa najbardziej popularne systemy przypisania stosowane w gospodarce to rynek i centralne planowanie. W przypadku rynku kupujący i sprzedający konkurują ze sobą. Próbuja wyjść na swoje i jeżeli kupujący wyjdzie dobrze na transakcji, wtedy sprzedający traci. Jest to konkurencja dynamiczna. Centralne planowanie to dynamika, w której jest aparat centralnego planowania, określający wielkości wkładu i produkcji wszystkich jednostek. W systemie rynkowym, występuje zjawisko konkurencji dynamicznej pomiędzy kupującymi i sprzedającymi, która powoli wyłania wkład i produkcję. W planowaniu centralnym decyzja jest podejmowana odgórnie. W ekonomii uczestniczącej działa inny system przypisania, nazywany „planowaniem uczestniczącym.” Jest go trudno opisać w krótkich słowach, ale samo sedno idei nie jest takie trudne do zrozumienia.

Pracownicy w swoich radach pracowniczych – tak indywidualnie jak i grupy, zespoły, branże przemysłu oraz konsumenci w swoich radach konsumenckich wraz z indywidualnymi konsumentami – muszą razem podjąć decyzje ekonomiczne. Istnieją grupy, zarówno po stronie konsumentów, jak i producentów, ponieważ duża część konsumpcji odbywa się kolektywnie. Przykładowo, park jest dobrem kolektywnym, tak jak i drogi, powietrze, to czyste jak i to zanieczyszczone. Wiele rzeczy składa się na kolektywne korzystanie z dóbr.

Musi istnieć jakaś forma komunikacji pomiędzy konsumentami zorganizowanymi w swoich radach oraz pracownikami w radach pracowniczych. Komunikacja w planowaniu centralnym przybiera następującą formę: centralny planista przysyła niżej instrukcje, a wszyscy odsyłają informacje czy mogą wykonać zaplanowane zadania. Planista wysyła instrukcje a pracownicy odsyłają swoje posłu-

szeństwo. Jest to system autorytarny. W systemie rynkowym komunikacja oznacza, że każdy proponuje to co chce, konkurując w celu uzyskania jak największego zysku. Właściciel próbuje wyciągnąć jak najwięcej zysku, pracownicy usiłują uzyskać jak najlepsze zarobki, klienci powinni kupować jak najwięcej za jak najmniej, sprzedawcy powinni sprzedawać po najwyższej z możliwych cen, itd. Dla kontrastu, w „planowaniu uczestniczącym”, konsumenci proponują co chcą robić i pracownicy proponują co oni chcą robić. Ze względu na ramy instytucjonalne, każdy może poznać i oceniać propozycje każdego. Jest jeszcze druga runda, gdzie każdy zmienia swoje propozycje w świetle informacji zwrotnej uzyskanej z całej ekonomii. Są jeszcze rundy trzecia i czwarta. Mamy świadomą współpracę w celu określenia wkładu i ewentualnej produkcji. Wszyscy wspólnie uczestniczą w procesie planowania.

Pracując w firmie kapitalistycznej, ma się interes w tym, aby sprzedać jak najwięcej, co zapewnia maksymalizację dochodów. Jako pracownik możesz dostać część z tego dochodu, ponieważ właściciel ma interes w płaceniu pensji, bo zapewnia mu to osiągnięcie maksymalnych zysków. Tak więc jeżeli sprzedając książki można przekonać ludzi, aby wykorzystywali je jako przytrzymywacze drzwi zamiast ich czytać, jest to w porządku, kogo to obchodzi. Chcemy dostać się na listę bestsellerów a nie na listę książek najbardziej wartościowych. Jeżeli możemy przygotować reklamy zachęcające ludzi do kupna książki w celu poprawy ich życia seksualnego, a książka jest o łowieniu ryb to też nie problem. To samo dotyczy ubrań i wszystkiego innego. Nie ma to żadnego sensu, ani moralnego ani społecznego. W ekonomii nie powinno być miejsca na produkowanie i dystrybucję czegoś, co nie zaspokaja potrzeb. Powinno być tak, że chcemy produkować więcej tylko

wtedy, gdy jest to dobre dla ludzi i nie wykorzystujemy naszego czasu na pracę, jeśli nie ma to sensu dla ludzi czy nawet gorzej, jeśli to doprowadzi ludzi do depresji. Tak więc chcemy systemu ekonomicznego, w którym prawdziwe koszty społeczne i zyski muszą być w kalkulowane. Wy musicie zdecydować co produkować w świetle tego, jak te produkty będą pomocne dla ludzi i jakie będą koszty korzystania z zasobów, ewentualne zanieczyszczenia czy też inne niekorzystne skutki produkcji.

„Planowanie uczestniczące” to system, który – jak uważam – bierze pod uwagę prawdziwe koszty i zyski społeczne i pozwala ludziom, pracownikom i konsumentom mieć wpływ na decyzje w proporcjach, w jakich te decyzje ich dotyczą. Tak więc, ostateczny wynik jaki otrzymujemy, czyli np. fabryka „X” produkuje tyle książek, tyle rowerów, tyle koszul czy cokolwiek, a Michał może skosztować tyle koszul, tyle tego i tyle tamtego i pracuje w takim wymiarze w zbilansowanym kompleksie pracowniczym. Zdarza się, że suma całkowita wyników jest w zgodzie z ludzkimi potrzebami, preferencjami, wpływem na środowisko, na grupy społeczne itd. Moim zdaniem właśnie „planowanie uczestniczące” prowadzi do takiej harmonii poprzez negocjacje w kooperatywach, wymianę informacji oraz preferencji pomiędzy radami.

Co się dzieje, jeżeli mamy ekonomię uczestniczącą w jednym kraju i ekonomię kapitalistyczną w drugim kraju? Wtedy to zależy. Jeżeli mamy do czynienia z ekonomią uczestniczącą w relatywnie małym kraju i kapitalistyczną ekonomią w USA, to wtedy USA będzie próbować zgnieść ten mały kraj, na zasadzie zagrożenia tzw. „dobrym przykładem”. Stany Zjednoczone będą dążyć do tego, aby zapobiec rozprzestrzenianiu się idei na całym świecie; idei, że jest możliwe zorgani-

zowanie ekonomii na sposób ludzki, która daje korzyści, która zapewnia sprostanie potrzebom i rozwija potencjał oraz wspiera wartości, do jakich ludzie dążą. USA nie będzie chciało, aby taki zestaw idei stał się znany i powszechny. Jeżeli ruch taki zacznie się zbliżać w swojej formie do ekonomii uczestniczącej w takim kraju jak powiedzmy Brazylia czy Argentyna, czy jakimkolwiek innym kraju świata, powstanie nadzwyczaj silna międzynarodowa presja z USA i Wielką Brytanią na czele, dla powstrzymania i odwrócenia tego procesu. Nawet gdyby taki ruch zaczął się rozwijać w takim kraju jak Francja czy Włochy, a nigdzie indziej taki proces by nie zachodził, ponownie mielibyśmy do czynienia z wielką presją międzynarodową, przede wszystkim ze strony Stanów Zjednoczonych. Właśnie takie są imperia. Możliwość uniknięcia takiej presji i jej niekorzystnych skutków leży w rękach ludzi w takich krajach jak USA, Niemcy czy ogólnie w krajach europejskich, itd. Ruchy w tych krajach muszą ochraniać ruchy gdziekolwiek indziej, bo inaczej sami je zmiażdżymy.

Ekonomia uczestnicząca nie wygra w Stanach Zjednoczonych, na Kubie, w Południowej Afryce czy gdziekolwiek indziej za tydzień, za miesiąc czy nawet za rok. Proces ten potrzebuje czasu. A zatem należy zadać pytanie, jaki to ma sens abyśmy nosili tę ideę w głowie w perspektywie jakiejś tam przyszłości. Moim zdaniem ma to wielki sens.

Ludzie ciągle pytają aktywistów: „Po co jesteście?” Myślę, że pytają z bardzo prozaicznego powodu. Jeśli ktoś zaproponowałby mi przyłączenie się do ruchu przeciw grawitacji i ja bym odpowiedział: „Jesteś szalony, idź znajdź coś do roboty.” Zrozumiałbyś mnie. I tak samo, gdybym ja wygłosił płomienną mowę o tym jak grawitacja nas ogranicza czy o tym jak starzenie się zabija nas i następnie

powiedziałbym: „Przyłączcie się do ruchu przeciw grawitacji” czy „Przyłączcie się do ruchu przeciw starzeniu się”, ludzie wyśmialiby mnie i powiedzieli „Idź znajdź coś do roboty, dorośnij wreszcie, pogódź się z faktami”, musiałbym przyznać, że mają rację. Ale to jest to, co ludzie twierdzą kiedy my mówimy: „Przyłączcie się do ruchu przeciw wyzyskowi”, „Przyłączcie się do ruchu przeciw biedzie”, „Przyłączcie się do ruchu przeciw wojnie”, „Przyłączcie się do ruchu przeciw rasizmowi.” Wielu mówi: „Dorośnij, takie są fakty.” Nie mówią: „Nie ma wojny.” Nie mówią: „Nie ma biedy”. Każdy przecież wie, że jest i wojna i bieda na świecie. Tak jak każdy wie, że istnieje grawitacja oraz proces starzenia się. Każdy wie, że nas dewastują. Ale nie przyłączają się do ruchu przeciwko niesprawiedliwości, tak jak nie przyłączyliby się do ruchu przeciw starzeniu się. Myślę, że w dużej mierze ludzie nie przyłączają się do ruchu przeciw niesprawiedliwości z powodu ciągłych porównań, ponieważ czują, że niesprawiedliwość jest tak samo nieunikniona jak grawitacja lub starzenie się. Nie ma alternatywy. Nie ma możliwości, aby żyć na planecie gdzie nie byłoby biedy i rasizmu i tych wszystkich innych złych aspektów cywilizacyjnych. Nikt nie postrzega rasizmu, wojny czy nierówności jako coś dobrego, nikt nie udaje, że ich nie ma. Ludzie po prostu twierdzą, że „Tak musi być. Dorośnij, takie są realia w jakich żyjemy.”

Uważam, że posiadanie wizji jest nadzwyczaj ważne w procesie pokonania tego cynizmu.

Margaret Thatcher powiedziała TINA – nie ma alternatywy. I nie wystarczy powiedzieć: „Tak, jest alternatywa”. To nie wystarczy. To nie jest wystarczająco przekonujące. Takie stwierdzenie może przekonać mnie, może przekonać ciebie, ale nie przekona 150 milionów czy trzy miliardy ludzi. Ludzie potrzebują więcej niż tylko zapewnienia. Jeżeli mógłbym

zapewnić, że ruchy społeczne mogą zakończyć proces starzenia się, a zatem przyłączajcie się, nikt tego nie kupi. Ludzie myślą, że to głupota. Jeżeli powiem, że ruchy społeczne mogą zakończyć wojnę i biedę, większość ludzi tego nie kupi. Będą uważali to za głupotę. Tak więc potrzebujemy zdecydowanej wizji, którą znaczna liczba ludzi może z czasem przyswoić da im nadzieję prowadzącą to odczucia, że coś lepszego jest naprawdę możliwe.

Jeżeli pracuję ciężko i mam bardzo mało wolnego czasu a ktoś przychodzi i mówi: „Przyłącz się do mojego ruchu. Przyjdź i tą małą ilość czasu jaką masz wolną czy przynajmniej jakąś jego część wykorzystaj, aby walczyć w ramach ruchu, ale jest to walka, która zawiera element ryzyka.” „Ale po co miałbym to robić?”. Odpowiadam: „Sukces tego, o co chcesz walczyć wydaje mi się bardzo mało prawdopodobny, a jeżeli i tak wygrasz, różnice nie będą wielkie, skoro wszystko i tak wróci do początku. Po co mam się włączać? Przyjmijmy, że już rozumiem zasady twojego ruchu, które mi wpajałeś przez ostatnie trzydzieści lat, to, że kapitalizm jest silny, kapitalizm narzuca presję i kontrolę wszystkiego. Tak więc jak zaczniesz trochę lepiej zarabiać, kapitalizm i tak przywróci wszystko do równowagi. Jak zaczniesz mieć trochę lepsze warunki, kapitalizm i tak przywróci wszystko do równowagi. Jak zaczniesz odczuwać trochę więcej demokracji, kapitalizm i tak przywróci wszystko do równowagi, itd.. Jeżeli tak myślę o działaniu systemu, czyli myślę w sposób, w jaki ty mi każesz myśleć, po co mam poświęcać swój cenny czas na twój ruch bez przyszłości?”

Niektórzy próbują inspirować innych mówiąc: „Walcz słuszną walkę.” W Stanach Zjednoczonych, jest takie powiedzenie wśród lewicowców: „Walcz słuszną walkę.” Jest to

trochę jak potyczka z Mikem Tysonem i w efekcie możesz utracić głowę. Walcz słuszną walkę! Przegrasz, ale jest to słusna sprawa. Większość ludzi nie chce walczyć słuszną walką tak po prostu. Troszczą się o swoje rodziny. Nie chcą poświęcać czasu swoich rodzin dla słuszej walki, w toku której ich głowy zostaną roztrzaskane. Tak więc częściowo potrzeba wizji wynika z potrzeby komunikacji, aby przekonać ludzi, że nie jest to tylko słuszna walka, ale walka o coś realnego. Na dodatek potrzebujemy strategii. Musimy być w stanie zaprezentować obraz tego jak uczestnictwo w naszym ruchu może dostarczyć natychmiastowych korzyści, które nie będą krótkotrwałe i które rozciągną się na cały nowy świat. To jest jeden z powodów, dla których wizja jest potrzebna. W dużym stopniu jest to powód emocjonalny i psychologiczny.

Inny powód, dla którego potrzebujemy wizji to orientacja w tym, co robimy. Bardzo prosto jest szukać nowych światów i nakręcić się czymś, czego się nie chciało. To się w przeszłości często powtarzało. Jest to jeden z powodów dla zrozumienia, co tak naprawdę chcemy osiągnąć. Jest tak, że to proces, walka i strategia, jakie się stosuje, prowadzą nas do oczekiwanego celu a nie do jakiejś krainy okropności. Jeżeli, przykładowo, celem jest ekonomia uczestnicząca, należy orientować się jak zorganizować i rozwinąć ten ruch. Ma to wpływ na wewnętrzny podział pracy w naszym ruchu oraz implikuje zaadaptowanie zbilansowanych kompleksów pracowniczych. Nasza aktywność powinna prowadzić do gospodarki o kształcie przez nas zaplanowanym. Nie powinniśmy naginać obecnych hierarchii, nie powinniśmy stosować norm zapłaty na sposób znany nam obecnie, ale powinniśmy postrzegać te problemy zgodnie z naszymi normami, takimi, jakie uważamy za dobre, z których czerpiemy

wiedzę oraz które prowadzą nas do zamierzonego celu.

Na scenie międzynarodowej powinniśmy być w stanie postawić żądania w stosunku do Międzynarodowego Funduszu Monetarne, Banku Światowego czy innych instytucji, które nie spełniają dobrej roli jeżeli chodzi o zyski zwykłych ludzi. Żądania te muszą nas prowadzić do zamierzonego celu. Myślę, że inaczej mówiąc, wizja dostarcza motywacji, nadziei, zapewnia zobowiązanie, ale jest także przewodnikiem. Da nam świadomość tego, dokąd chcemy iść i jak to osiągnąć.

Bez wizji to tak jakby udać się na lotnisko i mieć tylko świadomość tego, że chce się wyjechać. Ale nie wiesz dokąd chcesz lecieć. A więc mówisz: „Dajcie mi bilet” i rozrzucasz pieniądze dookoła. Ktoś daje ci bilet i wsiadasz do samolotu. Bardzo prawdopodobnie lądujesz w jakimś jeszcze gorszym miejscu niż to, z jakiego wyleciałeś, miejscu, które zdecydowanie nie jest twoim wymarzonym miejscem docelowym. Nie jest to mądre. Przed podjęciem podróży powinieneś wiedzieć nie tylko to, że chcesz wyjechać z miejsca dotychczasowego pobytu, ale także to, dokąd chcesz pojechać, przynajmniej w jakimś tam stopniu. Inaczej można narobić koszmarnych błędów. I tak samo sprawy mają się w przypadku celów społecznych.



The Socialism of the 21st Century

Heinz Dieterich

Transcription of a video by O. Ressler, recorded in Heinz Dieterich's birthplace
Rotenburg / Wümme, Germany | 26 min., 2007

My name is Heinz Dieterich and I am originally a German citizen. I went to Mexico about 30 years ago; after I studied economics and sociology at Frankfurt with Adorno, Horkheimer and Habermas. The idea to do something about a new civilization arose very early. In fact, once the real socialist states crashed, then we tried to find a new theory and the basic problem was that in economics there were no audacious thinkers who would be willing to go beyond the market economy. And then, Arno Peters showed up, a real extraordinary genius at Bremen University. He had been working on various theories and when we got together, we joined our efforts. Then, the new theory and the so-called Bremen school took off.

We know from science that there's nothing in the universe that is not a movement; that is not moving. Movement means change and change means transformation. So the question not really is if anything changes; but its productive cycles: When does it get into existence? What are the stages of development? When does it perish? So that's the question about bourgeois society, as it was about slavery, for example. I've come to the conclusion in my studies that the basic bourgeois institutions, underpinnings, are not able to resolve the major problems mankind faces today; unemployment, destruction of the environment and so on. So then, if that is a sign that bourgeois civilization is getting closer to the end of its productive cycle, that it will perish. Then the question is: What comes after it?

The basic premise of my book is that you need to have certain objective conditions to have democracy; you cannot have democracy, just as a wish, and impose it on any objective

world scenery or acting. First of all, there has to be a certain level of material well being, you need a certain quality of life. That implies that you can have a very extensive educational system, which is open and free for all, and then of course you must have the willingness in the people to have a democratic society instead of, let's say, a theocratic society. At the end, you need an economy that sets you free from unnecessary work so that you have time to participate in public affairs. I think these conditions have been reached today so that the authoritarian development of social democracy and historic socialism in eastern Europe was a phenomena much do to the circumstances of the World Wars, the Second World War and then of the Cold War and that there's no need to have that once again. You cannot substitute democratic participation by the rule of surrogate force, the Communist Party in that case, neither, of course, of a capitalist elite, and, neither, of course, of a state bureaucracy. So, I think we've all learned from these things. The objective conditions are much more prone to a real participatory democracy. I think there's never been a better chance to have a real direct democracy than we do have today.

Well, of course, the new society, the new civilization in its transition phase has to be different because conditions in Africa are very different to Latin America and to those in Asia. Those in Asia are much different to those of Europe. But, I think the basic institutions of transitions are quite clear; if you want to have a new civilization, you need a new economy qualitatively different. The market economy

which you have today, which is in its capitalist phase, has been around for about 5,000 years and now it's totalitarian, it's absolutely dominant, but if you want to get to a post-capitalist society, then you will need a post-capitalist economy. That means you have to finish a market economy.

Now what's the basic point? It's not any more what was thought in the 20s and in the 30s, just by removing private productive enterprise and property you would automatically land in socialism. We know today that this is simplification of the problem. And we don't think that building cooperatives, for example, which are now very common – being built in Venezuela – will take you to socialism either. What then is a socialist economy? I think that the principle chain of exploitation and command in a market economy, which is property and price formation, which leads you to the appropriation of the surplus by the owner of the means of production, that that chain has to be broken.

I think that the decisive element is that you have to redefine the concept of exploitation. Exploitation does not necessarily mean that you are the owner of the means of production. If that was case, then a manager, for example, in a transnational corporation or a bank or whatever, who is not the owner of the bank, will not be an exploiter, even though he makes 10 million dollars a year, for example. Arno Peters came up with a quite sophisticated and intelligent definition. He said exploitation is whenever a member of society takes more out of the general social richness, which has been built up and produced in a year, if he takes out more than what he puts into it.

For example, if you create a certain amount of merchandise or services in 40 hours of a workweek and if you receive the equivalent, let's say the equivalent of 300 hours of work

while you only put in 40 hours, then that would be exploitation. So everybody that can work will only have an income that derives from productive work and it will be directly proportional to the amount of hours you put in. And, I think that is a very extraordinarily helpful definition, which we should use. So if you want to end exploitation, you don't need to take the private property away from the owners of means of production. It will be sufficient to take away the possibility to use them as means of exploitation and that you can do by directly relating the income that derives from the ownership – well there wouldn't be, in fact, any income from the ownership – you would determine that the income would be directly proportional to your working effort. And, if you do that, then a machine or a bank is no longer a machine of exploiting other people.

Now practically, what would be the first step to do that? The first step, in fact, would be to establish a new cybernetic principle; you need something that coordinates billions of economic transactions everyday. And, so far, the market has been a relatively well-functioning system under two conditions: If the market is not monopolistic and if you have buying power for the merchandise you produce and for the services, then the market coordinates quite well. You can go to a gigantic country, like the United States, and you can buy practically anything, in any place in that gigantic country, at any time. So, it works quite well, if you meet these two conditions.

But, if you don't, then it's quite a failure. For example, education, free secular education for all, social security, all these things are quite poorly served by the market. So, it's a mixed picture. But, anyhow, if you want to substitute the market you must have, first of all, a guarantee that there will not be an

unequal accumulation of wealth, as we have today. That means that you have to control the accumulation function of capital. Second, you have to guarantee it's cybernetic capacities. You have to have a mechanism, which is at least as functional as the market in coordinating, but if possible even better. Let's say faster in its time to react to changes in consumer behavior and stocks and things like that. And, I think there's only one element, which we can use, and that would be value. Value as defined by Marx, for example. Value is the time-inputs you need to produce commodity. So you would only speak about socialist economy in a scientific sense, if you had decisive sectors of the macroeconomic system being governed by this new regulating principle, value, and not by price.

And, secondly, if you had at least a democratic input by the people in three dimensions. On a macroeconomic level, let's say, for example, a national budget has to be decided upon each year by the citizens; secondly, on the municipal level; and, thirdly, on a micro level, well, the factory, the enterprise, the administration you work on. So, if you don't have these two conditions, the substitution of the market price mechanism by a value mechanism. Secondly, the determination of the production structure according to the needs of the people on three levels; macro, micro, and meso level. Then, I think, you cannot speak of a socialist economy. In that sense, there has been no socialist economy since the French Revolution because all the so-called socialist economies in the German Democratic Republic and the Soviet Union; they were, in fact, semi-market economies because they were governed by prices and the national prices were part of administrative prices, not market prices. Where they used market prices, they took it from the world market; so there was no real socialist economy.



The third thing you have to determine is what's the value of product. I mean, what is the sum of all the time inputs that you need to produce it. Once you have that sum, which is the equivalent of the market price – but in a more democratic, more transparent way – then you have to guarantee that products are really exchanged with a real value. It's not enough to know what is a just exchange, you have to have the state power to guarantee that nobody violates the law and begins to exploit through profit margins or commercial margins. So, the equivalence principle means that two products, which you exchange, have the same amount of labor time, which you need to produce them. For example, let's say you have a pen that requires ten minutes to produce and then you have a glass and the glass requires five minutes. If you want to have a just exchange, you need to have two glasses for one pen. Why do you have this exchange relationship, these terms of trade as you would call them in economics? Because, two times five minutes work input, work effort to produce two glasses is equivalent to one times ten minutes to produce the pen. And, then you have justice, because the same contribution to social richness measured in labor time is being interchanged; so there is no cheating, there is no exploitation, there is no unjust accumulation of wealth. And, that is a major problem, substitute market price for work

value and then guarantee that commodities are exchanged due to their real value. So, that is justice in the whole system.

You must understand that market prices or values do not only apply to commodities. The salary is a price. It's a price for your work, for your work force. Now, if you need a loan, the interest you pay that is the price of the money. So everything in a market economy is governed by prices. It determines your quality of life. So, you have to substitute that principle by value, by the effective contribution of any and all economic subjects to the gross social product. And, then you will have economic justice at the production level. Now, you only have it at the redistribution level.

The state confiscates part of the surplus, then it hands it out to children, to people who cannot work, are sick and so on. So, the first level of social justice would be on the factory floor and that is through this equivalence principle.

You would have a totally different distribution of wealth on the global level. You know probably from the statistical record that today about 82 percent of world income ends up in the first world. One billion people have 82 percent of world income and the rest, which is about 80 percent of the people, have just 20 percent of the world income. That would be totally changed, because the current system is made to produce that effect; it's an asymmetrical system which tends to have you hand over the surplus from each part of the world to the dominant centers, which is the first world. But, it will be different. What will also be different is that within one economic region, take the European Union, the rate of exploitation in Germany is about 65 percent and, in Greece, it's about 200 percent. So if you would pay workers according to the labor time that they contribute to economic wealth instead of

by prices and salaries, then in Germany most of the workers would earn 65 percent more than what they earn today.

Of course, at the higher echelons, the top would lose; but, it would be much more egalitarian distribution of wealth. Now, in Greece, the workers would gain much more because the exploitation rate is much higher there. Then, the new system would end the disparities between the first and the third world. There are different mechanisms that the first world uses to accumulate wealth produced by the third world. One is the foreign debt, for example; but the other mechanism, even more important, is terms of trade, which is their relationship between prices for industrial products and raw materials, which always tends to be in favor of industrial products. So, if you end terms of trade, if you end the price mechanisms and you exchange the time inputs which produce one country and another country, that will end. The exploitation of women and the lower salaries and wages would end. Because it wouldn't matter if you worked 40 hours, then the value of your contribution to society is 40 hours. It doesn't matter if you are man or woman. It doesn't matter if you live in Africa or in Germany, a worker at Volkswagen in Germany makes, let's say 3,000 dollars a month and the worker who does the same job in Mexico makes 800 dollars. So, why does the German get four times more income than the Mexican who does the same work? So all these differences – sex related, geographically related, education related – would disappear. You would have a much more equalized distribution of wealth. That, of course, would have repercussions on the whole production structure. You would not have that concentration on luxury goods that you have today; but you have a much stronger production on the

means necessary to lead a decent life. Like houses, for example, there is a tremendous shortage of houses; you would have more houses because people who need the houses would have more money to buy them and things like that. It would be a qualitative change in the whole economic system.

You have to go to a planned democratic socialist economy. And, I think, we must be realistic and we must gradually substitute the market with all capacity to plan. Now, that has several components. One is technology. Computer hardware and Internet hardware advance very fast. Software also advances very fast, so the basic technological structure you need for an economy planned by the people is really by itself getting into place. But then, you have a power problem, because information is a lot of power. Today we have hierarchical societies.

Even the socialist societies were vertical. And so, we remember, for example, that in the 60s in the German Democratic Republic under the government of Walter Ulbricht, he introduced a system that was called the New Economic System, reminiscent of Lenin's New Economic System. There was a democratization because it gave more power to the individual factory to decide. And, after a couple of years, that was cancelled. Why? The basic obstacle to implementing it was the middle-level hierarchy of the Communist Party itself, of the unions, they were the obstacles – and the higher party itself – because if you give a factory a margin to decide on its investment, you create a power. You create a decentralized power system that competes with a monopoly of power that a party has. Nobody who has a monopoly of power is willing to share it. So, if you don't have the power then to decentralize this by force, it won't work and it didn't work in the German Democratic Republic. At the end, it

was the party who decides and not the factory and you pay the price on the factory level because it won't work well. And, that is the third element, it's a problem of real democracy and a planning and a decision process, which is also difficult to solve.

And, finally, you have to, as far as I'm concerned, you have to do away with the illusion that there's a new human subject in a revolution. "*El Hombre Nuevo*", like Che said, for example. The new people, the new revolution and people change, they stop being selfish, they stop intriguing against other people, narcissistic and so on. And, that, to me, is an idealistic way of thinking. To me, that is an importation. That is an import from Catholic theology; that once the sinner meets the Virgin, then the sinner turns into a saint and changes his ways of doing things. And, I think that was imported in a nonmaterialistic and a nonscientific way into socialist theory. We have to get rid of that. We have to know that jealousy, power pretensions, material wealth and so on; all of them will be very powerful obstacles to a new society.

So, if you put all of these things together, we live in an information-technology system, objective conditions are a thousand times better for socialism than before. But, it will be complex task and it will take a long time to finish it.

I think it is a misunderstanding to think that participatory democracy will be that everybody decides any trivial subject. That was tried in the French Revolution and, of course, it leads to immediate breakdown of operational capacity of the state. First of all, it's impossible that everybody decides on everything. And, second, it's not necessary. The trivial things in a small village; they have to decide if they put lights in the streets or not, that doesn't mean a referendum, I guess.



So you will have a mixture of direct democracy where you have electronic plebiscites and referenda and of representative democracy. And, the important thing is that you extend direct democracy to the economic, the political, the cultural and the military sphere. You cannot exclude any of these four basic social relations, which form our life. And, that of course, requires another objective condition. People must have free time to inform themselves what economists know, what political scientists know and so on. They need time to debate alternatives. So direct democracy today is possible because you have the technological basis, the Internet. You need the decision and information transmission in real time in gigantic geographical spaces. And, that we can do today. So for the first time since the Greeks, that it is really possible to have a direct

democracy, where the will of the people decide the important issues.

Take, for example, the decision on war. Do you go to war? You don't go to war? Today that is being decided by a few parliamentarians and business bosses. That must be decided in a referendum by the people. Today with the electronic instruments – we have computers and the Internet – that is very easy and very fast to do. Today we can have very direct democracy; before there was only the possibility of bourgeois representative democracy. Today we have the alternative to substitute the formal democracy and the bourgeoisie by the people.

Socjalizm 21. wieku

Heinz Dieterich

Transkrypcja zapisu wideo O. Resslera,
nagranego w miejscu narodzin
Heinza Dietericha w Rotenburgu/ Wümme,
Niemcy | 26 min., 2007

Nazywam się Heinz Dieterich i z urodzenia jestem obywatelem niemieckim. Do Meksyku przybyłem jakieś trzydzieści lat temu, po ukończeniu studiów ekonomicznych i socjologicznych we Frankfurcie, gdzie studiowałem z Adorno, Horkheimerem oraz Habermasem. Idea, aby zrobić coś z nową cywilizacją pojawiła się bardzo szybko. De facto, jak tylko upadły państwa realnego socjalizmu, spróbowaliśmy znaleźć nową teorię, ale podstawowym problemem było to, że w ekonomii nie było śmiałych myślicieli, którzy chcieliby wyjść poza ramy ekonomii rynkowej. I wtedy Arno Peters z Uniwersytetu Bremeńskiego pokazał swój prawdziwy geniusz. Pracował nad różnymi teoriami i kiedy się spotkaliśmy, połączyliśmy nasze wysiłki. Wtedy to powstała nowa teoria i tzw. Szkoła Bremeńska.

Wiemy na podstawie badań naukowych, że wszystko w kosmosie podlega ruchowi. Ruch oznacza zmiany a zmiany oznaczają transformację. Pytanie nie brzmi więc tak naprawdę czy cokolwiek się zmienia, ale jakie są cykle tych zmian. Jak to się zaczyna? Jakie są fazy rozwoju? Kiedy to ustaje? Takie pytania dotyczą burżuazji, ale i niewolnictwa. W ramach moich badań doszedłem do wniosku, że podstawowe instytucje burżuazyjne nie są w stanie rozwiązać podstawowych problemów, z jakimi ludzie mają obecnie do czynienia. Są to np. bezrobocie, niszczenie środowiska naturalnego, itd. Jeżeli są to znaki, że cywilizacja burżuazyjna zbliża się do końca swojego cyklu produkcyjnego, do wygaśnięcia, pytanie jest następujące: Co przyjdzie na jej miejsce?

Podstawową zasadą w mojej książce jest to, że musimy mieć pewne obiektywne

warunki by zaistniała demokracja. Nie można mieć demokracji tylko jako życzenie i narzucić jej na jskskolwiek obiektywną scenerię na świecie. Po pierwsze musi istnieć jakiś poziom dóbr materialnych, trzeba mieć jakiś poziom jakości życia. Implikuje to, że można mieć bardzo rozbudowany system edukacji, który jest otwarty oraz darmowy dla wszystkich i wtedy rzecz jasna, ludzie muszą wykazywać chęć życia w ramach społeczności demokratycznej w zamian za, powiedzmy społeczność teokratyczną. W końcu, potrzebna jest ekonomia, która uwolni nas od niepotrzebnej pracy, aby mieć czas na udział w sprawach publicznych. Sądzę, że te warunki zostały obecnie spełnione, w związku z czym nie ma potrzeby, aby przerabiać ponownie takie zjawiska jak autorytarny rozwój demokracji społecznej i historyczny socjalizm, które w krajach Europy Wschodniej były zjawiskami w dużej mierze związanymi z II Wojną Światową a następnie z Zimną Wojną. Nie można zamienić uczestnictwa demokratycznego regułą surogatu, w tym przypadku Partią Komunistyczną czy elitą kapitalistyczną albo biurokracją państwową. Uważam, że wszyscy wyciągnęliśmy wnioski z tych lekcji. Warunki obiektywne są dużo bardziej bliskie demokracji uczestniczącej. Myślę, że nigdy nie było tak dobrej okazji jak obecnie, aby wprowadzić demokrację bezpośrednią.

Oczywiście nowe społeczeństwo, nowa cywilizacja w fazie przejściowej musi być inna skoro warunki w Afryce są zupełnie inne niż w Ameryce Łacińskiej czy w Azji a wtedy to, że w Azji są zupełnie inne od tych w Europie. Ale myślę, że rozpoznanie podstawowych instytucji przejściowych nie nastręcza kłopotów. Jeżeli chcemy zbudować nową cywilizację, potrzebujemy nowej ekonomii, jakościowo

zupełnie innej. Ekonomia rynkowa, jaką mamy obecnie, która jest w fazie kapitalizmu, znana nam od jakichś 5000 lat, dzisiaj jest w fazie totalitarnej, absolutnie dominującej, ale jeżeli chcemy przejść do fazy pokapitalistycznej potrzebujemy pokapitalistycznej ekonomii. A to oznacza, że trzeba ekonomię rynkową wykończyć doszczętnie.

O co przede wszystkim chodzi? Nie jest już tak jak kiedyś myślano – w latach dwudziestych, czy trzydziestych – że samo usunięcie prywatnych przedsiębiorstw produkcyjnych oraz własności prywatnej automatycznie gwarantuje socjalizm. Dzisiaj wiemy, że jest to uproszczenie problemu. I już nie uważamy, że przykładowo, budowa spółdzielni, które dzisiaj są bardzo powszechne, np. w Wenezueli, zaprowadzi nas bezpośrednio do socjalizmu. A zatem co to jest ekonomia socjalistyczna? Uważam, że zasada łańcucha eksploatacyjnego oraz powszechne panowanie własności i cen w ekonomii rynkowej, prowadzi do zawłaszczania nadwyżek środków produkcji przez właścicieli i musi być przerwane.

Myślę, że decydującym elementem jest to, że należy przededefiniować koncepcję wyzysku. Wyzysk nie musi oznaczać, że ktoś jest właścicielem środków produkcji. Gdyby tak było, wtedy przykładowo menedżer, w firmie międzynarodowej, banku czy jakiegokolwiek innej firmie, który nie jest właścicielem banku, nie będzie wyzyskiwaczem, pomimo tego, że zarabia 10 milionów dolarów rocznie. Arno Peters wymyślił bardzo wyrafinowaną i inteligentną definicję. Stwierdził on, że wyzysk jest wtedy, gdy członek społeczności bierze więcej z ogólnego bogactwa społecznego, jakie zostało wytworzone i zebrane w danym roku, jeżeli bierze z tego więcej niż sam w to włożył.

Przykładowo, jeśli wytwarzamy pewną ilość towaru czy usług w czasie 40 godzin na

tydzień i jeżeli uzyskamy ekwiwalent, powiedzmy za 300 godzin pracy, podczas gdy włożyliśmy tylko te 40 godzin, to to oznaczałoby wyzysk. Tak więc każdy, kto może pracować, będzie miał dochód pochodzący z pracy i będzie on bezpośrednio proporcjonalny do liczby godzin przepracowanych. Uważam, że jest to niezwykle pożyteczna definicja, którą powinniśmy ogólnie stosować. A zatem, aby skończyć z wyzyskiem, nie trzeba zabierać własności prywatnej właścicielom środków produkcji. Wystarczy zabrać im możliwość wykorzystywania ich jako środków wyzysku a to można osiągnąć poprzez bezpośrednie zniesienie dochodu wynikającego z własności. Określiłoby się, że dochód byłby bezpośrednio proporcjonalny do wkładu pracy. Mając taką sytuację, maszyna czy bank nie jest już więcej maszyną wyzysku ludzi.

Praktycznie patrząc, co byłoby pierwszym krokiem w tym kierunku? Pierwszym krokiem byłoby ustanowienie zasady cybernetycznej. Potrzebujemy czegoś dla kontroli miliardów transakcji ekonomicznych w skali każdego dnia. Rynek dość dobrze funkcjonuje, ale pod dwoma warunkami: Jeżeli nie jest monopolistyczny i jeżeli posiada się władzę nad towarami przez siebie wytwarzanymi i usługami. Można się udać do wielkiego kraju, jak np. Stany Zjednoczone i można kupić praktycznie wszystko, w jakimkolwiek miejscu tego kraju i w jakimkolwiek czasie, więc działa to całkiem dobrze, ale przy tych dwóch założeniach.

Natomiast bez tych warunków, wszystko się wali. Przykładowo edukacja, bezpłatna edukacja laicka dla wszystkich, bezpieczeństwo społeczne, wszystkie te rzeczy mają się bardzo źle w warunkach rynkowych. Zatem jest to obraz mieszany. Ale jeżeli chcemy zamienić rynek, musimy mieć przede wszystkim gwarancję, że nie będzie nie-

równej akumulacji bogactwa jak to ma miejsce w dzisiejszych czasach. Oznacza to, że należy kontrolować akumulację kapitału. Po drugie, należy zapewnić możliwości cybernetyczne. Musimy posiadać mechanizm, przynajmniej tak samo funkcjonalny w koordynacji jak rynek, a może i nawet lepszy. Powiedzmy lepszy w czasie reakcji na zmiany w zachowaniu konsumentów i rynków itp. Uważam, że jest tylko jeden element, jaki możemy stosować i jest nim wartość. Wartość zdefiniowana przykładowo przez Marksa. Wartość to wkład czasu niezbędnego dla wytworzenia towaru. Zatem mówiłoby się o ekonomii socjalistycznej tylko w sensie naukowym, gdyby istniały sektory decyzyjne systemu makroekonomicznego zarządzanego w myśl nowej zasady, czyli wartości zamiast ceny.

Po drugie, w przypadku gdyby przynajmniej istniała demokracja w trzech wymiarach. Na poziomie makroekonomicznym, powiedzmy, budżet krajowy musi być określony przez obywateli na każdy rok; następnie na poziomie komunalnym; dalej na poziomie mikro, czyli w fabryce, przedsiębiorstwie, administracji itd. Bez tych dwóch warunków, zamiana rynkowego systemu cen na mechanizm wartości nie powiedzie się. Następnie określenie struktury produkcji w zgodzie z potrzebami ludzi na trzech poziomach: makro, mikro oraz mezo. Ale wtedy, moim zdaniem, nie można mówić o ekonomii socjalistycznej. W tym sensie od Rewolucji Francuskiej nie było ekonomii socjalistycznej, ponieważ tzw. ekonomie socjalistyczne w NRD oraz ZSSR, były de facto ekonomiami półrynkowymi, skoro zarządzały nimi ceny a ceny państwowe były elementem cen administracyjnych a nie rynkowych. Stosując ceny rynkowe sięgano do rynków światowych, a zatem nie była to prawdziwa ekonomia socjalistyczna.

Kolejną rzeczą, jaką trzeba zdefiniować,



to wartość produktu. Czyli, jaka jest suma całego wkładu czasu niezbędnego do wytworzenia produktu. Mając już ten wkład zdefiniowany, który jest ekwiwalentem ceny rynkowej, ale w bardziej demokratycznej, przejrzystej formie, wtedy trzeba zagwarantować, że produkty są naprawdę wymienne wg. prawdziwej ich wartości. Nie wystarczy wiedzieć, jaka jest dokładna wymiana, potrzebna jest władza państwowa dla zagwarantowania tego, że nikt nie łamie prawa i nie zaczyna wyzysku wykorzystując nadwyżki zysku czy nadwyżki komercyjne. Tak, więc zasada równości oznacza to, że dwa produkty jakie wymieniamy, zabierają tyle samo czasu pracy na ich wytworzenie. Przykładowo, posiadamy długopis, którego wytworzenie wymaga dziesięciu minut pracy i mamy szklankę, której produkcja wymaga pięciu minut. Jeżeli chcemy dokonać właściwej wymiany, potrzeba dwóch szklanek za jeden długopis. Po co nam taka forma wymiany, takie warunki handlowe, jakbyśmy to nazwali w terminologii ekonomicznej? Ponieważ dwa razy pięć minut pracy, dla wyprodukowania dwóch szklanek jest ekwiwalentne dla

dziesięciu minut potrzebnych do wyprodukowania długopisu. I to jest sprawiedliwość, skoro wymianie podlega ten sam wkład do dobra społecznego, mierzony czasem pracy. A więc nie ma tu miejsca na oszukiwanie, wyzysk, nie ma nieuzasadnionego bogacenia się. I to jest główny problem, zamienić cenę rynkową na wartość pracy i następnie zagwarantować to, że produkty są wymieniane zgodnie z ich prawdziwą wartością. To jest system sprawiedliwy.

Należy pamiętać, że ceny rynkowe czy wartość nie mają odniesienia do produktów. Pensja to cena. To cena za naszą pracę. Jeżeli potrzebujemy pożyczki bankowej, oprocentowanie jakie płacimy jest ceną pieniędzy. Tak więc w ekonomii rynkowej wszystko oparte jest na cenie. Cena określa nasz poziom życia. I dlatego tę zasadę należy zamienić na koncepcję wartości, poprzez efektywny wkład wszystkich podmiotów ekonomicznych do całkowitego produktu społecznego. Wtedy uzyskamy sprawiedliwość ekonomiczną na poziomie produkcyjnym. Obecnie sprawiedliwość występuje tylko na poziomie redystrybucji.

Państwo konfiskuje część nadwyżki, następnie rozdaje to dzieciom, ludziom, którzy nie mogą pracować, chorym, itd. Tak więc pierwszy poziom sprawiedliwości społecznej, z wykorzystaniem tej reguły równości, byłby na poziomie fabryki.

Stworzyłoby to całkowicie inny rozdział bogactwa na poziomie globalnym. Prawdopodobnie wiecie z różnych statystyk, że obecnie około 82% światowego dochodu zostaje w krajach rozwiniętych. Jeden miliard ludzi posiada 82% światowego dochodu, podczas gdy reszta, czyli około 80% populacji dostaje tylko 20% światowego dochodu. Zmieniłoby się to całkowicie, ponieważ to obecny system stwarza taką sytuację. System jest asymetryczny, przekazuje nadwyżki ze wszystkich stron świata

do centrów dominacji, czyli krajów rozwiniętych. Ale będzie inaczej. Co jeszcze powinno się zmienić, to fakt, że w ramach jednego regionu ekonomicznego, np. Unii Europejskiej, stopień wyzysku w Niemczech wynosi obecnie około 65%, a w Grecji około 200%. Tak więc gdyby płacić pracownikom zgodnie z czasem pracy, jaki wkładają w pomnażanie dóbr gospodarczych a nie w systemie cen i pensji, wtedy w Niemczech większość pracowników zarabiałaby 65% więcej niż obecnie.

Oczywiście największe straty miałoby ci na górze. Ale dystrybucja bogactwa byłaby o wiele bardziej egalitarna. Pracownicy w Grecji zyskaliby dużo więcej, ponieważ stopień wyzysku jest tam dużo wyższy. Nowy system zakończyłby nierówności między krajami rozwiniętymi a Trzecim Światem. Istnieją różne mechanizmy z jakich kraje rozwinięte korzystają dla akumulacji dobra wyprodukowanego w krajach Trzeciego Świata. Przykładem może być dług zagraniczny. Inny mechanizm, nawet ważniejszy, to warunki handlu, czyli relacja pomiędzy ceną za produkty przemysłowe oraz surowce, która zawsze faworyzuje produkty przemysłowe. Zatem, pozbadźmy się warunków handlu, mechanizmów cenowych a wymienić zaczniemy wkład czasu pracy, jaki kraje muszą zainwestować w produkcję. Wyzysk kobiet oraz ich niższe zarobki skończyłyby się. Pracując 40 godzin tygodniowo, wartość twojego wkładu w społeczeństwo wyniosłaby ekwiwalent 40 godzin. Bez znaczenia czy jesteś kobietą czy mężczyzną. Bez znaczenia czy mieszkasz w Afryce czy Niemczech. Pracując dla Volkswagena w Niemczech zarabia się powiedzmy 3000 dolarów na miesiąc. Ten sam pracownik w Meksyku zarabia 800 dolarów. Dlaczego Niemcy zarabiają za tą samą pracę cztery razy więcej niż w Meksyku? Te wszystkie różnice związane z płcią, geo-

grafią, poziomem wykształcenia, wszystkie by zniknęły. Rozdział dóbr byłby dużo bardziej wyrównany. Miałoby to oczywiście oddźwięk w stosunku do całej struktury produkcyjnej. Nie byłoby tej presji na dobra luksusowe, jaką mamy obecnie. Mamy dużo silniejszą produkcję nakierowaną na rzeczywiste potrzeby do życia na odpowiednim poziomie. Przykładowo domy. Obecnie borykamy się z gigantycznym brakiem wystarczającej liczby domów. Byłoby więcej domów, ponieważ ludzie, którzy by ich potrzebowali mieliby więcej pieniędzy na ich zakup itd. Uważam, że byłaby to zmiana jakościowa całego systemu ekonomicznego.

Musimy przejść do planowanej demokratycznej ekonomii socjalistycznej. Z naszym potencjałem do planowania musimy być realistami i stopniowo zamieniać rynek. Mamy tutaj kilka elementów, z których jednym jest technologia. Technologia komputerowa i Internet rozwijają się szalonym tempie. Także i oprogramowanie zmienia się błyskawicznie, tak więc cała technologiczna struktura, jakiej potrzebujemy dla planowania ekonomii, sama się i tak formuje. Oczywiście dalej mamy problem władzy, bo informacje niosą ze sobą wielki potencjał władzy. Obecnie nasze społeczeństwa są hierarchiczne.

Nawet społeczeństwa socjalistyczne były pionowo uwarstwione. Pamiętamy, że np. w latach sześćdziesiątych w NRD pod rządami Waltera Ulbrichta, wprowadzono system nazwany Nowym Systemem Ekonomicznym, który przypominał leninowski Nowy System Ekonomiczny. Nastąpiła demokratyzacja, ponieważ więcej władzy decyzyjnej oddano poszczególnym fabrykom. Ale po kilku latach system został zarzucony. Dlaczego? Podstawową przeszkodą w jego wdrożeniu okazała się hierarchia średniego poziomu w samej Partii Komunistycznej i w związkach zawodowych. Stanowili oni przeszkodę, ponieważ oddając fabrykom moc decyzyjną dotyczącą nadwyżek stworzono nowy poziom władzy. Stworzono zdecentralizowany system władzy, który zagroził monopolowi władzy Partii. A każdy, kto ma monopol na władzę, nie chce się nim dzielić. Jeżeli nie ma się władzy, wtedy decentralizacja na siłę nie da pozytywnych rezultatów, tak jak nie zadziałała w NRD. W końcu to Partia decyduje – nie fabryka – a cenę płaci się na poziomie fabryki, bo inaczej ta nie będzie dobrze pracować. I to jest ten trzeci element, problem prawdziwej demokracji oraz procesów planowania i podejmowania decyzji, które wcale nie tak łatwo rozwiązać.

Na koniec, według mnie, należy pozbyć się iluzji, że w rewolucji chodzi o nowy podmiot człowieka. „*El Hombre Nuevo*”, jak mawiał Che. Nowi ludzie, nowa rewolucja i zmiana człowieka, ludzie przestają być samolubni, przestają intrygować przeciwko sobie, przestają być narcystyczni, itd. Dla mnie jest to idealistyczny sposób myślenia. Dla mnie jest to import. Import z teologii katolickiej. Kiedy grzesznik spotyka Marię Dziewicę, wtedy zamienia się w świętego i zmienia swoje postępowanie. Myślę, że zostało to wprowadzone do teorii socjalizmu w sposób nie materialistyczny i nie-naukowy. Należy się tego pozbyć. Musimy sobie

uzmysłować, że istnieje zawiść, chęć posiadania władzy, bogactwo materialne itd. Wszystkie te elementy będą poważną przeszkodą w procesie budowy nowego społeczeństwa.

Tak więc zbierając te wszystkie rzeczy razem, można stwierdzić, że żyjemy w systemie informacyjno-technologicznym, a zatem warunki obiektywne dla wprowadzenia socjalizmu są tysiąc razy lepsze niż kiedykolwiek wcześniej. Będzie to oczywiście zadanie złożone i upłynie dużo czasu zanim zostanie zakończone.

Myślę, że błędem jest postrzegać demokrację uczestniczącą jako system, w którym wszyscy będą decydować o najbardziej nawet trywialnych kwestiach. Spróbowano tego w trakcie Rewolucji Francuskiej i oczywiście doprowadziło to do natychmiastowego załamania zdolności operacyjnej państwa. Po pierwsze, nie jest możliwe, aby wszyscy decydowali o wszystkim. Po drugie, nie jest to konieczne. Proste sprawy w małej wiosce; na przykład należy zdecydować czy zainstalować światła na ulicach czy nie, co wcale nie oznacza konieczności referendum. Będziemy mieli mieszaninę bezpośredniej demokracji, w której funkcjonują plebiscyty i referenda elektroniczne oraz demokrację reprezentacyjną. Ważną rzeczą jest, że rozciągamy demokrację bezpośrednią na sfery ekonomii, polityki, kultury oraz obszary militarne. Nie da się wyłączyć którejkolwiek z tych czterech podstawowych relacji społecznych, które są podstawą naszego życia. A to oczywiście wymaga kolejnego obiektywnego warunku. Ludzie muszą mieć czas wolny, aby się informować o tym, co wiedzą ekonomiści, co wiedzą badacze z zakresu nauk politycznych, itd. Potrzebują czasu, aby dyskutować o alternatywach. Tak więc obecnie demokracja bezpośrednia jest możliwa, ponieważ mamy podstawy technologiczne, mamy Internet. Potrzebujemy prze-

plywu decyzji i informacji w czasie realnym na wielkim obszarze geograficznym. Dziś jest możliwe do zrealizowania. Zatem, po raz pierwszy od czasów greckich wystąpiła możliwość wprowadzenia demokracji bezpośredniej, w której wola ludu będzie decydująca w najważniejszych kwestiach.

Weźmy np. decyzje dotyczące wojny. Idziemy na wojnę? Nie idziemy na wojnę? Obecnie takie decyzje zapadają w gronie kilku parlamentarzystów oraz grubych ryb biznesu. Takie rzeczy muszą być przyjmowane przez ludzi w drodze referendum. Mając obecnie w rękach instrumenty elektroniczne – mamy komputery i Internet – można takie referenda przeprowadzać bardzo szybko i łatwo. Dzisiaj stać nas na bardzo bezpośrednią demokrację. Przedtem jedyną opcją była tylko reprezentacyjna demokracja burżuazyjna. Dzisiaj mamy alternatywę w postaci zastąpienia formalnej demokracji i burżuazji ludem.



Transcription of a video by O. Ressler, recorded in Glasgow, Great Britain | 25 min., 2006

My name is Paul Cockshott; I am the co-author of the book *Towards a New Socialism*, I wrote with my friend Allin Cottrell. We wrote it in response to a political situation in the 1980s, where the Soviet Union was obviously getting into difficulties, and within Britain pro-market ideas were spreading in the Labour Party. Particularly influential at that time was the professor for Soviet studies at the Glasgow University who wrote the book “Advocating Market Socialism”. He was an expert in the Soviet economy, so his arguments seemed convincing, and they certainly convinced the leadership of the Labour Party in Britain. But we thought we could refute those using ideas from modern computer science and also from classical political economy – and that’s what our book was about.

We are in the 21st century and people start to think again about the viability of socialism. It seems to me that there are now a number of people coming together and saying that there are three key ingredients to a viable socialism today.

One of them is the replacement of money and prices with value-based economics, with economics based on labor time. The other is the use of the much more advanced information technology we now have, to make rational and detailed planning of the economy envisionable in the way it wasn’t before. And finally, the principle I think most modern socialists would advocate, is the replacement of representative democracy with some form of participatory democracy, to give the majority of people real control over the disposition of national income.

The question why socialism would be preferred to capitalism can’t be answered in the abstract, in general, because not everyone is

Towards a New Socialism

Paul Cockshott

going to prefer it. Who is going to prefer it, is going to depend on, basically, if you are rich or poor. The studies we’ve done on the distribution of income in Britain indicate that if an egalitarian system of payment was introduced, the overwhelming majority of the population would benefit. We calculated, in the early nineties, how much a person would get, if an egalitarian system of payment was introduced. And the only section of the population, which would lose out was the top 25 percent of men in office jobs. All manual workers, male or female, would win out, all quartiles or female workers would win out, and three quarters of male office workers would win out. The people who would lose out are a small minority of the best-paid people and an even smaller minority of people driving their income from property.

One of the points that Nove brought out in his book was the inability of the Soviet planners to plan in detail. You can take examples: They could set up a plan for the pairs of trousers they are going to make, but they did not necessarily get the right plan for the number of zips they are going to have for the pairs of trousers, so that you end up with trousers without zips or shoes without laces. That kind of thing came from the fact that the plan targets were set in aggregate terms. The plan targets were set for a couple of thousand categories for goods, and they were set in money terms. They were not set in terms of the actual physical products that were going to be made. You contrast that with the system of product codes, which was introduced in the capitalist world in the 70s, a bar code system that enables every single individual product to have a unique identification number. The modern supermarkets have a feedback system,

whereby they know exactly how many of every product has been sold. You need a planning system that goes right down to the product code level, if it is going to be efficient.

I have done experiments with a modest computer costing maybe 5,000 Pounds, which our department has, and found I could solve the equations of an economy roughly the size of the Swedish economy in about two minutes. If one had used the types of computers, which the Physics department here or any weather forecasting center has, then it would be a very easy matter to solve the equations.

The remaining problem is the problem of obtaining the information, collecting the statistics. And that also is becoming a lot easier, because when you think of it, every production facility nowadays uses computers for ordering its components. It uses computerized spreadsheets for calculating its costs. The data is already being entered into computers and into databases. In many cases, users and suppliers share these databases already in the capitalist world. At the same time, companies like Google have developed the technology to send spiders across the web and concentrate enormous amounts of information in their servers. Were it the case that companies generated web pages containing the information about what they needed to produce each of their product, then that could easily be captured by systems analogous to Google. What stops it to be done at the moment is obviously commercial secrecy. Companies don’t want others to know what they are doing. But if we envisage a system of publicly owned enterprises, there is no reason why they shouldn’t publish their resource requirements as web pages or by some appropriate submission system to a database, and collect the data that are required for planning.

The idea of using labor vouchers, instead

of money, goes back a long way in socialist thought. The first person to propose it was Robert Owen, who proposed it in probably the 1830s or so. His idea was that you get rid of banknotes and people would be paid in labor notes. If someone had worked, let’s say five hours during the day producing something, they get labor notes denoted in five hours, and you could then go to a corporative store and buy goods that have taken five hours to make. If you did that, the middleman would have been cut out, no profit would have been made, either for the shop, or by the employer and therefore the main cause of exploitation would be got rid of in one stroke. The idea was adopted also in one form or another by Lassalle, Proudhon and Marx. All the nineteenth century socialist leaders advocated it.

Another difference between labor vouchers and money, however, is that money can circulate between people. And that is the basis on which capitalist exploitation is based: Employing people, and then giving them back only half the value they produce. In order to prevent this, Owen’s scheme was, that these labor vouchers would not circulate, they would be canceled out, once people had handed them in to the corporative store, they could only be used once. And therefore, you couldn’t get a circulation of capital arising. Nowadays, you wouldn’t necessarily have to do that with paper, you would obviously use a kind of electronic accounting system, similar to credit cards, but the same principle applies.

One of the problems, which socialists always encounter, is people saying that if you reduce income differentials, there would be no incentives. If you take this in the case of labor vouchers, you have to realize what the labor vouchers are been given for. They are been given for people performing work of average intensity, and where it is possible to measure

physical productivity. If one person is physically turning out more goods in an hour than another person, then it is possible to pay one person more than another, because you know they are physically producing more. When it comes to highly collective work, where a lot of people collaborate, then it is not so easy to say that one particular person has contributed more or less to that. Under those circumstances, you can't rely on that kind of incentive. But if you think that only monetary incentives are relevant, you have to explain two very important features of the modern world: One of them is the success of the Japanese economy, where people are not paid monetary incentives in the companies, but they tend to be paid a salary which depends on the number of years service. And, this does not stop Japan having the most productive workers in the world.

Then you take another example and look at two people: You look at Bill Gates and Linus Torvalds. Bill Gates owns a company whose developers produce Windows, and Linus Torvalds wrote the original Linux operating system. Linus Torvalds and the other developers of Linux do it for love of workmanship. They do it from love of producing something useful. And, in the end, they have produced something more useful than the people with monetary incentives like Bill Gates. If you look at the Internet now, it runs largely on Linux servers. It runs using Apache web servers. All of this is software that has been written by people just for the love of doing it. One should not underestimate the extent to which people have a pride in their work and want their work to be done well, and they are willing even to do this, as the free software movement shows, without being paid at all, if the satisfaction of the work is enough.

If you had a system of people being paid by labor vouchers, the average person would get

roughly twice as much as he gets now; or twice, before taxes, the income they get now. Because it is a general feature of most capitalist economies that income tends to divide roughly 50/50 between wages and profits. It is a slightly lower level of profits than that in Britain; but historically, over time, it tended to be roughly 50/50, so that you can see roughly a doubling of real incomes. You always have to pay taxes on top of that, but the pre-tax income would roughly double.

The question is: Whether people who had more education should be paid more? In a capitalist economy, they get paid more if there is a shortage of that particular skill. Particularly, for example, if you look at doctors in the United States. They are paid extremely highly, because the American Medical Association acts to restrict the supply of doctors. If, on the other hand, you have in a capitalist economy, a profession, which requires education but there is a lot of people educated for it, like media studies, for example, – a lot of people have been educated to do media studies at the moment – and the salaries that they get from that are not what you get as an average manual worker. The reason is the supply and demand of that case. But, more generally, if you take professions, which are paid highly in the capitalist world, it tends to be the case that the education is expensive and only rich families can afford to send their children to get that education, and therefore the supply is restricted. If the education is paid for by the state and people are paid a salary once they are students, then there is no particular reason why the individual should benefit from that. The costs of education have not been met by the individual, but they have been met by the taxpayer. If the restriction on entry due to lack of wealth is removed, one would expect to see the shortage of supply to be removed as well. If one compares the

situation of doctors in the United States with doctors in the Soviet Union, doctors in the United States were relatively scarce and highly paid, doctors in the Soviet Union and Cuba are plentiful and not particularly highly paid. But it doesn't stop people wanting to become doctors, because many people want to become doctors for humanitarian reasons.

One of the key differences between a socialist economy and a capitalist economy is that in a capitalist economy, there is always unemployment. This unemployment acts as a stick to beat the worker to work harder. In a socialist economy, where the allocation of resources is being planned, you tend to get full employment. You had full employment in all the socialist economies, when they existed. However, full employment could come in two forms: It could either come because, in the economy as a whole, there was sufficient demand for labor to take up all people who are willing to work, or it could come because people had a right to work at one particular workplace where they started work. And if you had the latter form, you run the danger that the economy will become set in concrete. It becomes very difficult to reallocate resources to new industries and to run down old industries, as taste or technologies change. So, it has to be the case that the state guarantees people a job, but it does not necessarily guarantee them a job at the same place indefinitely. If factories are being closed down, the state must guarantee to create an equal number of jobs elsewhere in the economy, before they close those factories down, so that people can transfer. But it does not mean that you keep on running the same factories as you run in the year 2000 till the year 2050.

Originally democracy meant rule by the mass of the people – especially Aristotle makes this clear – it means rule by the poorer mass of

the people. The system we have now is called democracy, but is actually a system of electoral rule, which according to Ancient Greek political theory at least, should be better described as an aristocracy or meritocracy than a democracy. Because any system based on elections is based on a principle of selecting people who appear to be the best to rule.

Who appears to be the best in any society? The people who appear to be the best are always the rich and better educated. Aristotle says, the better educated, the more vocal are nearly always the richer sections of society. And you can see this most clearly in the United States, where to become a political candidate for the presidency, you either have to be a millionaire yourself or have the backing of millionaires. But even if one were to look at a European parliament, or take the European Parliament, and look at the cross-section of the population who is represented in the European Parliament, look at the percentage of men and women, look at the percentages of people from different social classes, look at the percentages of people from different races. Does this actually represent the population of Europe? It clearly doesn't. Anybody who had a job from a polling company and selected the Euro MPs as a group to poll to get a representative sample of opinion in Europe, would be fired from his job. It is clearly grossly unrepresentative.

There is a scientific way of getting a representative sample, and this is random selection. And that is actually how the Greeks did it. If you go to the museum in the Agora of Athens, you can actually see the old voting machines the Ancient Greeks used. They were made out of marble, and the brass parts have long since disappeared. But they were based on the principle, you put your ID card into the machine, turn the handle, or an assistant turns the handle, and if a white ball emerged, you were



elected, and if a black ball emerged, you won't. They randomly selected, whether you were going to be a member of the council or not. And that is the only way you can get a representative sample to form a deliberative body.

The other system they had in Ancient Greece was a town meeting, where votes would be held on major issues by the show of hands. Obviously, nowadays, you can't get the whole of a country together into a square to vote on something. But you can get the whole of a country together to vote who is going to stay in the Big Brother house or other television reality shows by using their mobile phones. The same technology could be used on important issues that have to be decided by the population as a whole. The sorts of issues, which really demand that kind of democracy, I think, are issues like war or peace, whether or not taxes should go up, the major outlines of the national budget. Major issues like that should be put to the population, as a whole, in a referendum.

One of the possible drawbacks, I suppose, of a democracy is that you can't predict what people are going to decide. But all that one can say is that decisions made by a large number of people tend to be better decisions than decisions made by one or two people. In general, the more people were asked their opinion about

something, the more people who decide on something; if you average these decisions, the decision you get tends to be better than the decision taken by one person. The best hope, I think, for getting ecologically sensible decisions is, firstly, to raise the decision from a private decision, which is made by the individual, to a social decision, which is made collectively, and, secondly, to involve as many people collectively as possible in making that decision. If a lot of people are engaged in making a decision it raises debate and discussion about the issue. If people have a say on something, they will take more interest in that and deliberate on their decisions.

A transition to a socialist economy has to go through an intermediate stage of a transition to a cooperative-based economy. The very first issue is an issue of democracy. The very first issue is an issue of the undemocratic nature of the current state and the need to replace it by a more democratic state, because we don't think that you can get the really radical changes in society that we advocate unless you have a much more democratic state structure. So, the first type of movement is a movement against the existing state and for direct democracy. Economically, however, we envisage the first stage of a transition being legislation,

which allows a vote of the employees in an enterprise for that enterprise to be transformed into one that is a worker-managed enterprise, in which a majority of the managing board are elected or selected, by lot, from the workers, and a minority are appointed by the shareholders. Such a managing board is likely to want to pay considerably less dividends to the shareholders than the existing ones. The process of actually transforming the economy to a fully socialist economy cannot be done too rapidly, because you need to first put in place an alternative planning system. You have to set up a shadow planning system first. And you will then need to have a shift from a monetary economy to a labor-value economy. Now we have seen that in an analogous way occurring in Europe, where there was a shift from the national currencies to the Euro after some years planning. And what occurred was, that beyond a certain date the national currencies ceased to be recognized as a legal means of paying debts and taxes. The same process would have to occur: You would have to say that beyond a certain date all payments would have to be made in labor-vouchers.

An effect of that is that it would be a debate of whether such a law should be passed, which would be enormously polarizing. Be-

cause those people, who hold large amounts of money in the old system, would lose out, and those people, who have large debts – or even small debts – in the old system would benefit. In a modern economy, where the majority of people are debtors, I think that is potentially a very significant factor in a vote to abolish money and move to labor money, because the majority of people would benefit from that, whereas the millionaires who hold large amounts of money at the moment would obviously lose out. Their money would become worthless. So it poses the issue of wealth and poverty in a particularly sharp fashion, and it poses the issue of debt and credit in a particularly sharp fashion. I see that is an important final deciding issue.

Transkrypcja zapisu wideo O. Resslera,
nagranego w Glasgow, Wielka Brytania
| 25 min., 2006

W kierunku Nowego Socjalizmu

Paul Cockshott

Nazywam się Paul Cockshott. Jestem współautorem książki *Towards a New Socialism*, którą napisałem wspólnie z moim przyjacielem Allinem Cottrellem. Napisaliśmy tę książkę w nawiązaniu do sytuacji politycznej w latach osiemdziesiątych, kiedy to Związek Radziecki zaczynał mieć coraz więcej problemów, a w Wielkiej Brytanii idee prorynkowe rozprzestrzeniały się wśród członków Partii Pracy. Szczególnie wpływowy był w tamtych czasach pewien profesor od Studiów Radzieckich z Glasgow University, który napisał książkę pt. „Advocating Market Socialism”. Był on ekspertem w dziedzinie ekonomii radzieckiej tak, więc jego argumenty wydawały się przekonujące i zdecydowanie przekonały kierownictwo brytyjskiej Partii Pracy. Ale myślimy uważali, że możemy obalić tamte idee za pośrednictwem idei opartej o nowoczesne techniki komputerowe oraz klasyczną ekonomię polityczną. I o tym jest nasza książka.

Żyjemy w dwudziestym pierwszym wieku i ludzie zaczynają się zastanawiać co do żywotności socjalizmu. Wydaje mi się, że obecnie jest dużo ludzi, którzy twierdzą, że istnieją trzy kluczowe składniki żywego socjalizmu.

Jednym z nich jest zamiana pieniądza i cen na ekonomię opartą o koncept wartości oraz czas pracy. Kolejny element to wykorzystanie szybko rozwijającej się komunikacji za pośrednictwem technologii komputerowej, w celu prowadzenia racjonalnego i szczegółowego planowania działań ekonomicznych. I w końcu zasada, za którą stanęliby najbardziej nowocześni socjaliści, czyli zamiana demokracji reprezentacyjnej na jakąś formę demokracji uczestniczącej, w celu zapewnienia więk-

szości ludności prawdziwej kontroli nad rozdziałem dochodu narodowego.

Na pytanie, dlaczego socjalizm byłby lepszy od kapitalizmu nie można odpowiedzieć w sposób abstrakcyjny, ponieważ obiektywnie rzecz biorąc nie każdy chciałby takiej zmiany. Kto będzie za taką zmianą optował, będzie na niej polegał, niezależnie czy jest się bogatym czy biednym? Badania, jakie przeprowadziliśmy w zakresie rozdziału dochodu w Wielkiej Brytanii wskazują, że gdyby wprowadzić egalitarny system płac, przytłaczająca większość populacji skorzystałaby na tym. We wczesnych latach dziewięćdziesiątych, określiliśmy ile dostałby każdy obywatel gdyby taki system wprowadzić. Jedyne sektory obywateli, jaki straciłby na takiej zmianie to 25% mężczyzn wykonujących prace biurowe. Wszyscy robotnicy, wygraliby na tym, nisko opłacani i kobiety pracujące oraz pozostałe 75% mężczyzn pracujących w biurach – zyskaliby na tym. Ludzie, którzy by stracili, to osoby tworzące niewielką mniejszość najlepiej zarabiających oraz nawet jeszcze mniejsza grupka osób zarabiających na nieruchomościach.

Jedną z kwestii, jakie Nove opisał w swojej książce, była niezdolność radzieckich planistów centralnych do planowania szczegółowego. Oto przykłady. Mogli oni ustanowić plan produkcji spodni, ale już nie do końca udało im się zaplanować odpowiednią liczbę zamków rozparkowych dla tych spodni, tak więc w efekcie powstawały spodnie bez zamków lub buty bez sznurowadeł. Te problemy związane były z tym, że cele planowe były określane w warunkach globalnych. Plany ustanawiano na kilka tysięcy kategorii dóbr i definiowano je w ramach finansowych. Nie ustanawiano ich

w odniesieniu do rzeczywistych produktów, które miały być wytworzone. Można to skonfrontować z systemem kodów produktów, jaki wprowadzono w krajach kapitalistycznych w latach siedemdziesiątych, system kodów kreskowych, który nadaje każdemu indywidualnemu produktowi jego własny numer identyfikacyjny. Nowoczesne supermarkety mają system informacji zwrotnej i wiedzą doskonale ile sztuk danego produktu zostało sprzedanych. Potrzebujemy systemu planowania, który jeżeli ma być wydajny, musi przynajmniej sięgnąć poziomu kodów produktów.

Na naszym wydziale wykonałem pewne eksperymenty wykorzystując średniej klasy komputer, który kosztował jakieś 500 funtów i wyszło mi, że mogłem rozwiązać równania ekonomiczne dla kraju wielkości powiedzmy Szwecji w jakieś 2 minuty. Mając dostęp do takich komputerów, jakie mają na Wydziale Fizyki czy w jakimkolwiek centrum meteorologicznym, rozwiązanie tych równań byłoby jeszcze bardziej proste.

Pozostający problem to pozyskanie informacji, zebranie danych statystycznych. To też staje się dużo łatwiejsze, ponieważ jak się dobrze zastanowić, to w dzisiejszych czasach każda firma produkcyjna przy zamawianiu elementów produkcyjnych korzysta z komputerów. Wykorzystuje skomputeryzowane arkusze kalkulacyjne dla liczenia kosztów. Dane są już wprowadzone w komputery i bazy danych. W świecie kapitalistycznym w wielu przypadkach użytkownicy i dostawcy dzielą się tymi danymi. Równocześnie, firmy jak Google rozwinęły technologie tworzenia sieci informacyjnych i koncentrują gigantyczne ilości informacji na swoich serwerach. Gdyby firmy utworzyły strony internetowe z informacjami o tym, czego potrzebują do swojej produkcji, można by to łatwo objąć systemem analogicznym do Google. Jedyne, co powstrzymuje takie dzia-

łania to komercyjna dyskrecja. Firmy nie chcą, aby inni wiedzieli, co oni robią. Ale jeżeli wyobrazimy sobie system publicznych firm, nie ma powodów, dla których informacje o tym, co robią nie mogły być zamieszczone na ich stronach internetowych czy poprzez system dostępu do bazy danych. I każdy miałby dostęp do danych niezbędnych przy planowaniu swoich działań.

Idea stosowania za pracę kuponów zamiast pieniędzy, sięga w myśli socjalistycznej daleko wstecz. Pierwszym, który ją ogłosił w roku około 1830, był Robert Owen. Według Owena należało pozbyć się banknotów a ludzie otrzymywaliby zapłatę w kuponach pracowniczych. Gdy ktoś pracuje, powiedzmy pięć godzin dziennie i w tym czasie coś produkuje, otrzymuje w zamian kupony pracownicze nominowane na 5 godzin i może się wtedy udać do sklepu korporacyjnego i dokonać zakupów dóbr, których wytworzenie wymagało poświęcenia 5 godzin pracy. Mając taki system, nie byłoby miejsca na pośredników, nie byłoby zysku, ani dla sklepu, ani dla pracodawcy i za jednym zamachem zniknęłaby podstawowa przyczyna wyzysku. Ta idea została w pewnym stopniu zaadoptowana także przez Lassalla, Proudhona i Marksa. Wszyscy liderzy socjalistyczni z dziewiętnastego wieku popierali ją.

Różnica, jaka jest między kuponami pracowniczymi oraz pieniędzmi to to, że pieniądze mogą krążyć wśród ludzi. Na tym opiera się wyzysk kapitalistyczny, zatrudnić ludzi i zapłacić im tylko połowę wartości tego, co wyprodukowali. Aby tego uniknąć, Owen proponował, aby te kupony pracownicze nie krążyły, byłyby uniemożliwiane po wykorzystaniu w sklepie korporacyjnym, czyli mogłyby być wykorzystane tylko raz. W ten sposób nie możliwe byłoby powiększanie się kapitału i jego obrót w świecie. Obecnie nie ma potrze-

by, aby taki system opierał się o tony papieru, wystarczyłby elektroniczny system księgowy, podobny do kart kredytowych, niemniej idea byłaby taka sama jak oryginalna.

Jednym z problemów, z jakimi socjaliści zawsze mają do czynienia są ludzie, którzy mówią, że jeżeli zredukuje się zróżnicowanie dochodów, zabraknie motywacji do pracy. W przypadku kuponów pracowniczych, musimy zrozumieć, za co kupony są wydawane. Są wydawane osobom, które wykonują pracę o średniej intensywności i tam, gdzie można zmierzyć fizycznie produktywność. Jeżeli ktoś wytwarza więcej produktów na godzinę niż inni, wtedy ta osoba może dostać większą zapłatę, skoro wiadomo, że więcej fizycznie produkuje. W przypadku wysoce skolektywizowanej pracy, gdzie współpracuje duża grupa ludzi, nie jest tak łatwo powiedzieć, że ktoś sam włożył dużo więcej niż inni. W takich warunkach, nie można polegać na tego rodzaju motywacji. Ale jeżeli ktoś uważa, że ważna jest tylko motywacja finansowa, wtedy trzeba sobie wyjaśnić dwie bardzo ważne cechy współczesnego świata. Jedną z nich jest sukces ekonomii japońskiej, gdzie obywatele nie mają finansowej motywacji w zakładach pracy, a ich pensja zależy od liczby lat przepracowanych. I nie przeszkadza to Japonii mieć najbardziej produktywnych pracowników na świecie.

Weźmy inny przykład i przyjrzyjmy się dwóm osobom: Billowi Gatesowi i Linusowi Torvaldsowi. Bill Gates jest właścicielem firmy produkującej Windows, a Linus Torvalds napisał oryginalny system operacyjny Linux. Linus Torvalds i inni, którzy rozwijają ten system, robią to z prawdziwej miłości dla swojej pracy. Robią to, ponieważ chcą wytworzyć coś użytecznego. I w końcu udało im się stworzyć coś bardziej pożytecznego niż Bill Gates, którego motywacją są

pieniądze. Patrząc na Internet to widać, że obecnie większość serwerów pracuje w Linuksie. Internet polega na serwerach Apache. Cały ten software został napisany przez ludzi, którzy kochają to, co robią. Należy docenić stopień, w jakim ludzie czerpią dumę ze swojej pracy i że chcą wykonywać swoją pracę jak najlepiej i chcą to robić, jak to widać po bezpłatnym oprogramowaniu bez zapłaty, czerpiąc z tego tylko satysfakcję.

Jeżeli mielibyśmy do czynienia z systemem ludzi opłacanych za pomocą kuponów pracowniczych, zwykła osoba dostawałaby w przybliżeniu dwa razy tyle co teraz, czy miałyby dwa razy większy przychód brutto niż obecnie. Ponieważ jest to ogólna cecha większości ekonomii kapitalistycznych, że dochód jest mniej więcej dzielony 50/50 pomiędzy zarobkami a zyskiem. Jest to trochę mniejszy poziom zysku niż w Wielkiej Brytanii. Ale historycznie, zazwyczaj ta proporcja była 50/50, tak więc widać mniej więcej podwojenie realnych dochodów. Zawsze do tego trzeba płacić podatki, ale dochód przed opodatkowaniem będzie mniej więcej podwojony.

Pytanie pozostaje następujące: Czy osoby z wyższym wykształceniem powinny więcej zarabiać? W warunkach ekonomii kapitalistycznej tacy ludzie zarabiają więcej w przypadku, gdy jest ekstra zapotrzebowanie na rynku na konkretne umiejętności. Przykładowo weźmy lekarzy w Stanach Zjednoczonych. Zarabiają oni wielkie pieniądze, ponieważ Amerykańskie Stowarzyszenie Lekarskie reguluje liczbę lekarzy na rynku. Z drugiej strony, w warunkach ekonomii kapitalistycznej, są sytuacje, gdy posiada się zawód, który wymaga długiej edukacji, ale jest wiele osób wyedukowanych w tym kierunku, jak np. media. Obecnie mamy wielką armię osób wykształconych w dziedzinie mediów i ich zarobki nie są porównywalne



nawet z pracownikami fizycznymi. Powodem jest relacja popytu i podaży. Natomiast, jeśli spojrzymy bardziej ogólnie na zawody, które w świecie kapitalistycznym są wysoko opłacane, tendencja jest taka, że edukacja jest droga i tylko bogate rodziny mogą sobie pozwolić na to, aby ich dzieci zdobyły to wykształcenie i dlatego podaż jest limitowana. Jeżeli państwo finansuje edukację, a studenci otrzymują pensje, wtedy nie ma szczególnego powodu, dla którego jednostki powinny czerpać z tego zysk. Koszty edukacji nie zostały opłacone przez jednostkę, tylko przez podatników. Jeżeli zniknie ograniczenie dostępu do edukacji w związku z sytuacją finansową, można oczekiwać także zniknięcia braków w podaży. Porównując sytuację lekarzy w Stanach Zjednoczonych i w byłym Związku Radzieckim, liczba ich w USA jest względnie niska i dlatego są wysoko opłacani, natomiast liczba lekarzy w byłym ZSRR czy na Kubie jest wysoka, a i ich zarobki niskie. Ale to nie powstrzymuje ludzi przed chęcią zdobycia zawodu lekarza, ponieważ wielu z nich ma potrzebę bycia lekarzem ze względów humanitarnych.

Jedną z kluczowych różnic pomiędzy ekonomią socjalistyczną i kapitalistyczną jest to, że w kapitalizmie zawsze występuje zjawisko bezrobocia. Bezrobocie działa jak kij do bicia pracownika, do motywowania go do jak najcięższego wysiłku. W socjalizmie, gdzie alokacja zasobów jest planowana, występuje tendencja do pełnego zatrudnienia. Pełne zatrudnienie było cechą wszystkich ekonomii socjalistycznych jakie kiedykolwiek istniały. Niemniej pełne zatrudnienie może objawić się w dwóch formach: Może się pojawić, jeżeli w systemie ekonomicznym, występuje wystarczający popyt na pracę tak, że wszyscy, którzy chcą pracować mogą to zrobić lub dlatego, że ludzie mieli prawo pracować w jednym konkretnym miejscu pracy, tam gdzie zaczęli pracować. Przyjmując tę drugą formę, niebezpieczeństwo jest takie, że ekonomia zostanie „zabetonowana.” Ciężko będzie zamykać stare gałęzie przemysłu i przenosić zasoby do nowych gałęzi wraz ze zmianami mody oraz technologii. W związku z tym państwo musi gwarantować ludziom pracę, ale niekoniecznie na zawsze w tym samym miejscu. Przy zamykaniu fabryk, państwo musi gwarantować powstanie takiej samej liczby miejsc pracy gdzieś indziej i to zanim fabryki zostaną zamknięte tak, aby umożliwić ludziom przenosiny. Ale wcale nie oznacza to, że trzeba bezwzględnie utrzymywać fabrykę pracującą w roku 2000 aż do roku, powiedzmy, 2050.

Oryginalnie demokracja oznaczała rządy ludu, szczególnie Arystoteles stawiał to jasno – jako rządy biedniejszych mas. System obecny nazywa się demokracją, ale tak naprawdę jest to system elektoralny, który zgodnie z teorią polityczną starożytnych Greków, lepiej powinien być opisywany jako arystokracja czy merytokracja, ponieważ każdy system elekcyjny zasadza się na regule wyboru ludzi, o których wydaje się, że będą rządzić najlepiej.

Kto wydaje się być najlepszy w jakimkolwiek społeczeństwie? Są to zawsze ludzie najlepiej wykształceni i bogaci. Arystoteles mówił, że lepiej wyedukowani, głośniejsi, prawie zawsze są najbogatszym sektorem społeczeństwa. Najlepiej widać to na przykładzie Stanów Zjednoczonych, gdzie aby zostać kandydatem w wyścigu o fotel prezydenta albo trzeba być samemu milionerem, albo być przez takich ludzi wspieranym. Widać to także w europejskich parlamentach, czy wręcz Parlamencie Europejskim, analizując przekrój społeczny jego członków, udział kobiet i mężczyzn, udział przedstawicieli różnych klas społecznych czy ras. Czy to naprawdę jest reprezentacja społeczeństwa europejskiego? W sposób oczywisty nie. Gdyby ktoś, kto pracuje dla firmy sondażowej, wybrał eurodeputowanych jako grupę sondażową w celu zebrania reprezentatywnej opinii w Europie, zostałby wylany z pracy. Byłoby to całkowicie niereprezentatywne.

Istnieje droga naukowa do uzyskania próbki reprezentatywnej. Jest to wybór losowy. I właśnie tę metodę stosowali Grecy. Będąc w muzeum Agory w Atenach, można zobaczyć prawdziwe maszyny do głosowania, jakie stosowali starożytni Grecy. Były wykonane z marmuru, a elementy miedziane, jakie były częścią tych maszynek, już dawno temu przestały istnieć. Działanie tych maszynek oparte było o zasadę, że do urządzenia wkładało się kartę identyfikacyjną, przekręcało się samemu dźwignię lub osoba uprawniona przekręcała tę dźwignię i jeżeli pojawiała się biała kulka, to było się wybranym a jak czarna, to nie. Grecy losowo wybierali członków komisji. I jest to jedyna droga uzyskania reprezentatywnej próbki dla utworzenia ciała debatującego.

Inny system w starożytnej Grecji oparty był o spotkania miejskie, gdzie głosowano

nad najważniejszymi kwestiami za pomocą rąk. Oczywiście, w obecnych czasach nie można zebrać całego kraju razem na jednym rynku i przeprowadzić głosowania. Ale można zebrać cały kraj w głosowaniu nt. kto ma zostać dłużej w programie Big Brother czy innych programach typu reality show za pomocą telefonów komórkowych. Ta sama technologia mogłaby zostać wykorzystana do głosowania. Ważnych sprawach, o których decydować musi cała społeczność. Rzeczy, które naprawdę wymagają tego rodzaju demokracji, to moim zdaniem, czy pokój, podwyżka podatków, główne elementy budżetu krajowego. Takie podstawowe kwestie powinny być uzgadniane przez całe społeczeństwo w formie referendum.

Jedną z niekorzyści systemu demokratycznego jest to, że nie da się przewidzieć, jak ludzie zdecydują. Ale większość powie, że decyzje podejmowane przez dużą grupę ludzi są lepsze od tych podjętych przez jedną czy dwie osoby. Ogólnie im więcej osób pytanym zdanie, ich tym więcej podejmuje decyzję. Uśredniając te decyzje, uzyskana decyzja jest zazwyczaj lepsza niż decyzja jednoosobowa. Moim zdaniem, największą nadzieją w podejmowaniu ekologicznie sensownych decyzji, jest po pierwsze odejście od prywatnej decyzji, która jest decyzją indywidualną i zastąpienie jej decyzją kolektywną. Po drugie, zaangażowanie jak największej liczby ludzi w proces podejmowania takiej decyzji. Jeżeli dużo osób jest zaangażowanych w podejmowanie decyzji, generuje się wtedy debata i dyskusja dotycząca danej kwestii. Jeżeli ludzie mają coś do powiedzenia, będą bardziej zainteresowani i zastanowią się przed podjęciem decyzji.

Przejście do ekonomii socjalistycznej musi zawierać w sobie fazę przejściową. Podstawowa kwestia to kwestia demokracji.

To kwestia niedemokratycznej natury obecnego systemu oraz potrzeba jego zamiany na system bardziej demokratyczny, ponieważ nie sądzimy nam się, że uda się przeprowadzić radykalne zmiany w społeczeństwie, jeżeli nie będziemy mieli dużo bardziej demokratycznej struktury państwowej. Tak więc najbardziej podstawowym ruchem. Jest ruch przeciwko istnjącemu państwu, ruch w kierunku demokracji bezpośredniej. Niemniej, z ekonomicznego punktu widzenia, przewidujemy pierwszą fazę zmian, jako zmianę legislacji, umożliwiając głosowanie pracownikom w przedsiębiorstwie w celu transformacji tego przedsiębiorstwa w firmę zarządzaną przez pracowników, w której większość rady nadzorczej jest wybierana z pracowników, w systemie rotacyjnym, a mniejszość jest wskazana przez udziałowców. Taka rada nadzorcza będzie chciała płacić dużo mniejsze dywidendy udziałowcom, niż to ma miejsce w obecnym systemie. Proces rzeczywistego przejścia do ekonomii socjalistycznej nie może być zbyt gwałtowny, ponieważ najpierw musi istnieć jakiś alternatywny system planowania. Najpierw należy ustanowić nowy system planowania. Następnie należy przejść z systemu ekonomii monetarnej do systemu ekonomii opartej o wartość pracy. Obecnie widzimy, że po kilku latach planowania w sposób analogiczny, w Europie nastąpiło przejście z walut krajowych na euro. Doprowadziło to do tego, że od pewnego momentu waluty narodowe przestały być legalnymi środkami płatniczymi. Taki sam proces zmian musiałby mieć miejsce w naszym przypadku. Należałoby ogłosić, że od pewnej daty wszystkie płatności muszą być dokonywane za pośrednictwem kuponów pracowniczych.

W efekcie takiej decyzji, wygenerowałaby się debata dotycząca tego, czy takie prawo

należy przyjąć. Doprowadziłoby to do poważnej polaryzacji. Ponieważ wszyscy ci ludzie, którzy utrzymują wielkie ilości pieniędzy w obecnym systemie, straciliby to, a ci ludzie, którzy mają duże długi w starym systemie, zyskaliby. W warunkach dzisiejszej ekonomii, gdzie większość osób ma długi, jest to moim zdaniem bardzo poważny czynnik za zniesieniem pieniądza i przejścia na system zapłaty za pracę, ponieważ większość społeczeństwa zyskałaby na tym, a tylko milionerzy byliby stratni. Ich pieniądze straciłyby jakąkolwiek wartość. Więc mamy tutaj do czynienia z kwestią bogactwa i biedy postawioną w bardzo ostry sposób, tak jak i kwestie długu i kredytu. Moim zdaniem jest to ostatnia, bardzo ważna a nawet decydująca kwestia.

Transcription of a video by O. Ressler, recorded in Zurich, Switzerland | 24 min., 2004

The original idea for creating this weird secret language came up because the European left-wing terminology was no longer viable. Nowadays when people talk about communism, that's Gulag, no one wants to hear about it. Or, if people talk about socialism, then they are speaking of Schröder's politics – retirement cuts – and no one wants that, either. And all of the other standard left-wing expressions such as "solidarity," "community," they're all contaminated and no longer useful. But the things that they stand for are actually quite good. I don't want to suffer because of terminology for which I am not to blame; instead, I'd rather create my own. It would probably take longer to explain that the communism that I am talking about is not the one that I saw. It is easier to simply say I am for *bolo'bolo*, and then everyone starts to think of the things all over again, to re-think them.

I was born in Switzerland and I live in Zurich. My main job is teaching at a secondary school, and I have always been politically active in my free time. I am an old activist from the 1960s; I was there at the anti-Vietnam demos and all of those things. Later, I was also there squatting houses and taking part in the anti-atomic movement. I was a little bit involved in everything there was. And then somehow the movement ended; there was still a squatting movement in Zurich, I also know that in Geneva a lot of houses were squatted, but they were slowly defeated by the police. Then there was nothing there. Then a rather depressed atmosphere broke out, as it often does after such cycles of movements. At that moment, I said: I will write down everything that we should still consider as important. I put together a wish list, like for Christmas, a long

bolo'bolo

p.m.

list of things that we can still consider worthwhile – stocktaking.

And then, I looked at the list and saw that it looks pretty boring now. For example, things like "we want to live together with each other in solidarity," "we do not want any economic growth," or "we want to respect the environment." All of these boring socio-ecological platitudes that can be found in party platforms. I wanted to dust that off a bit, so I thought, okay, I will invent a utopia. But it isn't at all a utopia. I know all of those utopias. The way they are written, there is a certain attraction. But I was also greatly fascinated by the roundness, the submergence into other worlds with their own terminologies. I thought: I can sell these things to people a lot better, these wishful notions, if I cloak them as utopias.

So then I invented this language. *bolo'bolo* really means nothing other than communism. It is simply the translation; those are Polynesian sound systems. I was in Samoa once and I really liked it there. There are certain parallels there, remnants of relatively intact societies, so then that was my book.

I want to emphasize that there is not one single idea in this book that is new. Everything in it is something that I found. It is possible to arrive at *bolo* from various directions; at the basic unit, how people can live together somewhat sensibly, without destroying the planet, their nerves, and their offspring. One approach is communication: When people cannot speak rationally with one another, then they are dependent on higher authorities; they have to have supervisors to employ communication. We understand, for example, communication theory, which says that communication can function informally with up to about 150

people, which means that no structures are necessary. It is, then, quite comfortable, and there are a lot more arguments than necessary, because of the fact that communication is so easy. That's why I arrived at a basic unit, a gathering, which must be significantly greater than 150. I said 500 wouldn't be bad, 400, 600, 700 or 800. Then there is another threshold that must lie somewhere around 1,000, after which it becomes necessary to delegate in order to organize.

This administration would then require a committee and a certain professional level. Here we arrive at the realm of structurally necessitated bureaucracy. And, I don't like that; the effort quickly increases, because you have to control the bureaucracy so that it really does what you want. And, these control organs are, once again susceptible to corruption, and they must also be monitored; it becomes quite complicated. For me, the window is somewhere between the sensible social organization of the 150-person comfortable feeling and the 1,000-person incipient uncomfortable one. It must be there somewhere in between: That's the one approach.

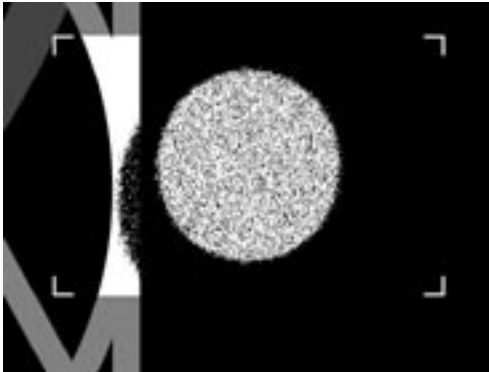
Another approach could be something more ecologically oriented. The ecological problems on this planet lie in the north, where we have to heat and have created an urban layout, which necessitates automobile transport, for example. If you want to turn that back, if you want to reduce the energy consumption to a globally acceptable level, then approximately a fifth of the present use would be allocated here. I am not talking about the south; they already use 100 times less energy than we do. In that sense, they don't have a problem; they have the opposite problem, perhaps. They would have to increase to reach a fifth of the energy consumption.

But if you want to use less energy, then it is

no longer possible to have cars or single-family homes; people would have to move in together. Then it is possible to think about the size house that is the easiest to insulate and the least expensive to heat. Buildings will become increasingly more compact, because then the relationship of the outer surface to volume is the most efficient. That means that in the north; e.g., in the U.S., the people in the little suburban houses would have to move into "people's" palaces, or eco-palaces, where it is easier to heat. I always say that it is possible to make a typology there that is overly concrete, that you, naturally, have to look at it ironically. We all have to live in buildings that are about eight floors high, about 100 meters long and twenty wide. This concrete monstrosity is actually an ecological necessity.

I always begin here with this urban, western *bolo*. I never prescribe for other people how they should organize themselves. I simply take Switzerland as an example, but it works the same for all of Western Europe. How do you organize agriculture in conjunction with these urban structures? My suggestion, and also that of many people who have studied ecology and agronomy, would be to say: in Western Europe, for the food supplies of such a *bolo*, we'd need about 90 hectares of the type of land that we have here. If we take a mid-size city such as Zurich, then these 90 hectares can be found in a radius of about 30 km around the city, they would have room there. That is still available, if we don't build up and pave over everything in the near future. And then it would be possible, seen purely schematically, to assign each *bolo* a farm of 90 hectares. That is calculated quite generously, because in Switzerland, the farms are an average size of only about 15 hectares, in Austria perhaps a bit larger. Although they are relatively large units, that doesn't mean that relatively large surfaces have to be farmed.

These would be intrinsically quite diverse structures, where you could produce everything from potatoes to milk. That would achieve a rather sound ecological efficiency, because a small truck – or maybe even a wagon on a train – would only have to travel once a week between the rural area and the urban area. For the return trip, they could take compost.



Then you could develop a system so that the people who live in the *bolo* could also work in the rural section. That would be a lot more efficient than today's supermarket supply system, because there we are dealing with a whole series of intermediary transports, in distribution centers, and then again in supermarkets, and then I still have to go to the supermarket. Here, every *bolo* would be a supermarket, with a diversified land section, large enough to farm economically. You can't continue today's agriculture because it only functions with a huge input of oil and chemicals and other things. Mixed biological farming is necessary, whereby one combines different plants in the same area so that they fertilize one another. Not these huge, monotone fields; that wouldn't function anymore. But this mixed agriculture requires a lot more human labor than today – which is actually quite nice – perhaps three times as much. But that isn't so much; because in

Switzerland, agriculture makes up roughly three percent of the work force, so then it would be about 10 percent. But in the meantime, all banks would have died out and there would be enough people who could step in.

What I have now described is the system; however, I would make it diverse. It is perhaps a lot more fun when different *bolos* on different sections of land exchange their things with one another, so that you don't always have to eat the same things. Certain things can still be exchanged worldwide. Spices, for example, are quite light and very effective, or olive oil, nuts, dates, and all sorts of cheeses and sausages, wine, of course; these are all highly concentrated products that have no ecological restrictions in terms of transport.

The simplest form of exchange is the gift. It is also the most dangerous, especially for those on the receiving end. This exchange is possible when someone is relatively independent. A *bolo* has a basic sovereignty; in Switzerland we have this saying – independent enough to be generous. In Marxist terms, it isn't necessary to scrutinize whether you have given away too much value. There are a wide variety of gifts. And because, assuming that *bolos* exist everywhere, giving signifies a type of honor for these *bolos*, which means that in return they also get something back. That would be an important form of exchange, which is not specifically tied to any commodity. It is possible to give anything; time, poems, or whatever you want.

Probably, the most important form in this system that I am describing is the permanent exchange arrangement. I call these *feno*. That means, for example, that there are set exchange contracts with neighboring *bolos*. If you want to concretize that in Swiss terms, then: you repair our window because you have a workshop for windows, we will repair your sanitary facilities,

so that not every *bolo* has to have every kind of repair shop.

I would tend to see a third form of exchange at a higher level, I call that the so-called neighborhood or city warehouse. It is possible to describe this as socialism or communism. The *bolos* of one city, as a whole, need goods that they can't produce themselves, or that they only need on occasion. They have, for example, a central warehouse for machinery, and when they need a certain machine, they pick it up there. Those would then be communal services, like we have today with water, electricity, and certain commodities such as salt and sugar, which are required in large quantities and have to be somehow centrally produced. It would be possible to distribute them for free, because everyone needs the same amount anyway. That would already be possible today.

First, I would describe something like that as socialism, or even as communism: everyone takes what they need and produces what they can. Then there would naturally be the variant of exchange with money; that would certainly be present. I think that money is important for goods that aren't used all that often, that are specially made or individually tailored. That would function most efficiently at the level of neighborhoods, districts, villages, or cities, so that it is possible to have effective markets or bazaars where people can bring things like jewelry, clothing, CDs, art, special substances, drugs, cosmetics, and all kinds of interesting things. They could be either members of *bolos* or traveling salespersons, and that's where you have money. The type of currency doesn't really matter, it could be a local currency or a global dollar or credit card, if someone wants. It doesn't really matter; money is not dangerous as an object. I would say that money is only then a problem when it is allowed to develop its

own dynamics in a necessary sector, such as the food supply, for example.

If we have now achieved these ecological conditions, for example, 20 percent of the energy consumption, then there could still be a few cars around. In a *bolo*, perhaps there will still be 20 cars; people can rent them. That would be sufficient if you have to drive once in a while. But it will hardly be necessary to drive, because there will be almost no reason to go anywhere. That means that the number of cars has been reduced tenfold, the automobile industry has nearly collapsed and also all of the banks that financed it. At the same time, the oil industry has collapsed and no longer exists. Concurrently, the household appliance industry has shrunk proportionately; because, for example, it is possible to wash all clothing in one washing machine in the *bolo*, which is eight times as efficient as a normal washing machine. All the entertainment electronics that are still lying around, you can still use them but you don't need so many. Actually, the hi-tech industry will be reduced only in terms of consumption. You need 10 times less of everything.

And then, there is only the question of where and how to produce the rest most efficiently. And the answer here is entirely clear: sub-continentially. For example, trucks would be produced at one location, let's say south of Warsaw, for all *bolos* or cities between the Ural and the Atlantic. And they would only produce modules. They would produce a medium, a large, and a small module, a motor, and then in *bolos* or cities they would be put together into whatever is required. This already occurs today in the "Third World." All of these public buses are built there. The chassis is built there and all that is delivered are the motors and gear system. That is already an efficient technology. How would it work? I would simply do that with money, you pay for them.

Naturally, you can now ask: How it is possible to acquire money? There is, of course, only one option: either you pay for them, or have a quota. We need a certain amount of trucks and then the workers, who produce trucks, are paid by us indirectly through money – but actually not much is needed. You can acquire money, if necessary, if you choose to sell part of the commodities, part of the work force or the agricultural products for money. This automatically creates a sub-continental market if you do this.

When people live close together, then there is an intrinsic social control that does not require any organized enforcement. It would just be a type of: What are you up to again? The surveillance is simply much greater. That is beautiful in the sense that it prevents a lot of damaging social behavior, and it is possible to cut down the police force. I would assume that the police force could be reduced to a tenth of its current size.

The problem would then be the reverse: if I present myself as *ibu*, as a person, how much of this social control can I stand? That might also be a problem. The question is one of the proportions in the mixture. When there is no social control, then you have ghetto conditions; chaos, and anarchy – in the worst sense – and you need a police officer on every floor. That is not at all good. But there must likewise be some leeway so that it is possible to defend yourself against this internal control. One area for leeway is the size. If there are 500 people, then a fundamental anonymity is assured. Then it is possible to do things, *bolos* can have several entrances and exits, so that no one sees you. For smaller *bolos*, this control would probably turn into a nightmare; the larger would be better.

The *bolos* have a global *bolo* contract. I can move out at any time after giving notice, and



every other *bolo* has 10 percent free capacity for people who simply want to come as a guest, but perhaps will want to stay. I can move out of everywhere and into everywhere. That would stop people from being all too strict with the social control, because then they would have to fear that I will leave.

When you begin to speak of *bolos*, the danger is that you see them as isolationist constructions, a bit like the large communes of the 1970s. But I would like to distance myself from that dramatically. For me, *bolos* are effectively civil member organizations, you could say. You enter with a contract, and can leave the same way. Perhaps you bring your wealth in with you, but you also take it out with you when you leave. They are not communes. Also, inside, there are perhaps families or collective groups and single persons; they have their own private spheres. There might also be *bolos* where people want to sleep in huge sleeping quarters, you can't really do anything to stop them – it's also okay. But there could also be monastic arrangements.

What you need, naturally, is a planetary *bolo* contract, and for me, what belongs in that would be that 10 percent of the living space and the food in every *bolo* is reserved for guests to counteract this isolationist tendency. Every *bolo* has to open itself up to a certain extent.

bolo'bolo

p.m.

Oryginalny pomysł stworzenia tego dziwaczno-ego, sekretne-ego języka powstał, ponieważ europejska terminologia lewicowa straciła już swoją moc. Obecnie, gdy ludzie rozmawiają o komunizmie, to wszyscy mają na myśli Gula i nikt już więcej nie chce o tym słuchać. Lub, gdy ludzie rozmawiają o socjalizmie, wtedy rozmawiają o polityce Schrödera, czyli cięciach emerytalnych, a tego też nikt nie lubi. Inne standardowe wyrażenia lewicowe jak „solidarność”, „społeczność” są już także skażone i zupełnie bezużyteczne. Ale idee, które za nimi stoją, są de facto bardzo dobre. A ja nie chcę cierpieć z powodu terminologii, za którą nie ponoszę winy. W zamian wytworzę swoją własną. Myślę, że dłużej byłoby tłumaczyć, że komunizm, o jakim ja mówię nie ma nic wspólnego z tym, co ja widziałem. Łatwiej jest po prostu powiedzieć, że wolę *bolo'bolo* i wtedy każdy zaczyna myśleć od nowa, przemyśliwać stare jeszcze raz.

Urodziłem się w Szwajcarii i mieszkam w Zurichu. Moim głównym zajęciem jest nauczanie w szkole średniej, ale w wolnym czasie zawsze byłem politycznie aktywny. Jestem starym aktywistą z lat sześćdziesiątych. Brałem udział w demonstracjach przeciw wojnie w Wietnamie oraz wszelkich innych protestach. Później okupowałem domy i brałem udział w ruchu antynuklearnym. Byłem po trosze zaangażowany we wszystko, co się działo. I kiedyś, w pewnym momencie, cały ruch zamarł. Nadal w Zurichu ruch okupowania domów był jakoś tam aktywny, wiem, że także w Genewie, ale powoli uczestnicy tego ruchu byli pokonywani przez policję. W końcu nie zostało nic. Pojawiła się dość depresyjna atmosfera, co się często zdarza po takich cyklach aktywności. Wtedy powiedziałem: „Będę zapisywał wszystko, co uważamy za

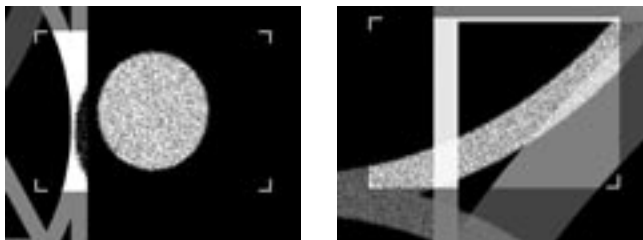
Transkrypcja zapisu wideo O. Resslera, nagranych w Zurichu, Szwajcaria | 24 min., 2004

ważne”. Stworzyłem listę życzeń, jak na Gwiazdkę, długą listę rzeczy, które nadal można uważać za istotne i cenne.

Następnie przyjrzałem się tej liście i zauważyłem, że wygląda ona dość nudno. Przykładowo, takie rzeczy jak „chcemy żyć razem w poczuciu solidarności”, „nie chcemy żadnego wzrostu ekonomicznego” czy „chcemy szanować środowisko naturalne”. Wszystkie te nudne socjoekologiczne banały, które można znaleźć w programach jakiejkolwiek partii. Chciałem to trochę odkurzyć i pomyślałem sobie, dobra, wymyślę sobie utopię. Ale to nie jest wcale utopia. Znam te wszystkie utopie. Jest pewien urok w tym, jak są przedstawiane. Ale byłem także bardzo zafascynowany zanurzeniem się w inne światy z ich własnymi terminologiami. Myślałem: „Mogę te rzeczy sprzedać ludziom o wiele lepiej. Te wszystkie życzenia, jeżeli tylko zamaskuję je utopiami”.

W tym celu wymyśliłem ten język, *bolo'bolo*. Oznacza to nic innego jak komunizm. Jest to zwykłe tłumaczenie, oparte o systemy dźwięków polinezyjskich. Byłem raz na Samoa i bardzo mi się tam podobało. Występują tam resztki względnie dziewiczych społeczności i na tej bazie powstała moja książka.

Chcę zwrócić uwagę, że w książce nie ma nawet jednej nowej idei. Wszystko w niej zostało przeze mnie odnalezione. Do *bolo* można podejść z różnych stron. Na poziomie podstawowym, jak ludzie mogą żyć razem, całkiem sensownie, bez dewastacji planety, szargania nerwów czy szkodeniu swojemu potomstwu. Jedną z metod jest komunikacja. Jeżeli ludzie nie mogą rozmawiać racjonalnie ze sobą, wtedy zależni są od władz wyższych. W celu wprowadzenia elementów komunikacji muszą mieć kogoś nad sobą. Rozumiemy, przykładowo,



teorię komunikacji, która mówi, że komunikacja może funkcjonować nieformalnie w grupie do około 150 osób, co oznacza, że w takich warunkach zdefiniowana struktura nie jest konieczna. Ponieważ komunikacja w takich warunkach jest taka łatwa, mamy więcej argumentów, niż to konieczne. Dlatego zasugerowałem podstawową jednostkę, zgromadzenie, którego liczba uczestników musi być znacząco wyższa niż 150. Uważam, że 500 nie byłoby źle, no może 400, 600, 700 czy 800. Następny próg musi istnieć przy liczbie około 1000, powyżej której niezbędni są delegaci dla zapewnienia lepszej organizacji systemu.

Taka administracja wymagałaby komitetu oraz odpowiedniego poziomu profesjonalizmu. Dochodzimy tutaj do realiów, niezbędnej struktury biurokracji. Nie lubię tego. Wysiłki szybko rosną, ponieważ biurokrację trzeba kontrolować tak, aby sprawnie działała na wyznaczonym obszarze. A te organy kontrolne są dość podatne na korupcję i je także trzeba monitorować. System się komplikuje. Według mnie idealnym rozwiązaniem dla sensownej organizacji społecznej to wielkość, jej powiedzmy, między 150 osobami a grupą 1000 osobową, która jest już na granicy sensownej wielkości. Musi być coś pomiędzy.

Inne podejście może być oparte bardziej o ekologię. Problemy ekologiczne planety koncentrują się na Północy, gdzie musimy stosować ogrzewanie i gdzie zbudowaliśmy miejski styl życia, wymagający np. transportu samochodowego. Przyjmijmy, że chcielibyśmy to zmienić, chcielibyśmy obniżyć zużycie energii do poziomu globalnie akceptowanego, czyli około jednej piątej obecnego zużycia. Nie mówię o Południu, oni już obecnie używają

100 razy mniej energii niż my na Północy. W tym sensie oni nie mają problemu, być może nawet mają problem przeciwny. Musieliby zwiększyć zużycie energii, aby dojść do poziomu 20% obecnego światowego zużycia.

Ale gdybyśmy chcieli używać mniej energii, nie jest wtedy możliwe utrzymanie samochodów i jednorodzinnych domów. Ludzie musieliby mieszkać w domach wielorodzinnych. Należy zastanowić się nad rozmiarem domu tak, aby można go najłatwiej ogrzać oraz by był jak najtańszy w ogrzewaniu. Domy staną się coraz bardziej kompaktowe, ponieważ wtedy relacja powierzchni zewnętrznej do pojemności domu jest najbardziej wydajna. Tak jest na Północy. Na przykład w USA, ludzie z małych domków na przedmieściach musieliby przeprowadzić się do „pałaców dla ludzi”, czy „eko-pałaców”, które łatwiej ogrzewać. Zawsze powtarzam, że można stworzyć typologię, która będzie zbyt konkretna, ale wy oczywiście musicie ironizować. Wszyscy musimy mieszkać w domach ośmiopiętrowych, długich na 100 metrów i szerokich na 20 m! Ale takie betonowe monstrum jest w rzeczywistości ekologiczną koniecznością.

Zawsze w tym miejscu zaczynam z tym miejskim, zachodnim *bolo*. Nigdy innym ludziom nie mówię jak mają się zorganizować. Po prostu podaję Szwajcarię jako przykład, ale przykład ten można rozciągnąć na całą Europę Zachodnią. Jak zorganizować rolnictwo w połączeniu z tymi miejskimi strukturami? Moja sugestia, zresztą nie tylko moja, ale także wielu osób, które studiowały ekologię i agronomię, byłaby następująca: w Europie Zachodniej, dla zapewnienia dostaw żyw-

ności dla takiego *bolo*, potrzebowalibyśmy około 90 hektarów ziemi. Biorąc pod uwagę średniej wielkości miasto, jak np. Zurich, te 90 hektarów można znaleźć w promieniu 30 km dookoła miasta. Taki teren jest dostępny przy założeniu, że nie wybetonujemy tych obszarów w jakiejś najbliższej przyszłości. Można by zupełnie schematycznie rzecz ujmując, przypisać każdemu *bolo* farmę 90 hektarową. Jest to hojna kalkulacja, skoro w Szwajcarii farmy mają średnią wielkość około 15 hektarów, a w Austrii są być może trochę większe. Mimo, że wydzielamy względnie duże obszary, nie oznacza to, że musimy je całe uprawiać. Byłyby to wewnętrznie różnorodne struktury, gdzie można by produkować wszystko od – ziemniaków po mleko. Prowadziłoby to do raczej dobrej wydajności ekologicznej, skoro mała ciężarówka czy wagon w pociągu musiałyby przemieszczać się między miastem a obszarem uprawnym powiedzmy raz na tydzień. W drodze powrotnej można by transportować kompost.

Można wypracować system, że osoby mieszkające w *bolo* pracowałyby także w oddziałach rolniczych. Byłoby to dużo bardziej wydajne niż dzisiejsze systemy dostaw do supermarketów, w których mamy do czynienia z całą armią pośredników, transportem, centrami dystrybucji, także wewnątrz supermarketów i na koniec to ja i tak muszę udać się do tego supermarketu. Każde *bolo* byłoby supermarketem, ze zróżnicowanym obszarem, wystarczająco dużym, aby wydajnie prowadzić uprawy. Nie można kontynuować rolnictwa na sposób dzisiejszy, ponieważ działa ono w dużej mierze w oparciu o wielki nakład ropy, chemikaliów i innych rzeczy. Niezbędne jest mieszane rolnictwo biologiczne, gdzie mieszają się różne rośliny w tym samym obszarze, tak, aby nawoili się nawzajem. Nie, jak te gigantyczne i monokulturowe pola, czegoś takiego już by nie

było. Ale takie mieszane rolnictwo wymaga dużo więcej pracy, może nawet trzy razy więcej, niż obecne, co też ma swoje bardzo dobre strony. Ale to nie tak dużo, skoro w Szwajcarii, rolnictwo to około 3% zatrudnienia, tak, więc w nowym systemie byłoby to jakieś 10%. W międzyczasie wszystkie banki przestałyby funkcjonować i byłoby dużo rąk do pracy.

To co opisałem, to pewien system, ale ja zrobiłbym go jeszcze bardziej różnorodnym. Być może byłoby przyjemniej, gdyby różne *bolo* w różnych sekcjach uprawnych wymieniały się tak, aby nie konsumować ciągle tego samego. Niektóre rzeczy można wymieniać w skali światowej. Przykładowo przyprawy, które są bardzo lekkie i wydajne, czy oliwa z oliwek, orzeszki, daktyl czy sery, kielbasy, wino. Są to wszystkie produkty wysoce lokalne i nie istnieją ekologiczne restrykcje, co do ich transportu.

Najprostsza forma wymiany to prezent. Jest to także najbardziej niebezpieczna forma, przede wszystkim dla odbiorców. Taka wymiana jest możliwa, jeżeli ktoś jest względnie niezależny. *Bolo* posiada podstawową niezależność. W Szwajcarii mamy takie powiedzenie: „Wystarczająco niezależny, aby być hojny.” W myśl teorii Marksa nie ma potrzeby, aby szczegółowo badać fakt, czy daliśmy za dużo w sensie wartości. Istnieje szeroka gama prezentów. Przyjmując, że *bolo* istnieją wszędzie, rozdawanie podkreśla pewien rodzaj honoru tych *bolo*, co oznacza, że one same także otrzymują coś w zamian. Byłaby to ważna forma wymiany, która nie jest szczególnie przypisana jakimkolwiek produktowi. Można rozdawać wszystko, czas, wiersze czy cokolwiek.

Prawdopodobnie, najważniejszą formą w tym systemie jest to, co ja nazywam permanentną umową o wymianie. Nazywam to *feno*. Oznacza to, że obowiązują kontrakty co do wymiany między sąsiadującymi *bolo*. Gdyby to skonkretyzować na warunki szwajcarskie to

mielibyśmy: wy naprawiacie nasze okna, ponieważ macie zakład szklarski. Zatem nie każde *bolo* musi taki zakład posiadać.

Na jeszcze wyższym poziomie widziałbym trzecią formę wymiany, którą nazywam sąsiedzką czy miejską hurtownią. Można to nazwać socjalizmem lub komunizmem. *Bolo* jednego miasta – w całości – potrzebują dóbr, których same nie są w stanie wyprodukować lub, których potrzebują tylko okazynie. Posiadają na przykład centralną hurtownię maszyn i gdy potrzebują konkretnej maszyny, biorą ją stamtąd. Byłyby to więc usługi komunalne, tak jak to ma miejsce obecnie w przypadku wody, elektryczności oraz pewnych produktów, takich jak sól czy cukier, które są pożądane w wielkich ilościach i które muszą być jakoś centralnie dostarczane. Można by je dystrybuować za darmo, skoro i tak każdy potrzebuje tych produktów tyle samo. To można wprowadzić nawet dzisiaj.

Po pierwsze, socjalizmem czy nawet komunizmem nazwałbym sytuację, gdy każdy bierze, co potrzebuje, a produkuje co może. Oczywiście byłby wariant z wymianą pieniędzy, to też miałyby miejsce, ponieważ uważam, że pieniądze są ważne w przypadku dóbr, które nie są zbyt często w obrocie, które są specjalnie wykonywane na indywidualne zamówienia. Najbardziej efektywnie system taki działałby na poziomie sąsiedztwa, dystryktów, wsi czy miast tak, aby było miejsce na wydajne rynki i bazy, gdzie ludzie mogliby przynieść takie rzeczy jak biżuteria, ubrania, płyty CD, dzieła sztuki, specjalne substancje, leki, kosmetyki czy inne interesujące rzeczy. Mogliby być członkami *bolo* lub podróżować jako sprzedawcy i w tym systemie jest miejsce na pieniądze. Rodzaj waluty naprawdę nie ma znaczenia, może to być waluta lokalna czy globalny dolar, czy też karty kredytowe. To jest naprawdę bez znaczenia. Pieniądze jako obiekt nie są groźne. Uważam, że pieniądze są groźne tylko wtedy,

gdy mają możliwość rozwinąć swoją własną dynamikę w jakimś sektorze, jak np. dostawy żywności.

Jeżeli już osiągnęliśmy takie warunki ekologiczne jak na przykładzie 20% konsumpcji energii, nadal byłoby parę samochodów w okolicy. W *bolo* mogłoby być powiedzmy 20 samochodów, które ludzie mogliby wynajmować. Byłaby to wystarczająca liczba biorąc pod uwagę, że korzystać z samochodu każdy musi tylko raz na jakiś czas. Niemniej, korzystanie z tych samochodów byłoby praktycznie bezprzedmiotowe, skoro praktycznie nie będzie powodów do jeżdżenia gdziekolwiek. Oznacza to, że liczba samochodów zmalałaby 10-cio krotnie, przemysł samochodowy byłby prawie na skraju bankructwa razem z bankami, które tą gałąź przemysłu finansują. Równocześnie upada i już nie istnieje branża wydobycia ropy naftowej. Wtedy przemysł produkujący sprzęt AGD też się proporcjonalnie kurczy, ponieważ można prać swoje rzeczy w jednej pralni w całym *bolo*, co jest osiem razy bardziej wydajne niż pranie w zwyczajnej pralce. Cały sprzęt elektroniczny służący do rozrywki, jest dostępny, ale w dużo mniejszych ilościach. Tak naprawdę przemysł nowoczesnych technologii zostanie zredukowany tylko w kontekście konsumpcji. Wszystkiego trzeba nam w proporcjach o 10 razy mniejszych.

Pozostaje nam jeszcze tylko jedna kwestia, dotycząca tego, gdzie i jak należy produkować całą resztę rzeczy w sposób najbardziej wydajny. Odpowiedź w tej kwestii jest zupełnie jasna – wewnątrzkontynentalnie. Przykładowo ciężarówki byłyby wytwarzane w jednym miejscu, powiedzmy na południe od Warszawy, dla wszystkich *bolo* czy miast pomiędzy Uralem i Atlantyką. W fabryce produkowałoby się tylko moduły. Produkowano by moduły duże, średnie i małe oraz silniki, a w *bolo* czy miastach ludzie składaliby moduły według własne-

go zapotrzebowania. Taka sytuacja ma obecnie miejsce w krajach Trzeciego Świata. Wszystkie autobusy publiczne są tam składane. Buduje się tam ramy i podwozia, a silniki i skrzynie biegów są dostarczane, co jest technologią bardzo efektywną. Jakby to miało działać? Wykorzystałbym w tym przypadku pieniądze, trzeba by za moduły płacić.

Oczywiście można zapytać: Jak można nabyć pieniądze? Jest oczywiście tylko jedna opcja, albo się je kupuje albo ma się na nie jakąś kwotę. Potrzebujemy pewnej liczby ciężarówek i wtedy pracownicy, którzy wytwarzają ciężarówki, zostają pośrednio opłacani pieniędzmi, chociaż tak naprawdę zbyt wiele ich nie potrzeba. Jeżeli to konieczne, to można nabyć pieniądze, sprzedając część produktu, część siły roboczej czy część produktów rolnych. Automatycznie powstaje wtedy rynek wewnątrzkontynentalny.

Gdy ludzie mieszkają blisko siebie, występuje wtedy wewnętrzna kontrola społeczna, która nie wymaga żadnego zorganizowanego wsparcia. I znowu ktoś zapyta: Co ty znowu chcesz wymyślić? Nadzór jest po prostu dużo większy. Jest to piękne, bo przeciwdziała destrukcyjnym zachowaniom społecznym i pozwala ponadto ograniczyć siły policyjne. Wydaje mi się, że w porównaniu z dniem dzisiejszym wystarczyłoby 10% stanu policji.

W takiej sytuacji problem byłby odwrotny. Jeżeli, przedstawię się jako *ibu*, jako człowiek, ile takiej społecznej kontroli mogą wytrzymać? To może być problem. Kwestia dotyczy odpowiednich proporcji w tej mieszance. W przypadku braku kontroli społecznej powstają warunki getta, chaos i anarchia w najgorszym wydaniu, a na każdym poziomie potrzebny jest policjant. To nie jest dobra sytuacja. Ale z drugiej strony musi być jakaś możliwość obrony własnej przed taką wewnętrzną kontrolą. Jednym z takich obszarów obrony to wielkość. W przypad-

ku 500 osób podstawowy stopień anonimowości jest zachowany. Wtedy można robić różne rzeczy, *bolo* może mieć kilka wejść i wyjść tak, aby nikt nas nie spostrzegł. W mniejszych *bolo*, taka wewnętrzna kontrola prawdopodobnie zamieniłaby się w koszmar. Większe *bolo* byłyby zdecydowanie dużo bardziej sensowne.

Bolo mają globalne *bolokontrakty*. Mogę się wyprowadzić kiedykolwiek po złożeniu wypowiedzenia, a każde *bolo* ma 10% wolnego potencjału dla osób, które chcą zamieszkać jako goście, ale może zostać na dłużej. Mogę się swobodnie przeprowadzać. Ludzie przestali być zbyt restrykcyjni w kontekście kontroli społecznej, ponieważ musieliby się liczyć z tym, co ja zostawię.

Mówiąc o *bolo*, niebezpieczeństwo jest takie, że ludzie postrzegają je jako struktury izolacjonistyczne, trochę jak wielkie komuny z lat siedemdziesiątych. Ja chciałbym się jak najbardziej oddzielić od tej wizji. Dla mnie *bolo* to efektywne organizacje obywatelskie. Wchodzi się do nich na zasadzie kontraktu i tak samo można je opuścić. Możesz wnieść swoje bogactwo, ale w przypadku rezygnacji te same dobra wynosisz ze sobą. To nie są komuny. Wewnątrz są rodziny lub grupy kolektywne a także osoby indywidualne. Wszyscy mają swoje sfery prywatności. Mogą istnieć *bolo*, w których ludzie będą chcieli spać w wielkich sypialniach, nie można ich od tego powstrzymać, tak też jest w porządku. Ale mogą być także organizacje bardziej zakonne w swoim charakterze.

Czego nam oczywiście potrzeba to planetarny kontrakt na *bolo*, i dla mnie, byłoby to te 10% przestrzeni mieszkalnej, zapasów żywności, które każde *bolo* ma zarezerwowane dla gości, co zapobiegnie jakimkolwiek tendencjom izolacjonistycznym. Każde *bolo* musi być przynajmniej w jakimś stopniu otwarte.

Transcription of a video by O. Ressler, recorded on Cape Cod, U.S.A. | 24 min., 2003

Utopian Feminist Visions

Marge Piercy

My name is Marge Piercy. I am a poet. By now I have seventeen books of poetry published and seventeen novels, I am one of the most widely anthologized and quoted poets in America. I have also written a memoir, *Sleeping with Cats*, and sixteen novels. Among my best-known novels are *Gone to Soldiers* about World War II, *Braided Lives* about growing up in Detroit, *Sex Wars*, about the politically turbulent era after the American Civil War, *Woman on the Edge of Time* and *He, She and It*, which are among my speculative novels – the ones I guess we are talking about today.

Isaac Asimov says, that all science fiction or speculative fiction is answering or dealing with the questions of “what if”, “if only” and “if this continues.” Basically, most of *Woman on the Edge of Time* is an “if only” book. The genre of the utopian novel, which *Woman on the Edge of Time* mostly is, is an old genre, which goes back to Plato’s *Republic*. Most of the utopian novels were written by men and they are frequently very rational societies, in which everything is tremendously planned out, plotted out, often very hierarchical, usually with the social group from which the author comes being on top of the pyramid, and everybody else neatly arranged below it. For the past, perhaps hundred, or hundred and ten years, women have been writing utopian novels. Except for, perhaps, Charlotte Perkins Gilman’s *Herland*, which was a bit hierarchical, but not like the ones we have been talking about, and has no sex in it, most utopian novels that women have written are very different. They tend to much looser, more anarchical societies. They tend to be very concerned that the daily work of society should be as prestigious as the jobs that are now

loaded with rewards. In other words, that helping to raise children, helping to heal the sick, helping to give birth, helping to die peacefully and gently, helping to socialize people, helping to negotiate between people, should be as prestigious as, in our society, taking money away from people is, or manipulating the stock market, or all the other things that our society seems to reward so highly: taking over companies and driving them out of business, that sort of thing.

Basically, women’s utopias are very concerned with overcoming loneliness, because what is utopia? Utopia is what you don’t have. It is the fantasies about what you lack and you feel you lack in society. So if you create a utopia in which everyone is concerned with raising of children, everyone shares the burden of doing the necessary and almost invisible work of the society, then you know that it was probably created by somebody who lives in a society in which women are penned up alone in little houses or flats with their children, going quietly crazy, feeling the whole burden on them. Whatever they are doing, it is wrong. Whatever they do, in fifteen years, some counselor will say to them, “It is your fault”.

In most feminist utopias, such as *Woman on the Edge of Time*, basically sex is never coerced. It is usually not a society in which people live in the couples we live in now. Serial monogamy does not exist, I think, in any of the utopias created by women. People often live together in larger kinship or social groups, in which they can deal with the loneliness and the lack of communication, of community, that so many women experience. In some, sex is romanticized; in others it is much more



promiscuous, much easier, but it almost always crosses the boundaries of what our society considers appropriate heterosexual activity. Feminist utopias are also concerned with safety. In one of Joanna Russ’s novels, *The Female Man*, she says, that in her future society, a naked woman could walk around the equator, carrying a very large emerald and no one would ever bother her or show much interest.

Usually, there is pretty much classlessness. Usually, the problems of having enough have been dealt with. Nobody seems to be terribly interested in being filthy rich, but there is also no poverty. Things are pretty well spread around. That is characteristic of all utopias that women have created.

In the seventies, there was a great bursting forth of feminist utopias. In recent years, with women so much under attack and fighting to maintain the gains that we have fought for, there has been less energy for creating utopias. Now when I came to *He, She and It*, that is not an “if only” novel, it is not a utopian novel, it is more “if this continues.” It is a novel in which many of the things happening now have reached fruition: in which the ozone layer has gone, so you can’t go outside unprotected, in which much of the rice baskets and bread baskets of the world have been either inundated by the rising oceans or turned to deserts, in which there have been terrible disasters, in which the great international corporations are the primary form of control and government. The election of officials is a kind of sport and gambling. All real decisions are made by the multinational corporations. There are really no nation states left. There are large corporations, in which the higher executives and middle management and techies live in domes and

protected environments, and most of the population lives in what they call “the Glop”, a megalopolis, which in the United States stretches from Boston to what is now Atlanta. It is densely populated, extremely polluted, basically lives on recycled garbage. There are some free towns in areas at the border of the corporations, and part of *He, She and It* takes place in such a free town called Tikva.

Tikva is an anarchistic town, a green space in the middle of a manmade desert. Like most places that women imagine, it is very loose: Everything is argued out; everything is discussed; everything is open in how decisions are made. There are many plants. My protagonist Shira comes from a matriarchal family. She was raised by her grandmother. She believes her mother to be a sort of fussy middle-age bureaucrat and, in the course of the novel, she discovers that her mother was actually a data-pirate and now is a woman dedicated to stealing information from the large multinational corporations and liberating it into the Glop; taking information and making it free and making it available, which is a very dangerous proposition, for which she could be killed at any moment.

In *Woman on the Edge of Time*, my time traveler is not a white man. It is a Chicana woman who has had a hard life, but she is what they call a catcher: a woman with an unusually open and receptive mind. And she is the person who visits the future, often as an escape from an agonizing present. When Connie first goes into the future she is extremely disappointed. Her image of the future is extremely mechanized, and when she arrives in a place in the future, which actually is a town in Massachusetts, it is a village. At first glance, it really looks to her very primitive. They are all peasants, goats and chickens running around and so forth. As she gets to know the place more, the more tedious work is all mechanized.



The manufacturing is mechanized, but the agriculture is not. The agriculture and the care-taking is all completely unmechanized. I am not a writer who is afraid of machinery per se, afraid of technology at all. I figure I wouldn't be alive without technology.

Woman on the Edge of Time was an attempt to make concrete many of the ideas I liked best in the social movements of the time it emerged: the women's movement, the new left, Native American movement, etc.; and, to make vivid and real those ideas, to make them flesh. *Woman on the Edge of Time* has a structure where all the people in the frame of the novel, in the present, have counterparts in the future. The counterparts are quite different from them, because I tried to imagine what people who did not grow up in a sexist, racist, competitive imperialist society would be like. How would these personalities be different? So that is the sort of game plan behind the mirroring of the characters in the present and the future of the novel.

Basically people in *Woman on the Edge of Time* choose their métier. There is a lot of necessary work that everyone shares. Just about everyone shares in child raising, as one of these three co-mothers, but it is not mandatory. The scut work is mandatory. Everybody has to do some of the physical labor, everybody has to do the things that hold the society together, everyone takes part in government by lot. Basically, I have always thought that choosing by lot was not a bad way to run things, but I have never been able to persuade other people of that. When I sat on a couple of boards that gave art grants, I said, "The fairest way to do it, to eliminate our own prejudices, is, read everything, drop out the bottom half, and then do it by lot." That way the same people would not always get the grants because it feels safe. Government is for sale generally. If you have

enough money, you can buy yourself a governorship or senatorship or whatever. You just simply overload the media.

There in Mattapoisett, the government is chosen by lot and everybody serves for a year, when they are called upon. There are a lot of things that people choose to do and other things are chosen by lot. The different roles in the society are being passed around, some by people choosing them, some by everyone having to contribute to them, and other things by lot. Fairness is very important for me and I thought that was a fair way to run a place.

I was very struck a few years before I wrote *Woman on the Edge of Time* by a book about the Pawnee Indians, called *The Lost World*, written by an anthropologist, who interviewed all the remaining members after they had been uprooted. And, one of the things I learned from that book was that while they were what we would call primitive technologically, socially they were far more sophisticated than we are. They had ways of dealing with social problems that were far more sophisticated. For instance, let's say you feel lonely and neglected, as people so frequently do. Well, you would have a dream that it was time for you to do a certain ceremony, and you would say, it is time for me to do this ceremony, I have dreamt it, it must be so. Then for three days you should be the most important person in the entire village. Similarly the women who did the agriculture, when they came back from planting the fields, covered with mud, cold; it was spring; it was hard work; all the older men in the village would have to get up on top of the houses and sing for them, and greet them when they came back. Similarly, if somebody stole something from me, I would have to give him another present, because he would only steal, if he felt that he didn't have enough, and so you should be made to feel that you have enough. So they

were sophisticated in social ways. Their constant aim was to keep resocializing people to be good to each other, to maintain social cohesion and cooperation. That struck me as an extremely sophisticated society in that sense, and I was very impressed by that and thought a lot about that before I wrote *Woman on the Edge of Time*.

In both the novels, there is a great deal of emphasis on the education of children, on children being raised together, educated together by the community, by shared responsibility for the children. I think this is pretty common in women's utopian novels, even those like *He, She and It*, that isn't at all utopian but has a pleasant enough sub-society within it. Basically there is a lot of freedom given to children, freedom to learn, freedom to experience things. I see the difference between my own childhood, in which I was able to run loose a great deal, and now, where children are shepherded from one activity to another, usually by their mother, occasionally by their father. Children go from soccer practice to language skills, to the tutor, the singing group to god knows what, it goes on and on. I live in a village and here children still have far more freedom than they have in the suburbs, where it seems they have no freedom at all. I don't think it was bad for me to run wild as a child. Certainly I got into danger, but I also learned to get out of it. It is a very circumscribed and imagination-starved life that most children lead now. Their imaginations are programmed by the media, so that they have very little space in which to explore, except on the net, that is part of why they go on

the World Wide Web so much. That is the one place in which they seem to have any autonomy and ability to explore.

In both of these books, I have been concerned with the education and socialization of children. In *He, She and It*, it is mostly the community where I am concerned with it, not the very hierarchical education that occurs in the multinational corporations. In *Woman on the Edge of Time*, there is a lot more about the education process. The children spend very little time in formal learning or taking tests. They spend a lot of time with adults. In *Woman on the Edge of Time*, all children have three mothers who may be of any sex. Those three are equally responsible for them until the age of twelve or thirteen, when the child decides he or she is ready to become youth. And when they do, they undergo an initiation process, and their co-mothers are not allowed to even speak to them for three months. They have instead other elders who answer questions, give advice, but who don't have the authority over them or the kind of intimacy that their co-mothers had. It's a liberation process that attempts to short circuit the agony of adolescence as we experience in this society, in which all children quite hate their parents and, at some point, want to murder their parents out of frustration and fury.

The reason why people write speculative fiction, in part, is because if you cannot imagine anything else, all you can ask for is more of the same, more McDonalds, more and bigger suvs, more and bigger highways, more and bigger malls – that's all you can ask for because that is all you can imagine, more of the same, bigger. Part of the reason why people write speculative fiction is to suggest that there may be alternatives. The imagination is a very powerful liberating tool. If you cannot imagine something different, you cannot work towards it.

Transkrypcja zapisu wideo
O. Resslera, nagranych na Cape
Cod, USA | 24 min., 2003

Utopijne idee feministyczne

Marge Piercy

Nazywam się Marge Piercy i jestem poetką. Do dnia dzisiejszego opublikowałam 17 tomików poezji oraz 17 powieści. W Ameryce jestem jedną z najbardziej antologizowanych i cytowanych poetów. Napisałam także wspomnienie, *Sleeping with Cats*, oraz 16 innych powieści. Niektóre z moich najbardziej znanych powieści to *Gone to Soldiers* o drugiej wojnie światowej, *Braided Lives* o dorastaniu w Detroit, *Sex Wars*, o zawirowaniach sceny politycznej po Amerykańskiej Wojnie Domowej, *Woman on the Edge of Time* oraz *He, She and It*, które są moimi powieściami spekulatywnymi, o których jak rozumiem będziemy dzisiaj rozmawiać.

Isaac Asimov twierdzi, że science fiction oraz spekulatywna fikcja odnoszą się do kwestii „co jeśli”, „jeśli tylko” i „jeśli to będzie nadal trwać”. W zasadzie większość książki *Woman on the Edge of Time* jest typem „jeśli tylko”. Powieść utopijna, a taką w większości jest *Woman on the Edge of Time*, to stary rodzaj, sięgający wstecz aż do platońskiej Republiki. Większość powieści utopijnych zostało napisanych przez mężczyzn i często opisują bardzo racjonalne społeczności, w których wszystko jest doskonale zaplanowane, często bardzo hierarchiczne, zazwyczaj z grupą społeczną na szczycie piramidy, z której wywodzi się autor a wszyscy inni są świetnie zorganizowani na niższych poziomach tej piramidy. Przez ostatnie sto, może sto dziesięć lat kobiety także piszą powieści utopijne. Być może za wyjątkiem Charlotte Perkins Gilman i jej *Herland*, która jest trochę hierarchiczna, oczywiście nie w takim stopniu jak wspominałam wcześniej, powieści te nie zawierają elementu seksu. Kobiące powieści utopijne są bardzo różne. Opisują bardziej luźne, anarchistyczne

społeczności. Zwracają szczególną uwagę na to, aby praca codzienna w społeczności była bardzo poważana w stopniu, w jakim w obecnych czasach postrzegane są działania profesjonalne. Inaczej mówiąc, pomoc w wychowywaniu dzieci, leczeniu chorych, przy porodach, pomoc w odchodzeniu na wieczny spoczynek w sposób delikatny i spokojny, pomoc w socjalizacji ludzi, w negocjacjach, wszystkie te zajęcia powinny być tak samo prestiżowe jak, obecnie przykładowo, zabieranie ludziom pieniędzy, czy manipulowanie giełdami, czy też wszelkie inne rzeczy, które wydają się w naszym społeczeństwie być postrzegane jako prestiżowe, np. przejmowanie firm i doprowadzanie ich do bankructwa.

Zasadniczo utopie kobiece opisują próby przewalczenia samotności, bo tak naprawdę, co to jest utopia? Utopia to to, czego nie mamy. To fantazje o tym, czego nam brakuje oraz czujemy, że brakuje w społeczeństwie. Tak więc jeśli stworzyłoby się utopię, w której każdy zajmuje się wychowywaniem dzieci, każdy dzieli się obowiązkiem wykonywania rzeczy niezbędnych i prawie niewidocznych dla społeczności, wtedy wiadomo by było, że zostało to stworzone przez kogoś, kto żyje w społeczeństwie, w którym kobiety są przypisane do małych domków czy mieszkań, razem z ich dziećmi, po cichutku wariując, czując cały ciężar odpowiedzialności na sobie. Cokolwiek by nie robiły jest źle. Cokolwiek by nie zrobiły w przeciągu 15 lat, ktoś zawsze powie im: „To twoja wina”.

W większości utopii feministycznych, jak np. *Woman on the Edge of Time*, seks nigdy nie jest wymuszany. Zazwyczaj nie jest to społeczność oparta o parę ludzi, tak jak to funkcjonuje obecnie. Wydaje mi się, że w jakiegokolwiek

utopii stworzonej przez kobiety monogamia nie istnieje. Ludzie często mieszkają w ramach jakichś większych komun czy grup społecznych, w których dają sobie radę z samotnością, brakiem komunikacji, społecznością, wszystkim tym, co tyle kobiet doświadcza. W niektórych seks jest romantyzowany, w innych jest bardziej niezobowiązujący, łatwiejszy, ale prawie zawsze przekracza granice tego, co nasze społeczeństwo uznaje za prawidłową relację heteroseksualną. Utopie feministyczne odnoszą się także do bezpieczeństwa. W jednej z powieści Joanny Russ, *The Female Man*, autorka mówi, że w przyszłym społeczeństwie, naga kobieta mogłaby przejść wzdłuż całego równika, niosąc wielki szmaragd i nikt by jej nie zaczepił, nikt by nawet nie wykazał jakiegokolwiek zainteresowania.

Zazwyczaj społeczeństwo jest bezklasowe. Problemy z zaspokojeniem potrzeb, dyalematy czy ma się wystarczająco dużo, zostały już rozwiązane. Nikt nie wydaje się być zainteresowany tym, aby być obrzydliwie bogatym, ale nie ma też biedy. Wszystko jest całkiem dobrze podzielone na wszystkich. Jest to cecha charakterystyczna wszystkich utopii wykreowanych przez kobiety.

W latach siedemdziesiątych nastąpił wielki wysyp utopijnych teorii feministycznych. W ostatnich latach, kiedy kobiety są obiektem zmasowanych ataków i muszą walczyć o utrzymanie zdobytych pozycji, powstaje dużo mniej utopii. Weźmy teraz *He, She and It*, powieść, która nie jest typem „jeśli tylko”, ani powieścią utopijną, lecz jest zbliżona do typu „jeśli to będzie trwało”. Jest to powieść w której wiele z rzeczy, jakie miejsce mają obecnie osiągnęły punkt kulminacyjny: warstwa ozonowa zniknęła, tak więc nie można wyjść na dwór bez ochrony, czasy w których większość „spichlerzy” świata zostało albo zatopionych przez podnoszący się poziom wód oceanów

albo przemieniły się w pustynię, świat w którym wystąpiły wielkie klęski, w którym wielkie międzynarodowe korporacje są podstawową formą kontroli i rządów. Wybór przedstawicieli to rodzaj sportu, hazardu. Wszystkie poważne decyzje podejmowane są na szczeblach międzynarodowych korporacji. Nie ma już państw narodowych. Istnieją wielkie korporacje, w których wyżsi urzędnicy i menedżerowie średniego szczebla czy technicy mieszkają w dominiach i chronionych zonach, a reszta społeczeństwa mieszka w, jak to nazywają, „Grajdoles” a megalopolis, jak np. w USA, rozciąga się od Bostonu do obecnej Atlanty. To megalopolis jest bardzo gęsto zaludnione, strasznie zanieczyszczone, praktycznie funkcjonuje dzięki recyklingowi śmieci. Na granicach korporacji istnieją wolne miasta i częściowo akcja *He, She and It*, ma miejsce w takim wolnym mieście zwanym Tikva.

Tikva jest miastem anarchistycznym, zieloną przestrzenią wśród pustyni stworzonej przez człowieka. Jak większość miejsc wyobrażanych przez kobiety, jest bardzo luźne. Wszystkie decyzje są dyskutowane i wszystko jest otwarte. Jest tu wiele roślin. Moja bohaterka Shira pochodzi z rodziny matriarchalnej. Została wychowana przez babcię. Swoją matkę uważa za dość kapryśną biurokratkę w średnim wieku. Wraz z rozwojem akcji w powieści Shira odkrywa, że jej matka jest piratem danych i obecnie zajmuje się kradzieżą danych z wielkich korporacji i przekazywaniem ich do Grajdołu. Zajmuje się wykradaniem informacji, uwalnianiem ich i szerokim udostępnianiem dla wszystkich, co jest bardzo niebezpiecznym zajęciem robi coś, za co może w każdej chwili zginąć.

W powieści *Woman on the Edge of Time*, mój podróżnik w czasie nie jest białym mężczyzną. Jest nim Amerykanka meksykańskiego pochodzenia, która przeżyła ciężkie

chwile w swoim życiu, ale jest, jak to się mówi, kobietą o niezwykle otwartym i chłonnym umyśle. I to ona jest osobą odwiedzającą przyszłość, często w ramach ucieczki od obumierającej teraźniejszości. Pierwsza wyprawa Connie w przyszłość bardzo ją rozczarowuje. Jej wizja przyszłości jest bardzo mechaniczna i kiedy do niej przybywa do miasteczka w Massachusetts, które jest w zasadzie wsią, to na pierwszy rzut oka wieś ta wydaje jej się bardzo prymitywna. Biegają po niej bażanty, kozy, kury. Shira poznając to miejsce lepiej zauważa, że najbardziej uciążliwe prace są zmechanizowane. Produkcja jest zmechanizowana, ale rolnictwo nie. Rolnictwo i opieka są kompletnie nie zmechanizowane. Nie jestem pisarką, która byłaby z definicji przeciw mechanizacji, czy osobą obawiającą się technologii. Wiem, że bez technologii nie mogłabym żyć.

Powieść *Woman on the Edge of Time* była próbą skonkretyzowania wielu idei, które podobały mi się najbardziej w ruchach społecznych, kiedy się wyłaniały. Ruch kobiet, nowy ruch lewicowy, ruch Rdzennych Amerykanów, etc. Chciałam wypuklić oraz urealnaczyć te wszystkie idee, aby nabrały treści. *Woman on the Edge of Time* ma strukturę, w której wszyscy obecni ludzie mają swoich odpowiedników w przyszłości. Ci odpowiednicy z przyszłości różnią się od ludzi z teraźniejszości, ponieważ spróbowałam sobie wyobrazić, jacy byliby ludzie, którzy nie wychowali się w seksistowskim, rasistowskim i konkurencyjnym społeczeństwie imperialistycznym. Na ile ich osobowości byłyby inne? Taki miałam plan i dlatego w powieści wprowadziłam lustrzane odbicia wszystkich charakterów w przyszłości.

W zasadzie ludzie w *Woman on the Edge of Time* sami wybierają swój zawód. Jest bardzo dużo niezbędnej pracy, którą każdy musi

dzielić. Praktycznie każdy jest zaangażowany w opiekę nad dziećmi, jako jedna z trzech współmatek, chociaż nie jest to obowiązkowe. Mało popularne prace są obowiązkowe. Każdy musi wykonywać jakąś część pracy fizycznej, każdy musi wykonywać jakieś prace, które utrzymują społeczność razem, każdy jest częścią rządu. Zasadniczo zawsze uważałam, że wybory losowe nie są złe w przypadku kierowania sprawami, ale jakoś nigdy nie udało mi się do tej idei przekonać innych ludzi. Będąc członkinią kilku komisji przyznających granty w dziedzinie sztuki mówiłam: „Najbardziej uczciwą drogą do przyznawania grantów byłoby wyeliminowanie swoich własnych uprzedzeń, przeczytanie wszystkiego, wywalenie dolnej połowy i następnie wybieranie po kolei”. W ten sposób uniknęlibyśmy tego, że zawsze ci sami ludzie dostają granty, bo tak jest bezpiecznie. Rząd jest generalnie na sprzedaż. Mając wystarczająco pieniędzy, można sobie kupić pozycję gubernatora czy senatora, czy kimkolwiek chce się być. Wystarczy być ciągle w mediach.

Tam, w Mattapoisett, rząd jest wybierany kolejno i każdy, gdy przyjdzie na niego kolej,



musi pracować w rządzie przez rok. Jest wiele rzeczy, które ludzie wybierają robić, a inne rzeczy rozstrzygane są losowo. Różne role społeczne są przekazywane w ramach społeczności; niektóre, ponieważ ludzie je wybierają, niektóre jako obowiązkowy wkład, a inne na zasadzie kolejności. Dla mnie osobiście sprawiedliwość jest bardzo ważna i moim zdaniem forma działania społeczności tak jak ją opisałam jest bardzo sprawiedliwa.

Kilka lat przed napisaniem *Woman on the Edge of Time* wielkie wrażenie wywarła na mnie książka pt. *The Lost World*, o Indianach Pawnee, napisana przez antropologa, który przeprowadził wywiady ze wszystkimi ocalałymi członkami szczepu, po tym jak zostali całkowicie wykorzeni. Jedną z rzeczy, jakie nauczyłam się z tej lektury to to, że pomimo faktu, iż byli, jakbyśmy to nazwali technologicznie prymitywni, to w aspekcie społecznym byli dużo bardziej wyrafinowani od nas. Mieli sposoby rozwiązywania problemów społecznych na dużo wyższym poziomie subtelności. Przykładowo, czujesz się samotny i zaniedbany, jak to przecież zdarza się ludziom. Mogłbyś wtedy pomarzyć o jakiejś ceremonii i powiedzieć, że nadszedł czas na taką ceremonię, wymarzyłem ją sobie i tak musi być. Następnie przez trzy dni stajesz się najważniejszą osobą we wsi. Podobnie, kobiety, które pracowały na polu, wracały z niego umorusane błotem, wyziębione. Była wiosna, a praca była ciężka. Wszyscy starsi mężczyźni musieli wchodzić na dachy swoich domów i śpiewać dla nich i witać je przy powrocie z pola. Podobnie, gdyby ktoś mi coś ukradł, musiałabym dać mu jakiś prezent, ponieważ osoba taka kradłaby tylko w przypadku, gdyby czuła, że ma za mało i dlatego należałoby ją dowartościować. Tak więc w kontekście społecznym byli bardzo wyrafinowani. Ich stałym celem była resocjalizacja ludzi tak,

aby byli dla siebie dobrzy, aby utrzymywać społeczną spójność i poczucie współpracy. Uderzył mnie w tym stopień wysublimowania społecznego i dużo o tym myślałam zanim napisałam *Woman on the Edge of Time*.

W obu powieściach duży nacisk położyłam na edukację dzieci, na ich wspólne wychowywanie, wychowanie przez społeczeństwo na zasadzie wspólnej odpowiedzialności za nie. Wydaje mi się, że jest to dość powszechny temat w kobiecych powieściach utopijnych, nawet takich jak *He, She and It*, która wcale nie jest utopijna, ale zawiera w tekście przyjemny obraz podspołeczności. Generalnie dzieci mają bardzo dużo wolności, wolności w uczeniu się, w doświadczaniu rzeczy. Widzę różnicę pomiędzy moim własnym dzieciństwem, gdzie mogłam biegać do woli, a obecną sytuacją, gdzie dzieci są przewożone, przeważnie przez matki – czasami tylko przez ojców – z jednych zajęć na drugie. Dzieci przemieszczają się z zajęć piłkarskich na zajęcia językowe, zajęcia muzyczne i Bóg sam wie, jakie jeszcze. Mieszkam na wsi i tutaj dzieci mają jeszcze wciąż dużo więcej wolności niż ma to miejsce na przedmieściach, gdzie wydaje się, że nie mają żadnej swobody. Nie sądzę, aby to było takie złe, że jako dzieciak latałam wszędzie jak dzika. Oczywiście wdawałam się w niebezpieczne sytuacje, ale też nauczyłam się jak z nich wychodzić. Jeżeli chodzi o wyobraźnię, to obecnie większość dzieciaków ma bardzo ograniczone i zubożałe życie w tym kontekście. Ich wyobraźnia jest programowana przez media i pozostaje im bardzo mało miejsca na własne eksploracje, oczywiście, za wyjątkiem, Internetu. Jest to powód, dla którego dzieci tak chętnie uciekają w świat stron www. Wydaje się, że jest to jedyne miejsce, gdzie dzieci obecnie mają jakąś autonomię i swobodę eksploracji.

W obu książkach zajęłam się kwestiami edukacji i socjalizacji dzieci. W *He, She and It*, zajmuję się głównie społecznością, mniej interesuje mnie bardzo zhierarchizowany system edukacji w międzynarodowych korporacjach. W *Woman on the Edge of Time*, jest dużo więcej o procesie edukacyjnym. Dzieci spędzają bardzo mało czasu na formalnym uczeniu się czy pisaniu testów. Spędzają bardzo dużo czasu z dorosłymi. W *Woman on the Edge of Time*, mają trzy matki, obojętne jakiej płci. Wszystkie trzy są równo odpowiedzialne za dzieci, aż te osiągną wiek dwunastu, trzynastu lat, kiedy to mogą decydować, czy chcą już stać się młodzieżą. Jeżeli się na to zdecydują, przechodzą przez proces inicjacyjny, a ich trzy matki nie mają prawa rozmawiać z nimi przez okres trzech miesięcy. Zamiast nich na wszelkie pytania dpowiadają inne starsze osoby, one też dają im rady, ale nie mają jakiegokolwiek władzy nad nimi ani nie osiągają stopnia intymności z dziećmi, jaki posiadają trzy matki. Jest to proces wyzwolenia, którego celem jest skrócenie agonii okresu młodzieńczego, jaki znamy z naszego

społeczeństwa, w którym dzieciaki często nie znoszą swoich rodziców i w pewnym okresie są nawet gotowe zamordować swoich starców, tak są sfrustrowane i pełne furii.

Częściowo powodem, dla którego ludzie piszą fikcję spekulatywną jest to, że nie można sobie wyobrazić niczego innego; wszystko, o co można poprosić to i tak jest to samo, czyli więcej McDonalda, więcej i większe samochody terenowe, więcej większych autostrad, więcej większych centrów handlowych; o to można prosić, ponieważ to jest to, co możemy sobie wyobrazić. Więcej tego samego, ale może większego. Częściowo powodem do pisania fikcji spekulatywnej jest także możliwość negocjowania ewentualnych alternatyw. Wyobraźnia jest bardzo silnym narzędziem wyzwolicielskim. Jeżeli nie można sobie czegoś wyobrazić, wtedy trudno o to zabiegać.



Transcription of a video by
O. Ressler, recorded in Bielefeld,
Germany | 29 min., 2005

Anarchist Consensual Democracy

Ralf Burnicki

We are here in front of the civilian sentry in west Bielefeld. According to my grandfather, who was in the communist resistance movement, the sentry and the square in front of it were used for communist gatherings during the Weimar era and also shortly before Hitler took over power. These communist gatherings then fell victim to violent acts from both the police and the fascists.

I encountered the phenomena of dominance quite early on. One of these encounters was during my apprenticeship as a locksmith. I was confronted with hierarchies within the firm, the behavior of the journeymen, but also the entire atmosphere that went along with such an apprenticeship. I wasn't really inspired to adapt to this system of dominance. So I had my first confrontation with dominance and power, read books and asked myself if a "just" society were possible. At some point I stumbled across anarchist writings. I founded Edition Blackbox together with Michael Halbrodt, a Bielefeld writer. It is a libertarian press publishing anarcho-poetry, libertarian and anarchist literature, and political texts.

In the more than 300 pages of *Anarchismus und Konsens* (2002), I answered the question of the anarchist principle of consensus based on "How?", "Why?" and "What can it achieve?" Anarchy and consensus is a very broad theme and as a whole does not touch upon the entire spectrum of anarchy. Those anarchists who feel more in line with the classics will only find themselves represented on the margins here. The "Freie ArbeiterInnen Union" (Free Worker's Union) works with a Soviet system that is presented as an alternative to the current representative system. The anarchists that

I refer to in *Anarchismus und Konsens* are more from the neo-anarchist realm. Among them are: Jan Stehn, Burkhard Keimburg, Charlie Blackfield, and Gunar Seitz. That is the question: How can we imagine an alternative anarchist society that is able to exist without a soviet system, a society that forms at the grassroots, at the grassroots of everyday life, in daily mutual cooperation? The upper social classes are entirely done away with. The issues are, "How we can arrive at decisions free of political authority?" and "How we can survive without an 'above'?"

The term anarchy comes from the Greek, from *an-archia*, which means "without dominance." Anarchy is about a society without a ruling authority, a society that is not hierarchically arranged in the sense of upper and lower classes. And this is precisely what makes people uneasy; many people can't imagine a life or a society without an "above," without a government. The use of the term anarchy has always been plagued by misunderstandings. These misunderstandings are often based on a lack of knowledge about the anarchist movement, which has had various phases. Included in these was also an attempt to combat governments directly with violence in the nineteenth century. A prejudice stemming from this time, that anarchists are prone to violence, definitely still exists. That does not at all apply to neo-anarchy. The neo-anarchy that has developed in Germany since 1968 is mainly non-violent. Also in anarcho-syndicalist contexts and in non-violent contexts, the motto is that the goal of revolution, namely, freedom and equality, should be reflected in the means for achieving revolution.

Accordingly, these means cannot rest on violence because violence is not a goal of an anarchist society.

Furthermore, anarchy is so difficult for people to understand because many people can't imagine life without control, the organs of the state, control from above. They haven't learned to develop self-administered, organizational structures; they haven't learned to realize dominance-free decision-making, beginning with their private affairs. Therefore, a certain blind spot exists in today's so-called democracy: people are taught about human rights, Paragraph 1 of the (German) constitution, "The dignity of man is inviolable," espouses concepts that approximate or correspond to democracy. Yet the everyday application of what is required of democratic systems, namely, the population's actual self-determination, self-administration, and self-organization, is neglected.

Consensus

If I want to describe the anarchist principle or model of consensus, perhaps it is helpful to first speak of this consensus model as a theory of independent decision-making or as a theory of direct democracy. The model refers to the intrinsic value of political decisions; that is, the way that a political decision is made is put at the center of focus. "Consensus" stems etymologically from the concept of "accordance," "agreement." Consensus, because it should be free of dominance and refers to an actual communication and decision-making process, is important in concrete decision-making. In a theory of direct democracy, concrete decision-making means, for example, that the agenda includes questions of how to produce something. For example: How can we build a center? How can we build a street? How

can we build a collective? What should we do? Looking at representative democracy – a democratic form characterized by representative systems – it becomes clear that massive numbers of people who are directly affected by these systems are ignored. This is easily demonstrated by the German Federal Republic's Hartz IV law and by all of the Hartz laws, which simply ignore all recipients of unemployment assistance and gradually push them into poverty. Persons affected by such decisions are neglected at all times and in every respect.

In contrast, the anarchist principle of consensus democracy foresees a very different principle that can be understood in two ways. First, in an anarchist consensual democracy, affected persons would have the right to be consulted on decisions. Second, all persons who are disadvantaged by a decision – I'll call them dissenters – would have a veto-right in this decision-making process. This right allows them to nullify the decision so that discussion can begin again. Through their right to veto, dissenters would have great significance within the decision-making process, and the possibility to avert disadvantages. Waste transport, for example, as it takes place in a representative democracy, would never occur. With today's waste transport and radioactive waste dumping, the affected population living at the site has no veto rights whatsoever. It has no right of any kind to nullify these decisions by the government, although it is very strongly affected on site by the effects of radioactive contamination and accidents. In an anarchist consensual democracy, such decisions would be impossible because they could be nullified at any time by those affected, and, in these cases, the affected population would simply use their right to veto.

Three basic elements provide a rough picture of how the principle of consensus



functions: there is a meeting of the affected persons, or of those who bear any consequences of a decision. It is possible to react to a decision by either rejecting it through a veto or accepting the decision. The latter means that this issue affects me now, but I can accept the consequences because the impact is not significant, or because I don't want to hold up the process and I see a rationale in it. Ideally, there is consensus, or unanimous agreement and adherence to a decision or a perspective on the decision. Unanimous agreement represents the ideal of consensual democracy. In practice, however, there are often compromises for which all sides are able to notch up half or three-quarter advantages. Consensus is, however, the intended goal in an anarchist consensual democracy. The aim is to eliminate overriding majority-based decisions.

The anarchist consensus model, like anarchy as a whole, represents a view of society that focuses especially on the micro-level of society. Concern is not with relations between the government and the governed, but solely with the governed that dispose of

the government. The idea is for people to come together at a grassroots level, independently and autonomously, and in cooperation with others, make decisions on the so-called micro-level of society. Anarchist theory actually has two fundamental critiques of the state: First, the state constantly produces governments, regardless of whether they can be voted out of office after a certain amount of time, and, second, this creates a hierarchically structured upper and an affected lower class. This is unjust and runs counter to any concept of egalitarianism and also to a demand aired in democratic theory – that ultimately, the main concern is the people's interests. From the moment that governments are created, these interests cannot be upheld.

Thus, we are concerned with a critique of the state that requires, as democracy does, that the main focus of politics is the interests of the people. Since this does not in fact occur, anarchists accordingly criticize the state. Moreover, this state that constantly produces governments also holds a monopoly on violence. This is manifest in that it permits itself to use violence against its enemies or against people who do not correspond to normative ideas, while prohibiting others from using violence. The population is ultimately exposed without possessing viable defense. Exercising violence is the sole privilege of the state, and this is unjust.

Anarchy aspires to a non-governmental and non-capitalist, grassroots organizational form of society and is concerned only with the base level of the population. Every population makes decisions based on needs and these decisions should be made solely by the people, by those affected. Thus, if it is necessary to make a decision, then it is made on the micro level, and this is organized by the affected persons themselves. The characteristics of

such a non-hierarchical democracy would be: A self-supporting, synthesized, anti-hierarchic organization of the people from the bottom up, coming from the personal interests of the federated individual groups, and a fractional and decentralized development of cooperation and collectives. The different types of cooperation can form at any time, but can also dissolve in accordance with the needs of those affected. A further characteristic is the procedural development of decisions. Decisions can be made only if they are made by individuals. These decisions correspond to the needs of individuals and not to the needs of rulers who control or want to control these individuals for some reason. A further characteristic – and this relates to the principle of consensus – is decentralized organization. A consensual democracy cannot function with a population of millions. Decentralized organization of anarchist society is necessary, the return of politics and decisions concerning regional and communal conditions back to the grassroots decision-making collectives. This assures that decisions are controlled at all times by the population and individuals, and it assures that decisions are accessible at all times. Decisions can be changed if the needs of the individuals change; they are revocable at all times.

It should be kept in mind that interregional decisions are also possible. Processes of consensual decision-making are not limited to regions or to interregional dimensions, although they are not applicable to a population of millions, as in Germany. In order to regulate public affairs, for example, the building of a street or the construction of a school (if there are schools and we are able to come to an agreement about them), or the regulation of electricity, it is necessary that communities and regions can communicate inter-regionally and consider the demand and

needs of the individuals and groups who live in the community. In order to regulate public interests, they can introduce intermediary committees to mediate between the various communities and regions. These intermediary committees attempt to develop recommendations for the resolution of a problem. From here, the recommendations are directed back to the grassroots groups and the collective.

In this, it is important that only those recommendations are implemented that are agreed upon by all participants and persons involved. It should therefore not occur that a dissenting group is simply ignored. Gunar Seitz described this beautifully in an article: If a person or a group see themselves as negatively affected because they suffer a material loss – for example, because a street should be built on the same lot as a house in which people live – then this type of decision is a dominating one, since it is made in favor of the needs of a majority over a minority. This is not allowed in an anarchist society. The intermediary committees would not have any kind of decision-making capacity; they are discussion committees or circles in which all affected persons can come together and participate in discussion. The objective in this is to arrive at a recommendation that is accepted by all sides and to give this recommendation back to the grassroots groups. This enables interregional cooperation to take place. In order to imagine that this is indeed also feasible and realizable, one need only notice that postal delivery functions at the national level, and also between nations, without the necessity for a world post office. People are thus very much able to organize inter-regionally with the help of committees. In an anarchist society, it is important that nobody is neglected, that nobody feels disadvantaged by decisions. This means, in the case of the street that leads

through the lot where a house is standing and where affected persons are living, that one offers to move the people to another house. This house would ideally be larger than the one before, so that they also have an advantage from the decision. If the people however want to continue to live in the house, they cannot be ignored.

Installing participation as a self-evident social principle in an anarchist society requires an unbelievably high degree of motivation by the affected and by people who are willing to take part in the processes of political participation and decision-making. I can imagine a level of motivation such as that among today's soccer fans. While soccer fans traverse Germany in order to shout out their club's interests, such trips could also occur in an anarchist society – not just on the weekend, but, in principle, at any time. They could go to those decision-making locations where one can take part in inter-regional discussions and decisions. The intrinsic value of the democratic decision would stand in the foreground. The classic theory of participation (from Habermas and many others) already in the 1970s emphasized that participation and partaking in democratic decisions has an intrinsic value. This is also the case in anarchy, perhaps even much, much stronger than any bourgeois theory has tried to formulate or think. What counts in anarchy is the primacy of participation, of political participation. Whoever does not share this primacy, or does not want to participate in democratic processes and decision-making, is naturally not forced to do so. But anarchy and anarchist society offer an immense opportunity to become involved and to create reality together with others, to organize and effectuate change on all levels.

In an anarchist society, there probably

would not be anything comparable in any way with today's legal institutions, courts, police and governmental organizations. They would not be necessary because, according to the idea of consensual democracy and the implementation of consensual processes, there would be no need for the affected persons to have to take their cases to court in order to represent their interests, but rather, concerns would already be a part of the process of consensual democracy. All affected persons would be allowed to defer decisions and negatively affected persons would have a veto right.

The simple idea of the principle of anarchist consensus and its effects can perhaps be made plausible through an example. The communities A, B, and C lie at a distance to a river and since they each want to benefit from the river, for example, to irrigate their fields, they would like to divert the river and bring it closer. However, just 200 kilometers south of the three communities A, B, and C is the community D, which would suffer if this river were diverted because then the river would dry up. This community lies directly along the river and has been able to profit from it until now. If the river dries up as a result of the diversion to the communities A, B, and C, then community D must have an immediate right to veto this decision and, as a negatively affected community, must be brought into any decisions. This right to veto would make it impossible for communities A, B, and C to divert the river. The only possibility that corresponds to the principle of anarchic consensus is to take the matter into one's own hands; not to create disadvantages for someone else; the communities A, B, and C would have to move to the river. Through this measure, community D would hopefully not suffer and such a process would be legitimate. Therefore, the principle of anarchist consensus

aims especially at avoiding inter-regional problems, at preventing material losses to others, and, whenever possible, making decisions that have consequences only for oneself and not negative consequences for others.

Critique

Naturally there are numerous critiques of the model of anarchist consensus and these are also addressed in detail in the book. Perhaps one of the strongest arguments is that, to establish the anarchist consensus model, to establish anarchist direct democracy along with the principle of consensus, a radical break in the sense of a system transformation would have to occur, which is not attainable with either today's political or economic elite. This transition to an anarchist consensual democracy would mean the complete abolishment of their power.

Another point of criticism is that, under the model of anarchist consensus, certain technical conditions would no longer prevail as they do today. Technologies for electrical supply such as nuclear power cannot be subject to consensus, because in the case of an accident it would cause suffering on both the regional and inter-regional levels. For this reason, there can be no consensus on nuclear energy. An anarchist consensual democracy would have to introduce alternative technologies that do not have negative impacts. This demands a lot of imagination, to come up with alternative technological solutions for which there can be a consensus.

Transition

There would have to be self-organization from below in the form of self-administered projects. Anarchist society is not a distant goal; rather,



the aim towards it begins in the here and now with the development of federated contexts, the development of self-administered projects, self-organized houses, self-managed printing presses, etc. The idea is that the people organize themselves at the grassroots and in the here and now, actually right now – yesterday even – and in the end make the state superfluous. Ultimately, it concerns a re-thinking for us as individuals, as subjects. It is important to understand that we must emancipate ourselves rather than make ourselves dependent on outer conditions or state regulations in order to arrive at a free and autonomous life. It is about re-creating the world for ourselves. The concluding statement in my book reads: Democracy has not reached its conceivable conclusion, but rather, has just begun.

Poem (excerpt): 1999, by Ralf Burnicki

Filtered over the ramp into the inner lining of the emergency ward, the patient shows no misgivings; just a strict discipline that he copies from the white coat of the doctor, his thoughts orbited by the narrowing orbit of the staff, advancing with selectively chosen words to the crisis case...

Anarchistyczna Demokracja Konsensualna

Ralf Burnicki

Transkrypcja zapisu wideo O. Resslera nagranych w Bielefeld, Niemcy | 29 minut, 2005 r.

Znajdujemy się przed posterunkiem w zachodnim Bielefeld. Według mojego dziadka, który działał w komunistycznym ruchu oporu, posterunek ten i plac przed nim były używane jako miejsce zebrań komunistów w czasie Republiki Weimarskiej oraz na krótko przed przejęciem przez Hitlera władzy. Te zebrania komunistów padły później ofiarą gwałtownych ataków ze strony policji i faszystów.

Zjawisko dominacji napotkałem w życiu dość wcześnie. Jednym z takich wydarzeń były moje praktyki w zakładzie ślusarskim. Spotkałem się tam z hierarchią, która obowiązuje w firmie, poznałem zachowanie czeladników i całą tę atmosferę, która wiązała się z nauką zawodu. Nie bardzo chciałem się zaadoptować do tego systemu dominacji. Tak doszło do mojej pierwszej konfrontacji z dominacją i siłą. Czytałem książki i zadawałem sobie pytania, czy możliwe jest istnienie „sprawiedliwego” społeczeństwa. W pewnym momencie natknąłem się na artykuły anarchistyczne. Wraz z Michaeliem Halfbrodt, pisarzem z Bielefeld, założyliśmy Edition Blackbox. To libertariańskie wydawnictwo publikujące anarchistyczną poezję, literaturę libertariańską i anarchistyczną oraz teksty polityczne.

Na ponad 300 stronicach swojej książki *Anarchismums und Konsens* (2002) odpowiadałem na pytania dotyczące anarchistycznej zasady konsensusu typu: „Jak?”, „Dlaczego?”, „Co można osiągnąć?”. Anarchia i konsensus to bardzo szeroki temat i jako całość nie dotyka całego spektrum anarchii. Ci anarchiści, którzy czują się bardziej związani z dziełami klasycznymi uznają, że są tutaj przedstawieni na marginesie. Freie ArbeiterInnen Union (Wolny Związek Zawodowy Robotników) pracuje zgodnie z systemem sowieckim, który przed-

stawiany jest jako alternatywa dla obecnego systemu reprezentacji. Anarchiści, na których powołuję się w książce *Anarchismums und Konsens*, pochodzą bardziej z krainy neo-anarchistów. Są wśród nich: Jan Stehn, Burkhard Keimburg, Charlie Blackfield i Gunar Seitz. Pytanie brzmi: Jak możemy wyobrazić sobie alternatywne społeczeństwo anarchistyczne, które będzie mogło istnieć bez systemu sowieckiego; społeczeństwo, które powstaje u korzeni, na samym dole codziennego życia, w trakcie codziennego współżycia jednostek? Wyższe klasy społeczne są tu całkowicie wyeliminowane. Kwestie zasadnicze to: „Jak możemy podejmować decyzję bez władz politycznych? i „Jak możemy przetrwać bez kogoś »na górze«?”

Słowo „anarchia” pochodzi z greki, od słowa *an-archia*, oznaczającego „bez dominacji”. W anarchii chodzi o społeczeństwo bez władzy, która rządzi, społeczeństwo, które nie jest zorganizowane w sposób hierarchiczny w sensie wyższych i niższych klas. I to właśnie niepokoi ludzi. Wiele osób nie potrafi wyobrazić sobie życia czy społeczeństwa bez kogoś „u góry”, bez jakiegokolwiek rządu. Zastosowanie terminu „anarchia” zawsze było obciążone nieporozumieniami. Wynikają one często z braku wiedzy na temat ruchu anarchistycznego, który przechodził przez różne fazy. Etyapy te obejmowały również podejmowane w dziewiętnastym wieku próby bezpośredniego zwalczania rządów przemocą. Z pewnością ciągle istnieje powstałe w tamtych czasach uprzedzenie, że anarchiści to ludzie skorzy do przemocy. Nie ma to jednak miejsca w przypadku neoanarchii. Neoanarchia, która zaczęła rozwijać się w Niemczech w 1968 roku jest ruchem społecznym zasadniczo poz-

bawionym przemocy. Także w kontekstach anarchistyczno-syndykalistycznych i ruchu non-violence hasło przewodnie brzmi, że cel rewolucji, a mianowicie, wolność i równość – powinien znajdować odzwierciedlenie w sposobach jej realizacji. Zatem, środki te nie mogą bazować na przemocy, ponieważ przemoc nie jest celem społeczeństwa anarchistycznego.

Ponadto ludziom tak trudno zrozumieć anarchię, ponieważ nie potrafią sobie oni wyobrazić życia bez kontroli, bez organów państwa, bez nadzoru z góry. Nie nauczyli się budować struktur organizacyjnych, które zarządzałyby same sobą, nie zdobyli umiejętności podejmowania decyzji w środowisku pozbawionym dominacji, począwszy od swoich prywatnych spraw. Dlatego w dzisiejszej, tak zwanej demokracji istnieje biała plama: ludzie uczą się o prawach człowieka, np. Paragraf 1 konstytucji niemieckiej mówi, że „godność człowieka jest nienaruszalna”, co jest zabezpieczeniem koncepcji bliskich demokracji. A jednak, w codziennym życiu te mechanizmy, których wymaga się od demokratycznych systemów, czyli samookreślanie się ludzi, samorząd, samoorganizacja, są zaniedbywane.

Konsensus

Przy opisywaniu anarchistycznej zasady lub modelu konsensusu pomocne może być najpierw omówienie modelu konsensusu jako teorii niezależnego procesu podejmowania decyzji lub jako teorii demokracji bezpośredniej. Model ten dotyczy wewnętrznej wartości decyzji politycznych, czyli sposobu w jaki podjęcie decyzji politycznej znajduje się w centrum zainteresowania. Słowo „konsensus” pochodzi etymologicznie od koncepcji „zgodności”, „zgody”. Ponieważ konsensus powinien być wolny od dominacji i odnosić się do rzeczywistej komunikacji oraz procesu

podejmowania decyzji, jest on tak ważny przy konkretnym podejmowaniu decyzji. W teorii demokracji bezpośredniej konkretne podejmowanie decyzji oznacza na przykład, że porządek obrad zawiera pytania jak coś produkować. Na przykład: Jak zbudować centrum? Jak zbudować ulicę? Jak zbudować kolektyw? Co powinniśmy zrobić? Patrząc na demokrację reprezentatywną – czyli formę demokratyczną charakteryzującą się systemami reprezentatywnymi – oczywiste jest, że olbrzymia liczba ludzi, na których systemy te mają bezpośredni wpływ, jest ignorowana. Jest to wyraźne widoczne w IV prawie Hartza Republiki Federalnej Niemiec, a także we wszystkich prawach Hartza, które po prostu ignorują osoby odbierające zasiłki dla bezrobotnych, co stopniowo spycha je w ubóstwo. Osoby, na które decyzje takie mają wpływ, są zawsze i w każdym aspekcie lekceważone. Z drugiej strony, anarchistyczna zasada demokracji konsensusu przewiduje zupełnie inną zasadę, którą można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, w anarchistycznej demokracji konsensualnej ludzie, na których dane decyzje będą miały wpływ, będą mieli prawo uczestniczyć w dyskusji dotyczącej takich decyzji. Po drugie, wszyscy, którzy byliby poszkodowani na skutek decyzji – będę nazywał ich dysydentami – mieliby prawo weta w procesie podejmowania takiej decyzji. Prawo to pozwoli im unieważnić decyzję tak, aby można było ponownie rozpocząć dyskusję. Poprzez swoje prawo weta, dysydenci mieliby duże znaczenie w procesie podejmowania decyzji i mogliby uniknąć szkód. Nigdy nie pojawiłby się na przykład, transport odpadów, tak jak ma to miejsce w demokracji reprezentatywnej. W przypadku obecnego transportu śmieci i składowaniu odpadów radioaktywnych, ludność mieszkająca w pobliżu takiego składowiska nie ma żadnych praw weta.

Mimo, że zanieczyszczenie radioaktywne i wypadki mają silny wpływ na ich życie, nie mają oni żadnego prawa do unieważnienia decyzji rządu. W anarchistycznej demokracji konsensualnej podjęcie takich decyzji byłoby niemożliwe, ponieważ mogłyby one natychmiast zostać unieważnione przez osoby pokrzywdzone, a w tym przypadku ludność dotknięta konsekwencjami skorzystałaby po prostu ze swojego prawa weta.

Zasadę działania konsensusu można zobrazować w przybliżony sposób przy pomocy trzech podstawowych elementów: organizowane jest spotkanie zainteresowanych osób, lub takich, które będą ponosić jakiejkolwiek konsekwencje danej decyzji. Możliwa jest reakcja na decyzję w formie jej zaadaptowania lub odrzucenia przez weto. To drugie rozwiązanie oznacza, że dana kwestia ma na mnie wpływ, ale jestem w stanie zaakceptować jej konsekwencje, ponieważ wpływ ten nie jest znaczący, lub nie chcę wstrzymywać procesu i widzę w tym racjonalne uzasadnienie. Idealna sytuacja jest wtedy, kiedy istnieje konsensus, jednomyślna zgoda na decyzję lub jej perspektywę. Jednomyślna zgoda reprezentuje ideał demokracji konsensualnej. Jednak w praktycznym ujęciu, często konieczne są kompromisy, w których wszystkie strony mogą osiągnąć połowę lub trzy czwarte swoich korzyści. To jednak konsensus jest zamierzonym celem anarchistycznej demokracji konsensualnej. Celem jest wyeliminowanie decyzji opartej na głosach większości przytłaczającej mniejszość.

Anarchistyczny model konsensusu, tak jak anarchia w ogóle, przedstawia wizję społeczeństwa, które skupia się szczególnie na swoim najniższym poziomie. Nie są ważne relacje pomiędzy rządem a rządzonymi, ale relacje rządzonych, którzy dysponują rządem. Ideą jest wspólne działanie ludzi na poziomie oddolnym, niezależnie i autonomicznie, w ko-

operacji z innymi; podejmowanie decyzji na tak zwanym mikropoziomie społeczeństwa. Anarchistyczna teoria ma tak naprawdę dwie najważniejsze wersje krytyki państwa: po pierwsze, państwo bez przerwy produkuje rządy, niezależnie od tego, czy można je po pewnym czasie usunąć ze stanowisk przez głosowanie. Po drugie, tworzy to system hierarchicznie zbudowanych klas wyższych i pokrzywdzonych klas niższych. Jest to niesprawiedliwe i przeciwne jakiejkolwiek idei egalitaryzmu, a także potrzebie, o której mowa w teorii demokratycznej, mówiącej o tym, że najważniejszy jest interes ludzi. Od chwili utworzenia rządów, interesy te nie mogą być realizowane.

Zainteresowani jesteśmy zatem krytyką państwa, która wymaga, tak jak demokracja, aby główny obszar zainteresowania polityki objął interesy ludzi. Ponieważ tak naprawdę nie ma to obecnie miejsca, anarchiści zgodnie krytykują państwo. Co więcej, państwo, które bez przerwy produkuje nowe rządy, ma także monopol na przemoc. Ujawnia się to tym, że pozwala sobie na zastosowanie przemocy w stosunku do swoich wrogów lub ludzi, którzy nie stosują się do standardowych idei, a jednocześnie zabrania używania przemocy innym. Ludność jest ostatecznie wystawiona na działanie przemocy bez możliwości sensownej obrony. Używanie przemocy to wyłączny przywilej państwa i jest to niesprawiedliwe.

Anarchia dąży do bycia formą organizacyjną społeczeństwa nieposiadającą rządu, niekapitalistyczną, zorganizowaną na oddolnym poziomie, która interesuje się podstawowym poziomem populacji. Każda populacja podejmuje decyzje uwzględniając potrzeby, a decyzje te powinny być podejmowane wyłącznie przez tych ludzi, na których dane decyzje mają wpływ. A zatem, jeśli konieczne jest podjęcie jakiejś decyzji, wówczas jest ona



podejmowana na poziomie „mikro” i jest to organizowane przez osoby, na które dana decyzja ma wpływ. Taki niehierarchiczny system demokracji można scharakteryzować w następujący sposób: Samowystarczalne, zsyntetyzowana, antyhierarchiczna, oddolna organizacja ludzi, zrodzona z osobistych interesów połączonych indywidualnych grup oraz frakcjonowana i zdecentralizowana struktura współpracy i kolektywów. Różne rodzaje współpracy mogą wytworzyć się w dowolnym czasie, ale mogą także zniknąć zgodnie z tym, czego potrzebują w danej chwili zainteresowani ludzie. Kolejna cecha charakterystyczna to proceduralna budowa decyzji. Decyzje mogą być podejmowane jedynie przez jednostki. Decyzje te odpowiadają potrzebom jednostek, a nie potrzebom rządzących, którzy kontrolują lub chcą z jakiegoś powodu kontrolować jednostki. Inna cecha odnosząca się do zasady konsensusu to zdecentralizowana organizacja. Demokracja konsensualna nie może funkcjonować w milionowych populacjach. Niezbędna jest zdecentralizowana organizacja społeczeństwa anarchistycznego, powrót polityki i decyzji dotyczących warunków regionalnych i środowiskowych z powrotem do dolnego poziomu kolektywnego podejmowania decyzji. Zagwarantuje to ciągłą kontrolę decyzji przez ludność i jednostki i zapewni nieprzerwany dostęp do nich. Decyzje będą mogły być zmienione, jeśli potrzeby jednostek się zmieniają; będą odwoływalne w dowolnym czasie.

Należy pamiętać o tym, że możliwe są także decyzje międzyregionalne. Procesy konsensualnego podejmowania decyzji nie są ograniczone regionami lub wymiarami międzyregionalnymi, choć nie mają zastosowania w przypadku populacji rzędu kilku milionów, jak na przykład w przypadku Niemiec. Na przykład, w celu dostosowania spraw publicznych – budowy ulicy czy szkoły (jeśli szkoły

istnieją i możliwe jest porozumienie z nimi) lub dostosowania elektryczności – społeczności i regiony będą musiały porozumieć się na płaszczyźnie międzyregionalnej i rozważyć potrzeby jednostek i grup mieszkających w danej społeczności. W celu regulowania interesów publicznych mogą one utworzyć pośrednie komitety w celu mediacji pomiędzy różnymi społecznościami i regionami. Te pośrednie komitety podejmować będą próby stworzenia rekomendacji w zakresie rozwiązania problemu. Z tego miejsca zalecenia będą kierowane z powrotem do oddolnych grup i kolektywów.

W tym miejscu ważne jest, aby wprowadzone zostały jedynie te zalecenia, na które zgodę wyrażą wszyscy uczestnicy i zainteresowane osoby. Nie może mieć miejsca taka sytuacja, że grupa dysydentów jest po prostu ignorowana. Gunar Seitz opisuje to trafnie w swoim artykule: jeśli osoba, bądź grupa uważa, że jest w sposób negatywny dotknięta z powodu straty materialnej – na przykład ponieważ ulica zostanie wybudowana na tej samej działce, na której stoi dom, w którym mieszkają ludzie – wówczas tego typu decyzja jest decyzją dominującą, ponieważ jest podejmowana na korzyść potrzeb większości ponad mniejszością. Sytuacje takie nie są dozwolone w społeczeństwie anarchistycznym. Komitety pośrednie nie miałyby żadnej władzy podejmowania decyzji; są to komitety lub koła dyskusyjne, w których wszystkie dotknięte decyzją osoby mogą się zebrać i uczestniczyć w dyskusji. Ma to na celu przyjęcie jakiejś rekomendacji, która zostanie zaakceptowana przez wszystkie strony oraz przekazanie jej z powrotem do grup oddolnych. Pozwoli to na współpracę międzyregionalną. Aby móc sobie wyobrazić, że jest to naprawdę wykonalne i możliwe, wystarczy jedynie zauważyć fakt, że poczta działa na poziomie państwowym, ale także między różnymi państwami i nie jest

wymagany udział jakiegokolwiek poczty światowej. A zatem ludzie są w stanie organizować się międzyregionalnie z pomocą komitetów. W społeczeństwie anarchistycznym ważne jest, aby nikt nie był pominięty, aby nikt nie czuł się pokrzywdzony przez decyzje. Oznacza to, że w przypadku jeśli ulica prowadzić będzie przez działkę, na której stoi dom, w którym mieszkają ludzie dotknięci taką decyzją, zaoferuje się im przeniesienie do innego domu. Idealnym rozwiązaniem byłoby jeśli dom taki byłby większy niż poprzedni, aby mieli oni jakąś korzyść z takiej decyzji. Jednak jeśli ludzie ci chcieliby nadal mieszkać w tym domu, nie można ich woli ignorować.

Wywołanie udziału jako oczywistej zasady obowiązującej w społeczeństwie anarchistycznym wymaga niewiarygodnie dużego stopnia motywacji u ludzi, na których te decyzje mają wpływ oraz ludzi, którzy chcą uczestniczyć w polityce i podejmowaniu decyzji. Wyobrażam sobie, że ten poziom motywacji musiałby być taki, jak u dzisiejszych kibiców piłki nożnej. Kibice jeżdżą po całych Niemczech, żeby wykrzykiwać interesy swojego klubu i takie wycieczki musiałby mieć także miejsce w społeczeństwie anarchistycznym – nie tylko w weekendy, ale w zasadzie w każdej chwili. Ludzie jeździliby do miejsc podejmowania decyzji, gdzie mogliby uczestniczyć w międzyregionalnych dyskusjach i decyzjach. Nieodłączna wartość decyzji demokratycznej stałaby na pierwszym planie. Klasyczna teoria uczestniczenia (opracowana przez Habermasa i wielu innych) już w latach siedemdziesiątych podkreślała fakt, że udział w decyzjach demokratycznych posiada wartość wrodzoną. Tak jest też w przypadku anarchii, może nawet w dużo większym stopniu niż jakakolwiek inna burżuazyjna teoria kiedykolwiek to sformułowała bądź wymyśliła. Tym, co liczy się w anarchii jest pierwszeństwo uczestnictwa, udziału politycznego. Oczywiście ten, który nie uważa

takiego prymatu za dobre rozwiązanie lub nie chce uczestniczyć w procesach demokratycznych i podejmowaniu decyzji, nie jest do tego zmuszany. Ale anarchia i społeczeństwo anarchistyczne stwarzają olbrzymią szansę na zaangażowanie się i tworzenie rzeczywistości wraz z innymi, na organizację i dokonywanie zmian na wszystkich poziomach.

W społeczeństwie anarchistycznym prawdopodobnie nie byłoby nic, co można by porównać do dzisiejszych instytucji prawnych, sądów, policji, czy organizacji rządowych. Nie byłyby one konieczne, ponieważ zgodnie z koncepcją demokracji konsensualnej i realizacją procesów konsensualnych, osoby dotknięte konsekwencjami decyzji nie musiałyby oddawać spraw do sądów w celu dochodzenia swoich interesów, troska o nie byłaby częścią procesu zachodzącego w demokracji konsensualnej. Wszystkie osoby ponoszące konsekwencje podejmowanych decyzji miałyby możliwość odroczenia decyzji, a ci, na których decyzje miałyby negatywny wpływ, mieliby prawo weta.

Prostą koncepcję zasady anarchistycznego konsensusu i jego efektów można zobrazować następującym przykładem. Społeczeństwa A, B i C zamieszkują dość daleko od rzeki, ale ponieważ wszystkie chcą czerpać z niej korzyści, na przykład nawadniać swoje pola, chciałyby zmienić jej kierunek i doprowadzić ją bliżej. Jednak w odległości 200 kilometrów na południe od tych trzech społeczeństw A, B i C żyje społeczeństwo D, które ucierpiałoby na skutek zmiany biegu rzeki, która wówczas by wyschła. Społeczeństwo to zamieszkuje teren położony bezpośrednio przy rzece i jak dotąd czerpało z tego korzyści. Jeśli rzeka wyschnie w wyniku zmiany jej biegu w kierunku społeczeństw A, B i C, wówczas społeczeństwo D będzie miało bezpośrednie prawo zawetowania tej decyzji, a jako społeczeństwo, na które decyzja taka miałaby

negatywny wpływ, musi być wprowadzona w proces jej podejmowania. Takie veto uniemożliwiłoby społeczeństwu A, B i C zmianę biegu rzeki. Jedyna możliwość, która odpowiada zasadzie anarchistycznego konsensusu jest taka, by wziąć sprawy we własne ręce, ale nie powodować szkody dla innych. W takiej sytuacji społeczeństwa A, B i C będą musiały przenieść się bliżej rzeki. W taki sposób społeczeństwo D prawdopodobnie nie ucierpi i cały proces będzie uzasadniony. Zatem zasada anarchistycznego konsensusu ma na celu w szczególności uniknięcie międzyregionalnych problemów, zapobieganie dużym stratom innych oraz, jeśli to możliwe, podejmowanie decyzji, które mają wpływ jedynie na tego, kto daną decyzję podejmuje, a nie na innych.

Krytyka

Oczywiście, istnieje wiele krytyk modelu konsensusu anarchistycznego, które także opisane są szczegółowo w książce. Prawdopodobnie najsilniejszy argument jest taki, że aby stworzyć model konsensusu anarchistycznego, bezpośrednią demokrację anarchistyczną z zasadą konsensusu, musiałby się wydarzyć radykalny przełom w sensie transformacji systemowej, nieosiągalny w kontekście dzisiejszych politycznych i ekonomicznych elit. Zmiana ta oznaczałaby dla anarchistycznej demokracji konsensualnej kompletne zniesienie ich władzy.

Kolejnym punktem krytyki jest to, że w modelu konsensusu anarchistycznego pewne warunki techniczne nie dominowałyby już tak, jak dzieje się to obecnie. Technologie dostawy elektryczności, takie jak energia jądrowa, nie mogą być przedmiotem konsensusu, ponieważ w razie wypadku spowodowałyby szkody zarówno na regionalnym, jak i międzyregionalnym poziomie. Z tego powodu nie będzie konsen-

susu w przypadku energii jądrowej. Anarchistyczna demokracja konsensualna będzie musiała wprowadzić alternatywne technologie, które pozbawione będą negatywnego wpływu. Będzie to wymagać sporo wyobraźni, aby wynaleźć takie alternatywne rozwiązania technologiczne, dla których konsensus będzie możliwy.

Zmiana

Konieczna będzie samoorganizacja oddolna w formie samorządowych projektów. Społeczeństwo anarchistyczne nie jest odległym celem. Ten cel zaczyna się już dziś i teraz, wraz z rozwojem kontekstów federacji, rozwojem projektów samorządowych, domów samoorganizacji, zarządzanych oddolnie wydawnictw, itp. Zgodnie z tą ideą ludzie organizują się na najniższym poziomie, tutaj i teraz. Tak naprawdę odbywa się to właśnie w tej chwili – a nawet odbywało się wczoraj – i w końcu spowoduje, że państwo staje się zbędne. Ostatecznie wymaga to zmiany sposobu myślenia przez nas, jednostki, podmioty. Ważne jest, aby zrozumieć, że musimy raczej wyzwolić się raczej niż uzależnić od zewnętrznych warunków i państwowych przepisów tak, żeby uzyskać wolne i autonomiczne życie. Chodzi tutaj o ponowne stworzenie świata dla nas samych. Zdanie podsumowujące w mojej książce brzmi: Demokracja nie osiągnęła jeszcze swojego możliwego do osiągnięcia celu, ona dopiero zaczęła tę drogę.

Wiersz (fragment): 1999, autor: Ralf Brunicki
*Przeniknąwszy podjazdem do wnętrza oddziału
 ratunkowego, pacjent nie okazuje obaw;
 jedynie surową dyscyplinę, którą skopiował
 z białego fartucha lekarza; jego myśli orbitują
 po zawężającym się kręgu personelu, przybli-
 żając się wraz z starannie dobranymi słowami
 do stanu krytycznego...*

The Subsistence Perspective

Maria Mies

Transcription of a video by O. Ressler, recorded in Cologne, Germany | 26 min., 2005

I'm Maria Mies, a retired sociology professor. I started working at the Fachhochschule here in the Department for Social Pedagogy in 1972. I am also quite active in various social movements: initially in the women's movement, but then also the ecology movement, the peace movement, and recently, since 1997, I've been active in the anti-globalization movement.

First of all, I have to say that we are not talking specifically about subsistence economy. When I say "we," I am referring to my two friends Claudia von Werlhof and Veronika Bennholdt-Thomsen, with whom I developed this approach in the mid-1970s. We aren't speaking of a subsistence economy, but of a subsistence perspective. That is to say, it's not an economic model, but rather, a new orientation, a new way of looking at the economy. That means something entirely different. It doesn't just apply to the economy, but also to society, culture, history, and all other possible areas. The second thing is that a lot of people ask: What do you mean by subsistence? I usually say: For us, subsistence is the opposite of commodity production. Commodity production is the goal of capitalist production, in other words, a general production of goods, everything that there is, has to be transformed into a commodity. It is possible to observe that today, especially in the course of globalization. Subsistence production has an entirely different goal, namely, the direct satisfaction of human needs. This isn't accomplished through money and the production of goods. For us, quite essential is that it is a direct production and reproduction of life. That's why we talk of "life production" rather than "commodity production".

I would also like to add that we discovered this perspective – that's what we really have to

call it – at a point when we were just beginning to deal with housework in the women's movement. At the time, a worldwide discussion was going on, feminists everywhere were involved. The issue was: what does housework mean in capitalism? Why isn't this work seen as work? Why isn't it paid? Why is it non-paid labor? We recognized that in capitalism this work can't be paid, because if it were, the accumulation model would collapse. That doesn't mean that there wouldn't be any capitalism anymore, as some thought, but that it would definitely be much too expensive if all of the work done in the household were paid for: bearing children, raising them, reproducing the man – as it was called at the time – taking care of the old and the infirm. If that were paid labor that had to be paid like regular paid labor, then it would be impossible to pay for it and that would fundamentally alter the entire model of capitalism.

So we arrived at the concept – which actually doesn't stem from us, since the subsistence concept is an old concept – that what we call life production is actually necessary as a prerequisite for all types of paid labor. At the time, we stated: Without subsistence labor, there would be no paid labor. But without paid labor, there is still subsistence labor: It is the undying prerequisite for not only every type of



life, but also every type of work – that food, housing, and immediate life concerns are taken care of. This work is extremely valuable, but it is never paid for monetarily. That was the point where we saw this connection. And then we also saw that, in addition, housework is not the only type of work that is exploited in this way at practically no cost to capitalism. Instead, there is similar work among small farmers who, everywhere in the world, work for their own subsistence. They sell things at the market, too, but they aren't wage laborers. And what is interesting about this, is that they are just as absent as women are in the gross national product or gross domestic product. They don't count, as one woman from New Zealand, Marilyn Waring described in a very interesting book, *If Women Counted* – If women counted, what then? And then we discovered, third, that the small farmers' work also has something to do with housework and both have something to do with the work in the colonies.

Then this concept emerged, as all three of us were in the Third World for extended periods. I was in India for many years, my two friends were in Latin America, and so we realized: if entire countries hadn't been exploited as colonies for long periods of time, then there wouldn't be any capitalism. And if they were treated equally today, all of the work in the "colonies" – I still call them "colonies" – well, then there wouldn't be much to accumulate. And that's why we call all of these relations colonial relations. The man-woman relationship is colonial, the relationship between the small farmer and industry is also colonial, and naturally, the colonial relationships between metropolises and colonies are definitely colonial.

First of all, I would like to emphasize that the subsistence perspective and the subsistence societies and economies didn't disappear

by themselves; but instead, that was done to them, those were entirely intentional policies. Subsistence societies existed all over the place prior to World War II, both out in the country and in the city. Here, in Germany, the small farmers were the ones who produced the majority of the foodstuffs and supplied the population. But then again, to my surprise, there was also a wide range of subsistence production in the cities, even in the U.S. An American feminist did research into that and discovered that until the 1960s, a great deal of subsistence activities continued to exist in the neighborhoods in major industrial cities. First, there was the neighborly, mutual aid. This principle of mutual assistance, of reciprocity was in place. Vegetables and fruits were preserved; either one had a little garden somewhere or you bought the produce inexpensively at the market and preserved it. This was mainly a household activity and the same goes for tasks such as sewing, small repairs, whereby a neighbor or a friend always helped out. The working class would probably not have been able to survive in these cities without the prolonged presence of these forms of reciprocity. But then the American government implemented from above an entirely new economic model with the newly emerging Fordism. First, wages for industrial workers went up. If you compared what you could buy for these wages with what you could make yourself, well, there was a huge difference. So, people gradually stopped making things.

Through certain measures, the farms then gradually went into debt and could no longer be maintained. At the time, people said: "You can't live off of farming anymore, I'm leaving." These same policies continue today. The other thing is that there was a push to change the entire agricultural business to monoculture, mass production, chemical fertilizers, and

pesticides; to bring in big machines, as that was again something that promoted industry. All of this was based on petroleum. The farmers were meant to mass-produce milk, butter, meat, eggs, etc., and so we now have these huge agrarian factories everywhere. They then got subsidies in order to produce a surplus and this surplus was subsequently dumped on the Third World, as we all know.

This opportunity barely existed for the Third World. The same agricultural policies were implemented there, for example, with the Green Revolution, and the small farmers lost their land or they had to sell it because they couldn't compete with the large ones or because they couldn't pay back debts. But when they moved to the cities, then they landed in the slums. And there they practiced subsistence production. That was, by the way, the starting point for our interest in the idea of subsistence. At this conference in Bielefeld, it was about subsistence production in the Third World. A lot of people had observed what people did in the slums in Africa, and in a number of other countries. The people had to survive somehow, but they didn't have any land anymore. They did everything they could, like casual labor, and they stole, too; they did this and that or they were servants somewhere. No one really paid attention to them. There was no social net to catch them, and there still isn't today. What that means is that subsistence production was necessary in the rural areas to be able to pose resistance against all of these policies, and in the cities it became a politics of survival.

Now you ask me, quite justifiably, how can a life, which is often so wretched, provide a perspective for a better society? At first it sounds a bit absurd. But if we look closely at how people survive and everything that they do, then we discover that the old principles I spoke of previously were reactivated: there is

mutual assistance and people are again willing to do everything they possibly can do by themselves. That is a new and positive perspective, since with these activities – even if they take place at a very low level – people rediscover their sovereignty, their own authority to produce their lives, as we call it. That is no shortcoming, it is something very positive to discover, that we are entirely capable of collectively producing and organizing our lives together with others.

Naturally, you also need money. I don't want to deny that at all, but exclusively working for money is not the best thing – that is only one side of it. The other is that subsistence production, or subsistence orientation, satisfies needs in a much more comprehensive way than purchased products ever could. These purchased goods actually don't contain anything. It is dead labor that is materialized there. They are used, then they're gone, then you have to buy new goods and people are never satisfied. That is, namely, the point. That begins with all of the appliances and technical achievements: first you have a black and white television, then that isn't enough, then you have to have a color television, then you need a computer, then a cell phone, now children have to have cell phones and it goes on and on.

But can we say that we have a happy, satisfied society? I've heard of a movement in the U.S. that is searching for the good life. That is an old economic concept, already established by Aristotle as the goal of the economy. The goal of the economy is the good life. The people in the U.S. say, we work and work, but the good life never arrives. Where is the good life? That's why we say that that is the goal of subsistence. Subsistence is not shortcoming and misery, as we are constantly made to believe. If it is understood correctly that is, and not as individual subsistence – which is not

possible – then you always have to get together with others to do something, not only to survive, but to live well. Then it is actually possible to create the good life. You experience that you are your own authority, that together with others, you're sovereign. That is an entirely different type of satisfaction than when you have your eight-hour day behind you and perhaps also earned quite a bit. The good life is meant to arrive at the age of sixty-five, but even then it doesn't come. I think that is one of the reasons why people in our society are so unhappy. The alienation of paid labor can't be neutralized by even such great sums of money. But in the subsistence perspective, that is entirely possible. I can prove that based on a few examples.

Friends of mine in Bangladesh began to defend themselves against what the major multinational concerns were doing in the agricultural industry. They found out that the soil is destroyed, that the water is full of arsenic and the yields are sinking. The promise of the Green Revolution was that in monoculture everything would be produced in great amounts. They found out that that wasn't true. Then they realized that earlier, it wasn't the case at all. And, they founded a new farmers' movement called Nayakrishi Andolon, started by women. The women realized that since the Green Revolution, the men had started to beat them. They hadn't known such violence before, as they were the guardians of the seeds. The seeds were in their control, they stored them, told the farmers when it was time to sow, etc.

So they got together and decided they wanted to change things. The entire initiative was started by women to regain a fulfilling and happy life. That was their first explicit goal. We want to have a happy life! If you ask the farmers in this movement, then all of them will tell you that they want a happy life. Just ask a farmer

here in Germany if his work makes him happy... The first thing the women said was that there would be no multi-national corporations allowed in. They declared the villages as non-toxic villages. No multi is going to come in here with all of the poisons that they spray. I forgot to say that many of the women, because they were so unhappy, committed suicide by drinking the pesticides that were standing around and poisoning themselves. Now today, the same principles are back in practice again, actually, old principles, but also new ones allowing agriculture to be fruitful and productive without putting in all of the inputs from industrial countries. There are a lot of things that they rediscovered, such as diversity. They aren't practicing monoculture, they use their own compost, they help each other, and they don't purchase seeds anymore. In almost all villages they have seed houses, and these are again under the control of the women who store and preserve the seeds. They are sovereign again; they have what the Via Campesina, an oppositional, worldwide small farmers' organization that calls for nutritional sovereignty. I think that all subsistence begins with nutritional sovereignty. That is an example and that's now a huge movement in Bangladesh.

There are also many examples here, in our country, which aren't so well known. There are the communes, those are more well-known, such as Niederkaufungen or Longo Mai, that have already worked for a long time as communes in a subsistence lifestyle. But what impressed me most are the communal international gardens that have existed in Germany for some time now. They were founded by refugee women in Göttingen. The first ones were planted in Göttingen when the women said that they weren't happy there and didn't want to just get charity the whole time. A social worker asked them what was missing, what do you

want most? They said that what they missed most were their gardens. Then they got land from the Evangelical Church and began to garden together. Not allotment plots, but communal gardens where the different groups of migrant women and men (men joined in later) do their gardening. Meanwhile, there are already seventy of these communal, international gardens in different cities in Germany. There are also a few in Cologne.



It is very, very essential that we look at the whole picture nowadays. We can't just set up a little subsistence island somewhere in a village or in the city and then be satisfied with that. Instead, we need to maintain a global view since today we have a globalized economy. That is simply a fact.

There are a few principles that are just as modern today as they were before. I have already mentioned a few of them. If these principles were at the center of the economy rather than individual egoism, as is the case today – all of economics is based on the assumption that at the center is individual use, individual interest. If instead, there were something there such as mutual aid, reciproc-

ity, communality, collective work, and also collective enjoyment, then that would be another matter. When consumption and production are no longer so strongly separated, then that is also another matter. Those are thoughts that first must enter our minds. That is not so simple, and I can see that myself. It is difficult to step down from this consumption model that we have now, although people know that it hasn't made us happy.

If we had a subsistence orientation, then we would need different technology. Built everywhere into our technology is wear and tear, work stress is built into the technology and, as I always say, our technology is not system neutral. It is capitalist. Apart from that it is patriarchal, but I don't want to go into that now. We need a different way of thinking about technology. We have to also ask what type of technology we need to actually make our work easier and not to simply throw more goods onto the market.

The idea that industrial society and industrial monoculture are the most productive systems continues to dominate. That applies not only to agriculture, but also to all other forms of monoculture, that this type of work is the most productive and subsistence production is entirely unproductive. That's why it isn't included in the gross national product, for example. It is not productive; only what can be measured monetarily is productive. Of course, that's not true even with this well-known productivity concept, which is much too narrow to grasp the true productivity of labor and of subsistence production.

This diversity, this symbiosis between various forms of life – animals, plants, and people – all living together in a certain area, all with their livelihood and good life, you couldn't achieve that by putting together as many monocultures as you like.

Perspektywa naturalna

Maria Mies

Transkrypcja zapisu wideo
zarejestrowanego przez O. Resslera
w Kolonii, Niemcy | 26 minut,
2005 r.

Nazywam się Maria Mies, jestem emerytowanym profesorem socjologii. Zaczęłam pracować w Fachhochschule w Dziale Pedagogiki Społecznej w 1972 roku. Biorę też dość aktywny udział w różnych ruchach społecznych: najpierw w ruchu kobiet, potem także w ruchu ekologicznym, pacyfistycznym, a ostatnio – od 1997 roku – aktywnie działam w ruchu antyglobalistycznym.

Na początku muszę powiedzieć, że nie mówimy konkretnie o gospodarce naturalnej. Kiedy mówię „my”, mam na myśli moje dwie przyjaciółki: Claudię von Welhof i Veronikę Bennholdt-Thomsen, z którymi opracowałam to ujęcie w połowie lat siedemdziesiątych. Nie mówimy o gospodarce naturalnej ale, o perspektywie naturalnej. Oznacza to, że nie jest to model ekonomiczny, ale raczej nowy kierunek, nowe spojrzenie na ekonomię. A to znaczy coś zupełnie innego. Nie ma zastosowania tylko do ekonomii, ale także do społeczeństwa, kultury, historii i innych możliwych obszarów. Drugą rzeczą jest to, że wielu ludzi pyta: Co macie na myśli mówiąc „naturalna”? Zwykle odpowiadam: Dla nas naturalne utrzymanie jest przeciwieństwem produkcji towarowej. Produkcja towarowa jest celem produkcji kapitalistycznej, innymi słowy, ogólna produkcja towarów, wszystko co istnieje, musi być przekształcone w towar. Można to zjawisko zaobserwować dziś, zwłaszcza w postępie globalizacji. Produkcja naturalna ma całkiem inny cel, mianowicie bezpośrednie zaspokajanie ludzkich potrzeb. Nie jest to osiągane przez pieniądze czy wytwarzanie towarów. Dla nas bardzo ważne jest to, aby była to bezpośrednia produkcja i reprodukcja życia. To dlatego mówimy raczej o „produkcji życia” niż o „produkcji towarów”.

Chciałabym też dodać, że odkryłyśmy tę perspektywę – tak właśnie naprawdę musimy ją nazwać – w momencie, kiedy zabieraliśmy się w naszym ruchu kobiet za kwestie pracy kobiet w domu. W tamtym czasie na całym świecie mówiono o tym, wszystkie feministki były w to zaangażowane. Sprawa dotyczyła tego, co oznacza praca w domu w kapitalizmie? Dlaczego nie jest ona dostrzegana? Dlaczego nie jest wynagradzana? Cemu nie jest pracą zarobkową? Zauważyłyśmy, że w kapitalizmie praca taka nie może być wynagradzana, ponieważ gdyby była ona wynagradzana, model akumulacyjny ległby w gruzach. Nie oznacza to, że nie byłoby już kapitalizmu, jak sądzą niektórzy, ale byłby on zdecydowanie zbyt kosztowny, jeśli każdy rodzaj pracy wykonywany w domu byłby wynagradzany: rodzenie dzieci, wychowywanie ich, reprodukcja mężczyzny (jak nazywano to wówczas) opieka nad starymi i chorymi. Jeśli taka praca miałaby być wynagradzana, pensje musiałyby być płacone jak przy normalnym zatrudnieniu, a wówczas okazałoby się, że jest to niemożliwe do uregulowania, co fundamentalnie zmieniłoby cały model kapitalizmu.

A zatem dotarliśmy do koncepcji – która tak naprawdę nie pochodzi od nas, ponieważ idea naturalnego utrzymania jest starą koncepcją – że to, co nazywamy produkcją życia jest w rzeczywistości niezbędnym warunkiem wstępnym dla wszystkich rodzajów wynagradzanej pracy. Wówczas twierdziłyśmy, że bez pracy naturalnej nie byłoby pracy wynagradzanej. Ale bez pracy wynagradzanej praca naturalna nadal istnieje: jest to niezniszczalny warunek pojawienia się nie tylko wszelkiego rodzaju życia, ale także każdego rodzaju pracy – pozwala na nieprzejmowanie się kwestiami jedzenia, mieszkania i najważniejszymi czynnościami życiowymi. Praca ta jest niezmiernie wartościowa, ale nigdy nie

jest wynagradzana pieniężnie. I tu zauważyłyśmy połączenie. Zobaczyłyśmy także, że praca w domu nie jest jedynym rodzajem pracy, która jest w ten sposób wykorzystywana przez kapitalizm przy praktycznie zerowych kosztach. Podobnym zajęciem jest praca małych rolników, którzy w każdym miejscu na świecie pracują na swoje własne utrzymanie. Sprzedają też pewne rzeczy na rynku, ale nie są pracownikami wynagradzanymi pensjami. I ciekawe, w tym jest fakt, że tak samo jak kobiety, nie są oni uwzględniani w obliczeniach produktu krajowego brutto. Nie liczą się, tak jak opisała to w swojej bardzo interesującej książce nowozelandka Marilyn Waring *If Women Counted*. Co by się stało, jeśli kobiety by się liczyły? Potem odkryłyśmy jeszcze, że praca tych rolników też ma coś wspólnego z pracą wykonywaną w domu i obie mają coś wspólnego z pracą w koloniach.

Później pojawiła się ta idea, kiedy wszystkie trzy spędzałyśmy dużo czasu w Trzecim Świecie. Ja wiele lat spędziłam w Indiach, a moje dwie przyjaciółki w Ameryce Łacińskiej i tam zdaliśmy sobie sprawę, że jeśli całe państwa nie byłyby eksploatowane przez długi czas jako kolonie, wówczas kapitalizm by nie powstał. I jeśli byłyby one traktowane w sposób równy dzisiaj, przy całej pracy w „koloniach” – ciągle je tak nazywam – wówczas nie byłoby zbyt wiele do gromadzenia. Właśnie dlatego nazywamy wszystkie te relacje relacjami kolonialnymi. Relacja mężczyzna-kobieta jest kolonialna relacją pomiędzy małym rolnikiem a przemysłem jest także kolonialna, i naturalnie, relacje pomiędzy metropoliami i koloniami są zdecydowanie kolonialne.

Po pierwsze, chciałabym podkreślić, że perspektywa naturalna oraz społeczeństwa i gospodarki naturalne nie zniknęły same

z siebie; zostały one zlikwidowane w sposób jak najbardziej świadomy. Społeczeństwa naturalne istniały na całym świecie przed II wojną światową zarówno na wsiach, jak i w miastach. Tutaj, w Niemczech, małorolnicy produkowali większość artykułów żywnościowych dla ludności. Ale z kolei, ku mojemu zaskoczeniu, istniał także szeroki zakres produkcji naturalnej w miastach, nawet w Stanach Zjednoczonych. Pewna amerykańska feministka zbadała to i odkryła, że do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, duża liczba działań naturalnych miała miejsce w okolicach głównych miast przemysłowych. Najpierw istniała wzajemna sąsiedzka pomoc. Była to zasada obustronnego wsparcia, wzajemności. Przechowywano warzywa i owoce; każdy miał swój mały ogródek lub kupował produkty niedrogo na rynku i przechowywał je. Była to głównie działalność domowa i takie same działania podejmowano w przypadku szcucia, czy niewielkich napraw, kiedy sąsiad lub przyjaciel zawsze był chętny do pomocy. Klasa pracująca nie byłaby prawdopodobnie w stanie przetrwać w tych miastach bez wydłużonej obecności tych form wzajemności. Ale potem rząd amerykański wprowadził odgórnie całkowicie nowy model gospodarki, z rodzącym się właśnie fordyzmem. Najpierw podniesiono pensje pracownikom przemysłowym. Porównując to, co można było kupić za tę pensję z tym, co można było samemu zrobić, była to olbrzymia różnica. A zatem, ludzie stopniowo przestawali wytwarzać rzeczy.

Po pewnym czasie farmy stopniowo popadały w długi i nie można było ich dłużej utrzymywać. Wtedy ludzie mówili: „Nie da się już żyć z rolnictwa. Wyjeżdżam.” Tą samą politykę prowadzi się obecnie. Kolejną rzeczą jest to, że istniał wówczas nacisk na zmianę całociowej działalności rolniczej na monokulturę, produkcję masową, nawozy chemiczne i pestycydy;

wprowadzanie wielkich maszyn, bo to była kolejna rzecz, która promowała przemysł. Wszystkie te działania oparte były na ropie. Rolnicy mieli masowo produkować mleko, masło, mięso, jajka, itp. i stąd mamy teraz wszędzie te olbrzymie agrarne fabryki. Później dostali dopłaty, aby produkować nadwyżkę, której pozbyto się następnie, jak wiemy, w Trzecim Świecie.

Taka sposobność prawie nie istniała w Trzecim Świecie. Tam też wprowadzono tę samą politykę rolniczą, na przykład Zieloną Rewolucję i małorolni rolnicy stracili swoje ziemie, bądź musieli je sprzedać, bo albo nie byli w stanie rywalizować z większymi, albo nie mogli spłacić długów. Ale kiedy przenieśli się do miast, wylądowali w slumsach. I tam praktykowali produkcję naturalną. Tak przy okazji, był to początek naszego zainteresowania ideą utrzymania naturalnego. Działo się to konferencji w Bielefeld, która dotyczyła produkcji naturalnej w Trzecim Świecie. Wiele osób widziało to, co robili ludzie w slumsach w Afryce i wielu innych krajach. Ludzie musieli jakoś przetrwać, ale nie mieli już ziemi. Robili wszystko co mogli, podejmowali się tymczasowych prac, kradli, zarabiali jak się dało, służyli innym ludziom. Nikt tak naprawdę nie zwracał na nich uwagi. Nie istniała żadna socjalna sieć, żeby ich w nią złapać. Zresztą nadal jej nie ma. Oznacza to, że produkcja naturalna była niezbędna na obszarach wiejskich, aby umożliwić przeciwstawienie się tej polityce, a w miastach stało się to metodą na przeżycie.

Teraz zadajecie mi dość uzasadnione pytanie: jak życie, które jest często przeżywane w nędzy, może dostarczyć perspektywy na lepsze społeczeństwo? Kiedy słyszymy to po raz pierwszy, brzmi absurdalnie. Ale jeśli przyjrzemy się bliżej temu, jak ludziom udaje się przetrwać, a także wszystkiemu co robią,

wówczas odkryjemy, że ponownie aktywowano tutaj stare zasady, o których mówiłam wcześniej: istnieje wzajemna pomoc i ludzie chcą robić możliwie jak najwięcej samemu. Jest to nowa i pozytywna perspektywa, ponieważ te działania – nawet jeśli odbywają się na najniższym poziomie – pozwalają ludziom odkryć ich suwerenność, to że mogą sami „wytwarzać” swoje życie. Nie jest to wada, to bardzo pozytywna informacja gdy odkrywamy, że jesteśmy w stanie kolektywnie produkować i organizować swoje życie wraz z innymi ludźmi.

Oczywiście, potrzebujemy także pieniędzy. Nie twierdzę, że w nie potrzebujemy ich w ogóle, ale praca wyłącznie dla pieniędzy nie jest najlepszym rozwiązaniem – to tylko jedna strona tego mechanizmu. Druga strona to produkcja naturalna, orientacja naturalna, która zaspokaja potrzeby w sposób o wiele bardziej wszechstronny niż mogłyby to zrobić zakupione produkty. Te zakupione towary tak naprawdę nie zawierają nic. Są one formą zmaterializowanej martwej siły roboczej. Są używane, następnie znikają, potem trzeba kupić nowe i tak ludzie nigdy nie są zadowoleni. O to właśnie chodzi. Zaczyna się to w przypadku wszystkich urządzeń i osiągnięć technicznych: najpierw mamy telewizor czarno-biały, ale to nie wystarcza, więc kupujemy telewizor kolorowy, potem potrzebujemy komputera, dalej telefonu komórkowego – teraz nawet dzieci mają telefony komórkowe i tak dalej – i tak dalej.

Ale czy możemy powiedzieć, że jesteśmy szczęśliwym, zadowolonym społeczeństwem? Słyszałam o ruchu w Stanach Zjednoczonych, który poszukuje dobrego życia. Jest to stara ekonomiczna koncepcja, o której mówił już Arystoteles, będąca celem gospodarki. Celem gospodarki jest dobre życie. Ludzie w Stanach Zjednoczonych mówią: pracujemy i pracujemy,

ale dobre życie w ogóle się nie pojawia. Gdzie jest to dobre życie? Dlatego mówimy, że to jest właśnie celem naturalnego utrzymania. Naturalne utrzymanie nie jest niedoborem ani ubóstwem, co próbuje się nam bez przerwy wmówić. W prawidłowym rozumieniu oznacza to, że zawsze musisz współpracować z innymi żeby coś zrobić, nie tylko, żeby przetrwać, ale żeby dobrze żyć. Nie chodzi tutaj o indywidualne utrzymanie – nie jest to możliwe. W takim przypadku rzeczywiście możliwe jest stworzenie dobrego życia. Doświadczasz bycia swoją własną władzą, tego, że wraz z innymi jesteś suwerenny. Jest to zupełnie inny rodzaj zadowolenia niż to odczuwane po ośmiogodzinnym dniu pracy i świadomości zarobienia pewnej sumy pieniędzy. Dobre życie ma przyjść w wieku sześćdziesięciu pięciu lat, ale nawet wtedy nie przychodzi. Moim zdaniem, jest to jeden z powodów, dla których ludzie w naszym społeczeństwie są tak nieszczęśliwi. Alienacji płatnej siły roboczej nie można zneutralizować nawet wielkimi kwotami pieniędzy. Ale w perspektywie naturalnego utrzymania, jest to całkowicie możliwe. Jestem w stanie to udowodnić w oparciu o kilka przykładów.

Moi przyjaciele w Bangladeszu zaczęli bronić się przed wielkimi międzynarodowymi koncernami, które działają w przemyśle rolniczym. Dowiedzieli się, że ziemia jest zniszczona, w wodzie jest mnóstwo arsenu a plony toną w wodzie. Zielona Rewolucja zawierała obietnicę, że w monokulturze wszystko będzie produkowane w wielkich ilościach. Dowiedzieli się, że to nieprawda. Następnie zdali sobie sprawę z tego, że wcześniej też tak nie było. Założyli więc nowy ruch rolników pod nazwą Nayakrishi Andalon, zainicjowany przez kobiety. Kobiety zdały sobie sprawę z faktu, że od czasu Zielonej Rewolucji mężczyźni zaczęli je bić. Wcześniej nie znaly takiej przemocy, ponieważ pełniły rolę opiekunek nasion. Nasiona

znajdowały się pod ich kontrolą, one je przechowywały, mówiły rolnikom kiedy nadchodził czas, żeby je zasiać, itp.

Zatem, kobiety te zebrały się i zdecydowały, że chcą coś zmienić zapoczątkowały one całą inicjatywę, aby odzyskać zadowolenie i szczęście w życiu. To był ich główny, wyraźny cel. Chcemy mieć szczęśliwe życie! Jeśli zapytacie rolników w tym ruchu, wszyscy odpowiadzą, że chcą wieść szczęśliwe życie. A zapytajcie rolnika tutaj w Niemczech, czy jego praca go uszczęśliwia... Pierwszą rzeczą, którą mówiły te kobiety, było to, że nie będą zgadzać się na działalność ponadnarodowych korporacji. Zadeklarowały, że wioski będą miejscami nietoksycznymi. Żadna firma nie wejdzie do wioski, żeby rozpylać swoją truciznę. Zapomniałam dodać, że wiele kobiet było tak nieszczęśliwych, że popełniało samobójstwa przez wypicie pestycydów, które stały tam wszędzie i wszystko zatruwały. Dziś te same zasady są znowu stosowane. Właściwie są to stare zasady, ale część z nich jest nowa, a mają one na celu umożliwienie rolnictwu przyniesienie owoców i wydajności bez tych wszystkich nacisków ze strony krajów przemysłowych. Ludzie ci odkryli na nowo wiele rzeczy, na przykład różnorodność. Nie uprawiają ziemi na zasadzie monokultury, używają własnego kompostu, pomagają sobie, nie kupują już nasion. Prawie we wszystkich wioskach mają domy z nasionami i są one ponownie pod kontrolą kobiet, które przechowują nasiona i opiekują się nimi. Są znowu niezależne, mają to, co Via Campesina, opozycyjna światowa organizacja rolników małorolnych, nazywa suwerennością żywieniową. Uważam, że każda forma naturalnego utrzymania zaczyna się suwerennością żywieniową. Jest to tylko przykład, ale obecnie jest to olbrzymi ruch w Bangladeszu.

Są także inne przykłady, tutaj, w naszym kraju, które nie są tak dobrze znane. Istnieją

komuny, te są lepiej znane, takie jak Niederkaufungen czy Longo Mai, które już od dawna stosują styl naturalnego utrzymania. Ale największe wrażenie zrobiły na mnie międzynarodowe ogrody komunalne, które istnieją w Niemczech już od dłuższego czasu. Zostały one założone przez kobiety-uchodźczynie zamieszkałe w Göttingen. Pierwsze rośliny posadzono w Göttingen, kiedy kobiety powiedziały, że nie są tam szczęśliwe i nie chciały cały czas żyć z jałmużny. Pracownik socjalny zapytał je czego im brakuje, czego najbardziej chcą? Powiedziały, że najbardziej tęsknią za swoimi ogrodami. Dostały więc kawałek ziemi od Kościoła Ewangelickiego i zaczęły tam wspólnie uprawiać ogród. Nie były to działki ogrodnicze, ale komunalne ogrody i tam właśnie emigranci (później dołączyli także mężczyźni) zaczęli uprawiać rośliny. Do chwili obecnej jest już siedemdziesiąt takich komunalnych międzynarodowych ogrodów w różnych miastach Niemiec. Jest ich także kilka w Kolonii.

Bardzo ważne jest, abyśmy spojrzeli dziś na to dzisiaj całościowo. Nie możemy po prostu założyć gdzieś wyizolowanej wyspy naturalnego utrzymania w wiosce czy mieście i być później z tego powodu zadowoleni. Zamiast tego, powinniśmy utrzymywać globalny pogląd w obecnych czasach globalnej gospodarki. Jest to po prostu fakt.

Istnieje kilka zasad, które są tak samo nowoczesne dziś, jak były wczoraj. Kilka z nich już wspomniałam wcześniej. Jeśli te zasady byłyby w centrum gospodarki zamiast indywidualnego egoizmu – tak jak ma to miejsce dzisiaj, kiedy cała ekonomia oparta jest na założeniu, że w samym centrum jest indywidualne korzystanie z rzeczy, indywidualny interes – jeśli zamiast tego istniałoby coś takiego jak wzajemna pomoc, poczucie społeczności, praca zbiorowa i wspólne zadowolenie, wówczas byłoby to coś zupełnie innego. Kiedy konsumpcja i produkcja

nie są już tak silnie rozdzielone, wówczas też jest to zupełnie inna sytuacja. Te koncepcje muszą najpierw wejść do naszych umysłów. Nie jest to takie proste i ja zdaję sobie z tego sprawę. Trudno jest wyjść z tego modelu konsumpcyjnego, który teraz mamy, mimo, że ludzie zdają sobie sprawę z tego, że to ich nie uszczęśliwia.

Jeśli mielibyśmy orientację naturalnego utrzymania, wówczas potrzebowalibyśmy innej technologii. W każdym miejscu naszej technologii wbudowane jest zużycie, obciążenie działania, a oprócz tego nasza technologia nie jest neutralna dla systemu. Jest kapitalistyczna. W dodatku jest patriarchalna, ale nie chcę o tym szerzej mówić. Potrzebujemy innego sposobu myślenia o technologii. Musimy także zastanowić się, jakiego rodzaju technologii tak naprawdę potrzebujemy, żeby ułatwić sobie pracę, a nie tylko w celu zalania rynku większą ilością towarów.

Nadal dominuje koncepcja, że społeczeństwo przemysłowe i monokultura przemysłowa są najbardziej produktywnymi systemami. Ma to zastosowanie nie tylko w przypadku rolnictwa, ale też innych form monokultury. Istnieje przekonanie, że tego typu rodzaj pracy jest najbardziej produktywny, a produkcja naturalna jest całkowicie niewydajna. Właśnie dlatego nie jest ona uwzględniana w produkcji krajowym brutto. Nie jest ona produktywna; jedynie to, co można zmierzyć pieniędzmi jest produktywność. Oczywiście nie jest to prawdą, nawet uwzględniając dobrze znaną koncepcję produktywności, która jest o wiele za wąska, żeby objąć prawdziwą produktywność siły roboczej i produkcji naturalnej.

Tej różnorodności, tej symbiozy odmiennych form życia – zwierząt, roślin i ludzi, żyjących na tym samym obszarze, ze wszystkimi swoimi środkami utrzymania i dobrym życiem, nie można osiągnąć przez złożenie razem dowolnej ilości monokultur.

Transcription of a video by O. Ressler, recorded in Amherst, U.S.A. | 20 min., 2003

Caring Labor

Nancy Folbre

My name is Nancy Folbre. I am an economist, a feminist economist.

Most of what I work on is the concept of “caring labor.” I am defining “caring labor” as work that involves connecting to other people, trying to help people meet their needs, things like the work of caring for children, caring for the elderly, caring for sick people or teaching is a form of caring labor. Some kind is paid; some is unpaid. It has some really important characteristics that I think economists don’t pay enough attention to and that we need to understand better.

What is really distinctive about caring labor is that it is usually intrinsically motivated. People do it for reasons other than just money, even though there is often money involved, like you need to get paid to work, or you are exchanging the care of a family member in return for a share of another’s family members wage. Still, we always think of care work as something which involves a sense of commitment or obligation or passion for the person who is being cared for. That intrinsic motivation is a really important part of what makes caring labor so valuable and what insures it is being provided at a pretty high quality. But, it also means that it is very hard to organize caring labor in a market, and that the market wage that you pay for care work is almost always quite low. Historically women have done a very large proportion of our care work, and that is still true today. Even though many people work fulltime for pay, a lot of the jobs they are being involved in is caring for other people. Most of these jobs pay less. And the fact that women are in these jobs does a lot to explain why women in general are paid less than men. There

is also a kind of penalty that is imposed on women for taking on care responsibilities at home. If you take time out of paid employment to take care of a child or an elderly person, that often not only reduces your wages in the present moment, but over your entire lifetime. So, mothers in general earn a lot less than women, and there is actually, in terms of pay in the U.S., a bigger difference between women who are mothers and women who are not, than between women who are not mothers and men who are not fathers. So it is a pretty important dimension of inequality. The big question, from an economic point of view, is: If caring work is so poorly paid and involves a penalty, why are women willing to provide it? Where does the supply come from? And I think the answer to that question is that it is supplied through a kind of social construction of femininity and a relationship between femininity and care.

There is a kind of paradox of the weakening of the patriarchal control over women. And the paradox is, that it is a great thing in terms of choices for individual women, it is a great thing for women who want to have more room to express their own individuality and to be less constrained by traditional concepts of femininity. But the paradox is, now that there is no longer pressure on women to provide their care work, there is really no pressure on anyone to provide it. A result could be a reduction in the overall supply of care to other people within the home and in the market. If you are a conventional economist you don’t worry about that, because you think the market will solve the problem: Care work will become scarce, the market will beat it up, the price will come up, and everything will be fine.



But if you think that care work does not necessarily succeed as well in a market environment, then you have to worry about it. And you have to think about ways that we could collectively ensure a greater supply and quality of caring labor, in ways that are independent of the market, or at least can help supplement the market provision that we use. That is where the need to think more creatively about social institutions comes into play.

One of the reasons that care is undervalued is just historical: We tend to take it for granted because it was traditionally provided by women at a very low cost, essentially outside the market economy. There are still a lot of women working in care jobs. And, because women in general are being paid less than men that helps lower the costs of care than if it were done by men.

There is also something in care work itself that contributes to its undervaluation. One thing that is relevant is that care workers care about the people they are taking care of. So it is harder for them to go on strike, it is harder for them to withhold their services unless they are being paid. They become a kind of hostage to their own commitments and their own affections for the people they are caring for. So, they can't bargain as effectively as other workers can, or threaten to walk out or not supply what is needed. That's one reason why it tends to be undervalued.

There is a second reason why it is undervalued that is kind of obvious: People who really need care the most are children, the sick and the elderly who have the least to pay. If you are a care worker, you provide a service that is not a luxury to rich people. Well, you can specialize in a luxury and care job, but most care work is being devoted to people who by definition need help and are not in a position to pay a lot of money for it, and very often require public support. And, with the erosion of public support, of course, there is going to be an erosion of the amount of money that we can pay care workers to provide that assistance.

And there is another reason, which I think is perhaps a little more technical and of more interest for economists: that it is very hard to measure the quality of care work, because it is so personal. I might be a very good teacher with one person, but with another person completely unsuccessful. To measure my quality as a teacher is much harder than to measure the quality of somebody who is producing some physical thing, whose characteristics are independent of the person producing it. Also care workers have these emotional dimensions: If I am a good teacher, I make students really like to learn, that is more important than just conveying information. But it is very hard to measure the success in doing that. Normally, in a market, the way you get higher quality is to pay more money for higher quality work. But, in care work, it is hard to do that because the quality is so variable and hard to measure. Care work always has to have some intrinsic motivation; people have to do it for reasons which have to do with their own feelings and commitments and obligations. That is like a natural resource, a natural energy that can provide good care, but needs to be respected and honored in order to keep flowing.

The most obvious prerequisite for a care

economy is that you meet the basic needs of ordinary people, especially children, the elderly or people who are sick or hurt or discouraged in any way. But, of course, all the rest of us, also require some care. Somehow, you have to have an economic system that creates a space and a time in which the principles of care are respected and rewarded. It is very difficult to do that in a market economy in which people are competing so fiercely with one another – just to stay alive, to get a job or to meet their subsistence – that they fear if they take time out to care for others, they will be punished and left behind.

It may be true that markets can have good effects on people under certain circumstances. A little bit of friendly competition can really bring out the best in people. But this is not true if the market is so completely unrestrained that it leads to a kind of destructive winner-take-all competition. And, I think that is the direction the market economy is taking in the world today and that is what many people feel very disturbed and anxious about.

All alternative economic systems are about organizing labor. That is the big question: How do we organize ourselves? And the point I am making is that when we answer that question – whether we are coming from a corporate capitalist point of view or from a socialist point of view – we have to recognize that there is this kind of labor that is different than other kinds, that this labor is not as reducible to the logic of exchange or to the logic of central planning and bureaucratic administration. It is an intrinsically personal, intrinsically emotional kind of exchange that requires long-term relationships between people. And, that is not something that the grand theoreticians of capitalism thought about. And, it is not something that the grand theoreticians of socialism thought about either. So, it is in the middle, it is kind of neg-

lected by both sides. You really see this very clearly in people who have a vision of market socialism. They think, “Oh, markets work fine, as long as we have an equal distribution of wealth, then some rules of the game will allow market competition to take place in a context in which people's basic needs are met”, and so on. Well, I am sympathetic to that vision of market socialism, but not if it organizes care on the basis of markets. Because I don't think care quality can be protected in a market. And there is something about the market competition that can erode it. I spend a lot of time trying to persuade leftist economists and utopian visionaries to pay more attention to the ordinary work that women do and to learn from it.

Isn't that a kind of metaphor: to get rained on and to talk about this [Editors note: The interview was conducted outside and rain began falling.]. This is my life, standing in the cold, getting rained on, saying the same things over and over.

The family itself has always been a kind of metaphor for socialism. Socialism is really a family at large; we take care for our brothers and sisters. That's the interesting thing about feminism: That feminists always had to challenge the traditional family, the idea of the patriarch, the male-led household, telling all the younger generation what to do and sending the wife to the kitchen to cook the meals and scrub the floors. But, at the same time, there has always been something about the family, the solidarity, the love and affection for one another, that is so central for family life, that feminists have tried to lay claim to and to think about how one could take that sense of mutual affection and mutual aid and generalize it to the society as a whole. It doesn't seem that far fetched, if we can do it on the microeconomic level, we should be able to figure out how to generalize it.

A society could and should be like a really healthy happy egalitarian family, where people have their own responsibilities. They might go out and earn a living or might specialize in different kinds of work, but they all come home to a set of shared priorities and goals, and they have made a commitment to work together and to respect one another in a really profound way. In a way, it is utopian and visionary; but, in another way, it is very old-fashioned and very traditional.

I think there is a lot of evidence that caring for other people is a little bit like a skill; if you practice it, if you do it, you enjoy it, you take greater pleasure in it. It is also something that grows out of a personal connection with other people. And if you never put into that connection of responsibility for other people then you never become aware of or develop that sense of connection. It should be a central part of our educational process for people to take on responsibilities for other people, and to do it in ways... you know, not just going down one day per month and work at the soup kitchen and come in contact with a new group of people every time. But, to really make a long-term connection with people who are different than us: Who are not our next-door neighbors or the people who go to our church or the people who attend our university, but the people outside of that system we might not otherwise come into contact with. We could plan a kind of labor exchange and reciprocity on a larger level that could develop those skills and would really benefit us tremendously as a society.

People don't like the idea of mandates. They think: Oh well, that's fine, if you want to go and care for other people you should be free to do that, but don't make me do that. I am a big believer that we have some obligations to one another and that we can't realize these obligations just by paying taxes or by sharing some of our income: We have to share some of our time

and our energy and some of our affection.

I don't know if John Rawls has some impact in Europe; but, in the Anglo world, as an English-speaking philosopher, he has. He developed this metaphor of a "veil of ignorance": Somehow you take people out of their daily context and you put them behind a veil or a curtain, in which they don't know their own identities. And so they can't act for their own interests and so they make decisions that are truly in the interests of all, because they don't know who they are and who they will be. This would be a wonderful plot for a science fiction story: To develop a global system, pick citizens from all around the world and put them behind some kind of veil of ignorance, where they don't know whether they are American or Chinese or Australian or from Botswana. So they would just look at the world from a completely neutral point of view and think: What should our priorities be? Where should our efforts go? I think that is a very powerful metaphor, even though we have not got the technology to do it.

I am a big fan of science fiction. I like Marge Piercy's science fiction and that of Sherri Tepper, Kim Stanley Robinson; that's where the social imagination first takes hold. In a way, what I am doing is just a sort of coming behind these more imaginative visions and trying to figure out and think about, how we might actually put it together and how we could adapt some of our existing economic institutions to move in that direction. Economists are kind of engineers of the utopian; our job is to take care of the nuts and bolts of that alternative economic system and I think we depend on artists and writers to help us see where we want to go.

Transkrypcja zapisu wideo zarejestrowanego przez
O. Resslera w Amherst, USA | 20 minut, 2003 r.

Praca opiekuńcza

Nancy Folbre

Nazywam się Nancy Folbre. Jestem ekonomistką, ekonomistką feministyczną.

Przez większość czasu pracuję nad koncepcją „pracy opiekuńczej”. „Pracę opiekuńczą” definiuję jako pracę, która obejmuje łączenie się z innymi ludźmi, próby pomagania ludziom w spełnianiu ich potrzeb, zajęcia takie jak opieka nad dziećmi, troszczenie się o ludzi starszych, chorych, lub też nauczanie w formie pracy opiekuńczej. Niektóre rodzaje takiej pracy są płatne, a niektóre nie. Ma ona kilka bardzo ważnych cech, na które moim zdaniem ekonomiści nie zwracają wystarczającej uwagi, a które powinniśmy lepiej zrozumieć.

To, co naprawdę wyróżnia pracę opiekuńczą to fakt, że jest ona zwykle wewnętrznie motywowana. Ludzie wykonują ją z powodów innych niż pieniądze, nawet jeśli często zaangażowane są w nią pieniądze, tak jak w przypadku kiedy musisz otrzymać wynagrodzenia za pracę lub kiedy wymieniasz swoją opiekę nad członkiem rodziny w zamian za udział w dochodach innych członków rodziny. A jed-

nak zawsze myślimy o pracy opiekuńczej jako o czymś, co wymaga zaangażowania, zobowiązania lub pasji w stosunku do osoby, którą się opiekujemy. Ta wewnętrzna motywacja jest naprawdę ważną częścią tego, co powoduje, że praca opiekuńcza jest tak wartościowa. Jest to coś, co zapewnia, że praca taka jest wykonywana na dość wysokim poziomie. Ale oznacza to także, że bardzo trudno jest zorganizować na rynku pracę opiekuńczą. Znaczący to również, że pensje wypłacane za taką pracę są zawsze dość niskie. W ujęciu historycznym to kobiety wykonywały dużą część naszej pracy opiekuńczej, i tak jest nadal. Nawet mimo tego, że wielu ludzi pracuje na pełen etat w celach zarobkowych, wiele zadań, w które są zaangażowane, to opieka nad innymi ludźmi. Większość z tych działań jest mniej płatna. A fakt, że kobiety zajmują stanowiska w takich pracach tłumaczy, dlaczego są one ogólnie gorzej opłacane niż mężczyźni. Istnieje także swego rodzaju kara nakładana na kobiety za przejmowanie obowiązków opieki w domu. Jeśli opiekujesz się dzieckiem lub osobą starszą kosztem czasu swojego płatnego zatrudnienia, wówczas nierzadko spowoduje to obniżenie wynagrodzenia w chwili obecnej, ale i przez całe życie. Zatem, ogólnie rzecz biorąc, matki zarabiają mniej niż kobiety. Tak naprawdę, jeśli chodzi o warunki w Stanach Zjednoczonych, większa różnica jest pomiędzy zarobkami kobiet, które są matkami, a kobiet, które nimi nie są, niż pomiędzy zarobkami kobiet, które nie są matkami, a zarobkami mężczyzn, którzy nie są ojcami. To dość istotny wymiar nierówności. Z ekonomicznego punktu widzenia pojawia się bardzo ważne pytanie: jeśli praca opiekuńcza jest tak



kiepsko opłacana i wiąże się z ponoszeniem kary, dlaczego kobiety chcą ją wykonywać? Skąd pochodzi podaż? Moim zdaniem podaż pochodzi ze swego rodzaju konstrukcji społecznej kobiecości i relacji pomiędzy kobiecością a troską.

W osłabieniu patriarchalnej kontroli nad kobietami jest pewien paradoks. To wielka rzecz jeśli chodzi o wybory konkretnych kobiet i wielka rzecz dla kobiet, które chcą mieć więcej przestrzeni na wyrażanie własnej indywidualności i zrzucanie ograniczeń tradycyjnych koncepcji kobiecości. Ale paradoksem jest, że skoro nie ma już dłużej presji na kobiety, by świadczyły pracę opiekuńczą, tak naprawdę zniknęła presja, by ktokolwiek taką pracę wykonywał. W rezultacie może dojść do zmniejszenia się całkowitej podaży opieki świadczonej innym ludziom w domach i na rynku. Dla konwencjonalnego ekonomisty nie jest to problem, bo jego zdaniem rynek sam rozwiąże ten problem: Praca opiekuńcza stanie się towarem deficytowym, rynek ją pokona, ceny pójdą w górę i wszystko się utoży. Ale jeśli uważasz, że praca opiekuńcza nie odniesie sukcesu w środowisku rynkowym, to jest to powód do zmartwienia. Trzeba zastanowić się, jak moglibyśmy wspólnie zapewnić większą podaż i jakość pracy opiekuńczej, tak aby były one niezależne od rynku lub przynajmniej jak możemy uzupełnić brakującą podaż na rynku, z której zresztą korzystamy. Oto punkt, w którym musimy myśleć bardziej kreatywnie o instytucjach socjalnych.

Jeden z powodów niedoszacowania opieki jest czysto historyczny: mamy tendencję do traktowania tego typu pracy jako rzeczy naturalnej, która zawsze istniała, ponieważ była ona w sposób tradycyjny świadczona przez kobiety po bardzo niskich kosztach, w większości przypadków poza gospodarką rynkową. Nadal wiele kobiet pracuje na stanowiskach

opieki. A ponieważ ogólnie rzecz biorąc kobiety są gorzej opłacane niż mężczyźni, pomaga to obniżyć koszty opieki bardziej niż gdyby była ona świadczona przez mężczyzn.

Ponadto, w samym charakterze pracy opiekuńczej istnieje coś, co powoduje, że jest ona niedoceniana. Jest to związane z faktem, że pracownicy opieki dbają o ludzi, którymi się opiekują. A zatem trudniej jest im wziąć udział w strajku, trudniej jest im wstrzymać wykonywanie swojej pracy, jeśli nie są opłacani. Stają się swego rodzaju zakładnikami własnych zobowiązań i uczuć, wobec ludzi, którymi się opiekują. A zatem nie mogą oni wchodzić w układy tak efektywnie jak inni pracownicy, grozić odejściem lub zaprzestaniem pracy. Jest to jeden z powodów, dla których praca taka nie jest w pełni dowartościowana.

Jest też drugi, dość oczywisty powód. Ludzie, którzy najbardziej potrzebują opieki to dzieci, chorzy i osoby starsze, które mają najmniej pieniędzy. Jeśli jesteś pracownikiem opieki, świadczysz usługę, która nie jest luksusem dla bogatych. Możesz wyspecjalizować się w pracy luksusowej, która jest też pracą opiekuńczą, ale większość pracy jest przeznaczona dla ludzi, którzy z definicji potrzebują pomocy i nie posiadają wielu pieniędzy, często wymagają wsparcia socjalnego. A przy pogarszającym się stanie opieki publicznego zaangażowaniem licznej, zmniejszając kwotę pieniędzy, którą będzie można zapłacić jako wynagrodzenie dla pracowników opieki.

Jest także inny powód, moim zdaniem trochę bardziej natury technicznej, który jest ciekawszy dla ekonomistów: bardzo trudno jest zmierzyć jakość pracy opiekuńczej, ponieważ ma ona tak bardzo osobisty wymiar. Mogę być bardzo dobrą nauczycielką w relacjach z jedną osobą, ale z kimś innym mogę sobie już zupełnie nie radzić. Zmierzenie jakości mojej pracy nauczycielki jest trudniej-

sze niż zmierzenie jakości pracy kogoś, kto produkuje jakiś fizyczny przedmiot, którego cechy są niezależne od osoby wytwarzającej. Pracownicy opieki posiadają też wymiary emocjonalne: Jeśli jestem dobrą nauczycielką, uczniowie będą naprawdę lubić się uczyć, a to jest o wiele ważniejsze niż samo przekazywanie informacji. Ale zmierzenie sukcesu w czymś takim jest bardzo trudne. Zwykle, w sytuacji rynkowej, sposobem na uzyskanie wyższej jakości jest zapłacenie większej kwoty za pracę o wyższej jakości. Ale w przypadku pracy opiekuńczej trudno jest to zrealizować, ponieważ jakość jest tak różna i trudna do określenia. Praca opiekuńcza musi mieć zawsze jakąś motywację wewnętrzną; ludzie muszą ją wykonywać z przyczyn, które mają coś wspólnego z ich uczuciami, zobowiązaniami i obowiązkami. To jest jakby naturalny zasób, źródło energii, które zapewnia dobrą opiekę, ale musi być szanowane i poważane, aby mogło się utrzymać.

Najbardziej oczywistym warunkiem wstępnym dla ekonomii opiekuńczej jest poznanie potrzeb najzwyczajniejszych ludzi, zwłaszcza dzieci, osób starszych lub osób, które są chore, ranne lub w jakikolwiek inny sposób poszkodowane. Ale naturalnie, cała reszta też wymaga jakiejś opieki. W jakiś sposób trzeba mieć utrzymać gospodarczy, który tworzy przestrzeń i czas, w których zasady opieki są szanowane i wynagradzane. Jest to bardzo trudne w gospodarce rynkowej, w której ludzie rywalizują ze sobą w tak zawzięty sposób – żeby tylko przeżyć, zdobyć pracę i środki na przetrwanie – że boją się, że jeśli przeznaczą jakiś czas dla innych, zostaną za to ukarani i pozostaną z tyłu.

Być może prawdą jest, że rynki mają dobry wpływ na ludzi w określonych okolicznościach. Odrobina przyjaznej rywalizacji może naprawdę wydobyć z ludzi ich najlepsze cechy. Ale nie dzieje się tak, jeśli rynek jest całkowicie nie-

ograniczony, co prowadzi do rywalizacji na zasadzie „zwycięzca bierze wszystko”. A myślę, że w takim właśnie kierunku podąża dziś gospodarka rynkowa i to właśnie powoduje, że ludzie czują się bardzo zaniepokojeni.

We wszystkich alternatywnych systemach ekonomicznych chodzi o organizowanie pracy. Jest to bardzo ważne pytanie: Jak się organizujemy? W tym miejscu chcę podkreślić, że kiedy odpowiemy sobie na to pytanie, to – niezależnie od tego, czy mamy korporacyjny i kapitalistyczny punkt widzenia, czy też socjalistyczne podejście – musimy zdać sobie sprawę z tego, że istnieje pewien rodzaj pracy, która jest inna niż pozostałe. Pracy tej nie można zredukować do logiki wymiany lub do logiki centralnego planowania i biurokratycznej administracji. Jest ona wewnętrznym, osobistym, emocjonalnym rodzajem wymiany, który wymaga długoterminowych relacji pomiędzy ludźmi. I jest to coś, na co nie wpadli wielcy teoretycy kapitalizmu. Jest to coś, na co nie wpadli też wielcy teoretycy socjalizmu. A zatem jest to coś po środku, obszar zaniedbywany przez obie strony. Widać to naprawdę wyraźnie po ludziach, którzy mają wizję socjalizmu rynkowego. Myślą sobie: „Och, rynki tak wspaniale funkcjonują, o ile będziemy mieć równy podział bogactw, wówczas pewne zasady gry pozwolą konkurencji rynkowej zaistnieć w kontekście spełniania podstawowych potrzeb ludzi”, i tak dalej. No cóż, taka wizja socjalizmu rynkowego jest mi bliska, ale nie w przypadku, jeśli organizuje opiekę na zasadach rynku. Bo nie sądzę, żeby jakość opieki można było chronić na rynku. W rywalizacji rynkowej istnieje coś, co może ją zniszczyć. Dużo czasu spędziłam próbując przekonać ekonomistów lewicowych i utopijnych wizjonerów, aby zwracali baczniejszą uwagę na zwykłą pracę wykonywaną przez kobiety i żeby się z tego uczyli.

Czyż nie jest to swego rodzaju metafora? Stać w deszczu i mówić o tym [Od wydawcy: wywiad przeprowadzano na zewnątrz i zaczęło akurat padać.]. Takie jest moje życie: stanie w zimnym deszczu i mówienie ciągle tych samych rzeczy.

Rodzina zawsze była rodzajem metafory dla socjalizmu. Socjalizm jest tak naprawdę rodziną w powiększeniu; opiekujemy się swoimi braćmi i siostrami. To jest właśnie ciekawe w femi-nizmie, że feministki zawsze musiały stawić czoła tradycyjnej rodzinie, idei patriarchy, koncepcji gospodarstwa domowego prowadzonego przez mężczyznę, który mówi młodszemu pokoleniu, co ma robić i wysyła żonę do kuchni, żeby ugotowała mu obiad i umyła podłogę. Aczkolwiek, jednocześnie w rodzinie zawsze istniało „to coś”: solidarność, miłość i wzajemne przywiązanie, coś tak centralnego dla życia rodzinnego, co feministki próbują przejąć i ująć w taki sposób, aby przenieść te wzajemne uczucia i pomoc ogólnie na całe społeczeństwo. Nie wydaje się to tak odległe. Jeśli jesteśmy w stanie zrobić to na poziomie mikroekonomicznym, powinniśmy być w stanie opracować jakiś sposób przeniesienia tego na ogół.

Spółeczeństwo może i powinno być jak naprawdę zdrowa, szczęśliwa, egalitarna rodzina, której członkowie mają swoje obowiązki. Mogą wychodzić i zarabiać na życie, lub też mogą specjalizować się w różnych rodzajach pracy, ale zawsze muszą wracać do domu, do zestawu wspólnie dzielonych priorytetów i celów, gdzie podjęli zobowiązanie, że będą pracować razem i szanować się nawzajem w całościowy sposób. W pewien sposób jest to wizja utopijna i wizjonerska, ale z drugiej strony, bardzo staromodna i tradycyjna.

Moim zdaniem, jest wiele dowodów na to, że opieka nad innymi ludźmi jest swego rodzaju umiejętnością; jeśli się ją ćwiczy, wyko-



nuje, ma się z tego większą przyjemność.

Jest to także coś, co wynika z osobistych związków z innymi ludźmi.

I jeśli nigdy nie znajdziesz się w takim związku odpowiedzialności za innych ludzi, wówczas nigdy nie będziesz w pełni świadom takiego związku, nie rozwinię w sobie takiego poczucia kontaktu. Branie odpowiedzialności za innych powinno stać się centralną częścią naszego procesu wychowawczego. Ważne, by nie robić tego w taki sposób, że chodzi się na jeden dzień w miesiącu pracować w kuchni, gdzie przygotowana jest zupa dla ubogich, i za każdym razem spotyka się nową grupę ludzi. Istotne jest, żeby nawiązać dłuższy związek z ludźmi, którzy są inni od nas. Z ludźmi innymi niż nasi sąsiedzi, znajomi z kościoła, ludzie, których spotykamy na uczelni. Chodzi o ludzi, którzy są poza systemem, z którymi w inny sposób nie weszlibyśmy w kontakt. Możemy zaplanować swego rodzaju wymianę pracy i wzajemną wymianę usług na wyższym poziomie, co pomogłoby rozwinąć te umiejętności i przyniosło nam olbrzymią korzyść jako społeczeństwu.

Ludzie nie lubią nakazów. Myślą sobie: No cóż, nie ma sprawy, jeśli chcesz iść opiekować się innymi ludźmi, powinieneś mieć do tego prawo, ale nie zmuszaj mnie do tego. Jestem wielką zwolenniczką poglądu, że mamy pewne obowiązki w stosunku do siebie i nie możemy ich zrealizować jedynie przez płacenie podatków lub dzielenie się swoim dochodem: Musi-

my poświęcić część swojego czasu, energii, oraz trochę uczuć.

Nie wiem, czy John Rawls ma jakieś wpływy w Europie, ale w świecie anglojęzycznym – jako anglojęzyczny filozof – ma. Opracował on metaforę „zasłony niewiedzy”. Niekiedy zabiera się ludzi z ich codziennego kontekstu, stawia za zasłoną lub kurtyną, za którą nie znają swoich tożsamości. W ten sposób nie mogą oni działać w swoim interesie i podejmują decyzje, które są rzeczywiście w interesie wszystkich, ponieważ nie wiedzą kim są i kim będą. Byłby to doskonały wątek dla powieści science-fiction. Zbudowanie globalnego systemu, wybranie z całego świata obywateli i postawienie ich za tego rodzaju zasłoną niewiedzy, gdzie nie będą wiedzieć czy są Amerykanami, Chińczykami, Australijczykami, czy też pochodzą z Botswany. W tej sytuacji postrzegać będą oni świat z całkowicie neutralnego punktu widzenia, myśląc: Jakie powinny być nasze priorytety? Na co powinniśmy ukierunkować wysi-

łek? Myślę, że jest to bardzo silna metafora, nawet jeśli nie mamy do dyspozycji żadnej technologii, żeby ją zrealizować.

Jestem wielką fanką science-fiction. Lubię science-fiction w literaturze Marge Piercy, Sherry Tepper, Kim Stanley Robinson; w ich opisach wyobraźnia społeczna ma pierwszeństwo. W pewien sposób, to co robię, to pewnego rodzaju przejście poza te wizje wyobraźni i próby znalezienia sposobu na to, żeby zrealizować je w rzeczywistości, zaadaptować do naszych istniejących instytucji ekonomicznych tak, żeby podążać w tym kierunku. Ekonomiści są jakby inżynierami utopii; naszym zadaniem jest zajmowanie się nakrętkami i śrubami tego alternatywnego systemu gospodarki i sądzę, że jesteśmy zależni od artystów i pisarzy, którzy pomagają nam zobaczyć w jakim kierunku chcemy podążać.



Transcription of a video by O. Ressler, recorded in Bremen, Germany | 32 min., 2003

Free Cooperation

Christoph Spehr

Political utopia is nothing that would be obsolete in modern or postmodern days, it's nothing that can be ruled out today, but of course there are some things, some aspects that have to be different. Political utopia, utopian thinking today has to differ from most of the stuff we are familiar with as political utopias. I think the first important thing is that it has to be non-prescriptive. Most utopian thinking is prescriptive in the sense that it dictates to people on what to do. The idea behind it is that if you set up proper rules, then society will run okay. But these rules have to be respected. Of course, it's like a cage built by the author of the utopia, and then you can put people in, and they have to follow the rules, and then it will work. And this, I think, is something that is not acceptable today and can never be a free utopia. So, you have to build your utopia on the fact that people do what they want. You cannot impose your ideas of the right consciousness, of right and wrong, you cannot rule out some desires, some actions as wrong, this is what you have to do. I think this is very important.

I think it is also necessary that utopian thinking is not elitist in the sense that you have an elite that has the right consciousness, the right knowledge, a group of decision-makers, of scientific thinkers that can define for others what is the real case, but you have to build utopia on an equal community, where it does not matter what people have read and what theories they are acquainted with. Yes, it has to work with different people and they have to have the possibility of participating on an equal basis. They should not be excluded, access to this utopia should not be restricted by the question where people, where a person comes from.

I also think that today political utopias can no longer be hierarchical. By this I do not want to stress the point of hierarchy and organization, but a hierarchy of main stuff and minor stuff, of the fields of the social that are seen as important and others that are seen as not so important – which is typical of classical utopias. In fact, we know a lot of utopian thinking that says, “The core business, what we call economy, is what big business does; is how tools are made. And other aspects, like raising children or doing creative work, acting together in a modest and proper way, are minor stuff and have to follow the rules of the others. And, I think this is illegitimate – because it is always combined with a hierarchy between different people doing different stuff in these utopian societies – and a clear case of inequality. So, one could say you have to bring utopia back to the kitchen. It has to work there and the rules of the kitchen have to be the rules of bigger cooperations – not the other way round. Everything that people do together is a kind of cooperation, because they share work and they use the work and the experience and the bodily existence of others – also history in direct and indirect ways. And though there are two extremes, free cooperations and forced cooperations, most of what we know in most societies is forced cooperation.

There are three aspects that have to be taken into account if you want to build a free cooperation. The first is that all rules in this cooperation can be questioned by everybody, there are no holy rules that people cannot question or reject or bargain and negotiate about – which is not the case in most of the cooperations and organizational forms that we know.

And the second aspect that has to be

guaranteed for free cooperation is that people can question and change these rules by using this primary material force of refusing to cooperate, by restricting their cooperation, by holding back what they do for these cooperations, making conditions under which they are willing to cooperate, or leaving cooperations. They must be guaranteed the right to use these measures to influence the rules and that everybody in the cooperation can do this.

And the third aspect – which is important because otherwise it would be just a blackmailing of the less powerful ones by the more powerful ones – is that the price of not cooperating, the price that it costs if you restrict your cooperation or if the cooperation splits up, should be ...not exactly equal ...but similar for all participants in this cooperation, and it should be affordable. That means, it can be done, it's not impossible, it's not a question of sheer existence to cooperate in this way.

So, if these three conditions are guaranteed, a cooperation is free or can be free, because everybody can question and change the rules, can negotiate about the rules by using his or her power to restrict what he or she puts into this cooperation, or by splitting up and searching another way to cooperate with other people and other groups. And the idea is to say that this third aspect, the price, which is not money necessarily, the price that it costs to split up or to restrict cooperation – to make this price equal and possible for all participants, that's the core business of leftist policy, that's the real core business, that's what leftist policy does, it adjusts rules in a way that people have the same power to influence rules because the price that it costs them if there is a split or if they restrict their engagement is the same for everybody.

A good example of free cooperation is the way the women of the Zapatistas acted in the

phase when the movement started and the decision about how to fight and when to fight the Mexican government, and when to use even military force was to be made. Because according to reports, there was an assembly of the women who took part in the movement and they made clear that there were certain conditions for them under which they would participate in the fight and which they wanted to be realized: questions of representation in the movement, of acknowledgement of women's rights by the movement. If this was done, they could participate, otherwise there would be just a “no” from them. And I think this is a good example, because that's something that went wrong in a lot of national and colonial liberation movements we know, because there the form was the main question... now one has to fight a colonial system, everybody has to join this fight and other questions have to be addressed later on – which, of course, doesn't work, because the point when you start is the point to enter into some basic negotiations. And they used their kind of power, that is, they used the possibility of refusing to join the movement, they made conditions for their cooperation and they did it in a way that was based on their power as a group. There was no need for them to infiltrate the formal base of decision-making in the Zapatista movement, these things work independently of how these structures are organized. They came together as a group and said, “We will participate ‘only if... yes’ or ‘yes, only if...’ or ‘no, if not...’” And that's also typical, because it's not necessary that everybody understands their motives or their reason, it's not necessary that they explain everything about it. It's just a negotiation which takes place and a decision that can be made. And I think this is very important for free cooperation and their primal force, because it's close to the point where this force gets lost in most systems

of formal representation, of formal decision-making – so much is ruled out because it doesn't fit as a system. But, in this example, this force was really used.

If we try to get closer to the concept of free cooperation, if we ask what kind of politics derives from this concept, I think it is necessary to give a kind of overview of what kinds of instruments are used in forced cooperations, what levels of force exist in society and what is needed for every group that wants to liberate itself and fight this. If we do this, we will also see that different social movements have centered or focused on different aspects of forced cooperation, which accounts for contradictions between them. Not all of these contradictions are necessary; a lot of them can be explained by different historical contexts and a different situation.

I think, on the one hand, it is useful to make clear that force is exercised on various levels, let's say on five different levels ranging from direct, material force – brutal force, if you want – to various forms of economic force, which use dependency, different kinds of control, to more genuinely social forms of force like discrimination, for which just a special kind of behavior of people in a group is needed and not necessarily anything more drastic.

There's also a level which has to do with the control of the public, the control of who can speak and who is heard in a society, and there's a level that has to do with forms of dependency in general because the more you are dependent on a cooperation, the less you are free in your acting against it.

These are different forms of force and, on the other hand, you can make a kind of matrix out of it. There are some steps that every individual or every group that wants to liberate itself has to take. First, you have to dismantle the instruments of domination; you have to

abandon the idea of using them for better things. Taking over the citadels and then pursuing a better policy – no, you have to bring down these instruments of force, you have to find alternative ways of cooperation and negotiation, alternative rules of the social, which... I use the term of the politics of relationships because it's used in the Italian feminist discussion. You could also say you have to find alternative ways of socializing, you also have to develop new social abilities, which we do not have or which we lose in our social systems because we are not trained in how to negotiate with each other. You also have to develop forms of getting independent and forms of articulation, critical articulation, of reclaiming public space. So if you do this, you will get a kind of matrix and then you will see that the concept of the politics of free cooperation is not something that somebody invents as a blueprint, it's something that's derived from what social movements have been doing in the twentieth and twenty-first centuries.

It's very important that the concept of free cooperation does not dictate special ways of structuring societies or any other levels of the social. It's just a way how decisions are made. It can and will always include the rule-making that enables groups and people to make decisions that are not made by every member of this group. It also enables groups to say: We want a special kind of rule here, which is necessary for us now at the moment, which may not be the ultimate idea in the long term, but we can choose it as long as there is a guarantee that it can be reversed. I think this is important because it enables groups and movements and big communities to learn, to experiment, to adjust their forms to the problems they face.

We tend to be very critical of other communities by pointing out aspects which, on

the face of it, run counter to the notion of freedom and equality. We say, this liberation movement in its fight has a kind of military hierarchy, but I think this is not the point. The point is: Is it possible for these groups to reverse this decision? Is it really a decision that is made, under conditions of equality and of their own free will, by the participants because it's necessary in that fight? Or, has it come to a point where it cannot be stopped, where it's not possible because of new inequalities to take this back? Which, of course, is the case in most examples, but this is a different question. I think it is possible to question what other communities do, in this way, but this does not mean that I can speak for them and decide what is right for them now. But, I can point out problems and developments I see. I can point out when there's really no possibility of free and equal decision-making and cooperation any more.



An interesting question that is often raised is: What does free cooperation mean as a kind of economic concept? Is it possible to run a business cooperation as a free cooperation? What does it mean, what does it look like? Isn't it impossible because enterprises can't split up if the people working there disagree on the future course of this enterprise? And, doesn't it introduce an element of instability into the whole system? Do we not have to rule this out? Isn't free cooperation based on the condition that

everybody has enough to eat and a decent living, and this is guaranteed by what the economic process does, so then it's not itself subject to free cooperation?

And, I think this is a very important point; because, of course, enterprises can be run as free cooperations. And again, we know examples of this from different kinds of social projects that deal with money, that produce things and are run as a free cooperation, with people negotiating, agreeing and splitting up if they do not agree any more, and finding ways of how to do it in an equal and just way. And, we also have examples from this so-called third sector, where groups deal with public money and public capital, which is given to them to bring special results, but which are also free with regard to the ways they achieve it. I think we have these examples and it is clear that it is something that would change structures in enterprises in a radical way. Because if you apply the concept, then it is clear that we have to do a lot in every concentrated economic organization. That rules out the possibility that there are people who have such a special knowledge that nothing can be done without them, for example. So, it also has to imply processes of distributing knowledge and abilities. It also takes an environment where it is possible for people to quit and leave, yes, because there are other possibilities for them – which means they have their form of material existence guaranteed, it does not depend on their job there. This means that public investments are affected in a way that there is not only one structure where I can work with my professional knowledge, I can choose them, and which guarantees that I can take my fair part of the whole with me – which, of course, is a radical question, but it is absolutely necessary. And, I cannot see why it should not be possible for enterprises to split up if there are

disagreements about their future course. We already see it today: big capital splits up small capitals, recombines the whole, it does all of this stuff and we find it quite natural, and yet we cannot imagine the people who work there, who cooperate there, doing it themselves.

And, I think there is another very important aspect, that is, if you mention enterprises as a form of free cooperation, we need forms to bring in the people outside. This was a blind spot even in some experiments within socialist countries which came close – like the idea of a workers' democracy within the enterprise – but which excluded all the people outside. So we also need to ensure that their form of cooperation – because they enable the enterprises to do their stuff – is represented in a way. I think that we will need a lot of practical experience to do that. We also need a review of historical experiments with it, which is not done today. And, I think it is crucial, because the question of how to deal with this economic power, of course, is the core of how to deal with social power at all.

The main question with regard to implementing free cooperation in today's world, of

course, is the question of property. I think for this it is necessary to underline the idea that all property or social capital is something that is based on collective work, of course, not only even on the work of people living today, it's also something that capitalizes on the activities, the work, the thinking of people of the past, of a very large number of people and their lives. So this kind of capital, which we are concerned with in the form of, say, technical or social knowledge, in the sense of industrial capital, of intellectual capital, which is very important today, is something that cannot belong to a small number of people only, just because they are the CEOs of a company – this is just ridiculous. On the other hand property, the access to capital is something that is necessary for people. It is nothing one has to be ashamed of to claim a share of property in the world, because we need the work of others, we need the access to capital to do things, to survive. So it is not conceivable to say there are no forms of property at all. I do not think it is conceivable to say we should have a society or a community where everybody does what he or she likes and takes what he or she wants. Rules

regulating access to property are necessary and I think this includes the necessity of transferring property, of distributing property in a more equal way than it is done today. It must be clear that this is a process that has necessary steps. Because we can acknowledge that property is not always something that can be cut into small slices and distributed. This is a process of reshaping property in a society, of redistributing.

An important issue that has to be addressed today is the mobility of capital. It's just the opposite of this idea of free cooperation that if there is a split, if people do not want to cooperate any more or have different ideas of what this cooperation should do, then the price of the split, of the reshaping of the cooperation should be equal. And this is the exact opposite of what big corporate capital does today, because it claims that it can take everything that moves with it to other places where people might be more obedient. And this is something that has to be restricted; otherwise it is not possible to develop forms of redistribution of property, of changing rules at all.

Capitalist markets have some aspects that cannot be transferred to a free cooperation. For instance, it is unacceptable, that the more successful a participant of the market is, the more they can exclude every other participant. And it's clear that in capitalist markets the main aspect of competition is not being better or having better ideas, but applying more force against others to produce cheaply. Of course, this cannot be an element of a market in a free cooperation.

The situation is not that we do not know any alternatives, or that there is no contradiction and no counter-movement to most forms of unfreedom and inequality. The problem is that they do not support each other properly, that the movements are very specific in their

cultural setting and exclude a lot of other people. This is still the case today. I think what is most urgently needed is a process of better and deeper understanding between different movements, a process of a cultural opening, and new ties between everyday life and everyday forms of cooperation, resistance, alternative cooperation and what we usually think of as the big political questions.

There is no real change of society and its structures without steps – but these steps have to be reforms in the sense that they should not only use movements but also institutions. We cannot get rid of every institution; we also need to lay down some achievements in laws, because that's the way a part of the fight is done. Here, one is always in danger of not seeing that this is only part of the fight and that you have to think about – in a utopian way – about the direction you are going. The way to a utopian society is not achieved only by heaping up different reforms on different items, it also takes some sort of direction, which is not found as a truth, but which is the result of negotiation between emancipatory movements. So I think there is a lot of ideas going around in the world today that are related to concepts like free cooperation and can be brought into an interesting discussion with it. This discussion is essential, because this kind of dialogue between different ideas, different people, different groups is necessary to build coalitions, and this is what we need today.



Transkrypcja zapisu wideo zarejestrowanego przez
O. Resslera w Bielefeld, Niemcy | 32 min., 2003 r.

Wolna Współpraca

Christoph Spehr

Utopia polityczna nie jest czymś przestarzałym w nowoczesnym i postmodernistycznym świecie, nie jest czymś, co można dziś wykluczyć, ale oczywiście niektóre rzeczy, niektóre aspekty muszą się zmienić. Utopia polityczna, myślenie utopijne musi dziś różnić się od większości rzeczy, które znamy jako utopie polityczne. Moim zdaniem, najważniejszą jej cechą musi być brak nakazów. Większość myśli utopijnych jest nakazowa, czyli dyktuje ludziom, co mają robić. Celem tego jest ustalenie odpowiednich zasad, aby społeczeństwo dobrze funkcjonowało. Ale trzeba przestrzegać tych zasad. Oczywiście, przypomina to klątkę zbudowaną przez autora utopii, do której można wsadzić ludzi, którzy muszą przestrzegać danych zasad. Wtedy utopia będzie funkcjonować. Ale myślę, że jest to dziś niedopuszczalne, jest to coś, co nigdy nie będzie wolną utopią. A zatem musimy budować utopię na tym, że ludzie robią to, co chcą robić. Nie można narzucać swoich pomysłów słusznej świadomości, dobra i zła, nie można wykluczać pewnych pragnień, niektórych działań, które są złe, nie można takich rzeczy robić. Moim zdaniem jest to bardzo ważne.

Myślę, że konieczne jest także upewnienie się, że myślenie utopijne nie jest elitarne w takim sensie, że istnieje elita, która ma prawdziwą świadomość, odpowiednią wiedzę, że jest to grupa osób podejmujących decyzję, myślicieli naukowych, którzy potrafią określać za innych co jest dla nich ważne. Utopię należy budować w równym społeczeństwie, w którym nie ma znaczenia, co ludzie przeczytali i jakie znają teorie. Tak, system taki musi działać z różnymi ludźmi i muszą oni mieć możliwość równego uczestnictwa. Nie powinni być wykluczani; dostęp do utopii nie powinien być ograniczany tym, skąd dana osoba pochodzi.

Myślę też, że dziś utopie polityczne nie mogą być już zorganizowane w sposób hierarchiczny. Mówiąc to, nie chcę podkreślać roli hierarchii i organizacji, chcę podkreślić hierarchię głównych i pomniejszych rzeczy, hierarchię tych pól społecznych, które postrzegane są jako istotne oraz tych, które postrzegane są jako mniej ważne – co jest typowe dla klasycznych utopii. W rzeczywistości znamy wiele poglądów utopijnych, według których rdzenny handel, czyli to, co nazywamy gospodarką, jest tym samym, co robi wielki handel; w ten sposób tworzone są pewne narzędzia. A inne aspekty, takie jak wychowywanie dzieci lub praca kreatywna, działanie razem w skromny i właściwy sposób to rzeczy mniej ważne i muszą one podlegać zasadom innych ludzi. Moim zdaniem, jest to bezprawne, ponieważ zawsze łączy się to z jakąś hierarchią pomiędzy różnymi ludźmi, którzy robią różne rzeczy w tych utopijnych społecznościach. Jest to wyraźny przykład nierówności. A zatem, można by powiedzieć, że trzeba sprowadzić utopię z powrotem do kuchni. Tam musi ona funkcjonować i zasady kuchni muszą być zasadami większych współpracujących grup, a nie odwrotnie. Wszystko, co ludzie robią razem, to swego rodzaju współpraca, ponieważ dzielą się pracą i korzystają z niej, z doświadczenia i cielesnego istnienia innych osób – korzystają także w sposób bezpośredni i pośredni z historii. I mimo, że istnieją dwa ekstrema: wolne kooperacje i wymuszone kooperacje, w większości społeczeństw istnieją właśnie te wymuszone formy.

Istnieją trzy aspekty, które należy wziąć pod uwagę przy budowaniu wolnej współpracy. Pierwszy jest taki, że każda zasada takiej współpracy może być kwestionowana

przez każdego. Nie ma „świętych” reguł, których ludzie nie mogą podważać, odrzucać lub negocjować. Podejście takie nie istnieje w większości przypadków współpracy i znanych nam form organizacyjnych.

Drugim aspektem, który należy zagwarantować, aby stworzyć wolną kooperację jest to, że ludzie będą mogli kwestionować i zmieniać te zasady przy zastosowaniu podstawowej i najważniejszej siły, jaką jest odmowa współpracy, ograniczenie jej, wstrzymanie się z realizacją działań dla takich kooperacji, stawianie warunków pod którymi chcą współpracować, bądź opuszczenie kooperacji. Muszą oni mieć zagwarantowane prawo skorzystania z takich środków, żeby móc wpływać na reguły współpracy i żeby każdy współpracujący mógł to zrobić.

I wreszcie trzeci aspekt – który jest istotny, ponieważ jeśli by nie istniał, byłby to po prostu szantaż słabszych przez silniejszych – cena niewspółpracowania, czyli koszt ograniczenia współpracy lub jej zerwania powinien być niekoniecznie równy, ale przynajmniej zbliżony dla wszystkich uczestników tej współpracy i każdego powinno być na niego stać. Oznacza to, że można to zrobić, że jest to możliwe i nie musimy koniecznie współpracować, gdyż w przeciwnym razie nie będziemy mieli środków utrzymania.

Jeśli zatem zagwarantujemy spełnienie powyższych trzech warunków, współpraca będzie, lub może być wolna, ponieważ każdy będzie mógł zakwestionować, zmienić lub negocjować zasady przez skorzystanie z prawa ograniczenia udziału we współpracy, oddzielenia się od kooperacji, bądź znalezienia innego sposobu współpracy z innymi ludźmi i innymi grupami. Ideałem jest, aby ten trzeci aspekt, cena – która niekoniecznie musi być tożsama z wymiarem pieniężnym, koszt oddzielenia się lub ograniczenia współpracy, był równy i możliwy do zaakceptowania przez wszystkich

współpracujących. To jest rdzeń polityki lewicowej, rdzeń prawdziwego handlu, tak właśnie działa polityka lewicowa, dopasowuje zasady w taki sposób, że ludzie mają takie samo prawo zmiany obowiązujących zasad, ponieważ cena oddzielenia się od współpracującej grupy lub ograniczenia współpracy jest dla wszystkich taka sama.

Dobrym przykładem wolnej współpracy jest metoda działania Zapatystów w fazie tworzenia ruchu i podejmowania decyzji o sposobie i właściwym czasie podjęcia walki z rządem meksykańskim oraz użycia siły wojskowej. Według raportów, odbyło się zebranie kobiet, które uczestniczyły w ruchu i które stwierdziły wyraźnie, że są pewne warunki, pod którymi zgodzą się uczestniczyć w walce i których realizacji pragną: są to kwestie reprezentacji w ruchu społecznym i przyznania przez ten ruch praw kobietom. Jeśli warunki te zostałyby spełnione, kobiety te mogłyby uczestniczyć w działaniach zbrojnych, w przeciwnym razie odmówiłyby. Myślę, że to dobry przykład, ponieważ to jest to, co źle funkcjonowało w wielu narodowych i kolonialnych ruchach wyzwoleniczych, ponieważ występowała tam podstawowa kwestia typu: musimy zwalczyć system kolonialny, wszyscy musimy się do tej walki przyłączyć, a inne sprawy zostawmy na później. Oczywiście, taki system nie funkcjonował, ponieważ moment rozpoczęcia takich działań jest jednocześnie chwilą, kiedy można podjąć podstawowe negocjacje. A te kobiety używały swojej władzy, to znaczy możliwości odmówienia przyłączenia się do ruchu, określiły swoje warunki współpracy i dokonały tego w oparciu o swoją siłę jako grupa. Nie musiały przenikać do formalnej podstawy struktur podejmujących decyzje w ruchu Zapatystów; te rzeczy działały się niezależnie od tych struktur. Przyszły razem w grupie i oznajmiły: „Będziemy uczestniczyć

»jedynie jeśli... tak« lub »tak, jedynie jeśli...«, lub »nie, jeśli nie...«. I takie działanie jest typowe, ponieważ nie jest konieczne zrozumienie ich motywów, nie jest konieczne uzasadnianie, nie muszą one wszystkiego tłumaczyć. To po prostu negocjacja, która ma miejsce i decyzja, która może być podjęta. Myślę, że jest to bardzo ważne dla wolnej współpracy i podstawowej siły ludzi, ponieważ to jest punkt, w którym ta siła ginie w większości systemów formalnej reprezentacji, formalnego podejmowania decyzji – wiele rzeczy jest przekreślanych, bo nie pasują one do systemu. W wyżej wymienionym przykładzie siła ta została użyta.

Jeśli spróbujemy zbliżyć się do koncepcji wolnej współpracy, jeśli zapytamy jakiego rodzaju polityka wynika z takiej koncepcji, myślę, że musimy przyjrzeć się rodzajom instrumentów, które są używane we współpracy wymuszonej, poziomom wymuszenia istniejącym w społeczeństwie oraz temu, co jest konieczne dla każdej grupy, która chce się wyzwolić i o to walczyć. Jeśli to zrobimy, zobaczymy też, że różne ruchy społeczne skupiają się na różnych aspektach wymuszonej współpracy, co tłumaczy sprzeczności pomiędzy nimi. Nie wszystkie te sprzeczności są konieczne, wiele spośród nich można wytłumaczyć historycznymi kontekstami i różną sytuacją.

Uważam, że z jednej strony dobrze jest wyraźnie powiedzieć, że siła jest wykorzystywana na rozlicznych, powiedzmy na pięciu różnych poziomach, od bezpośredniej siły, tak zwanej brutalnej siły, przez różne formy siły ekonomicznej, które wykorzystują zależności, różne rodzaje kontroli, do bardziej społecznych form siły, takich jak dyskryminacja, do której nie jest potrzebne nic więcej niż szczególne zachowanie ludzi w grupie.

Jest też poziom, który związany jest z kon-

trolą społeczeństwa, kontrolą tego, kto może się wypowiadać i kto jest słyszany przez społeczeństwo oraz poziom odnoszący się do form zależności w ogólnym ujęciu, ponieważ im bardziej jesteś zależny od współpracy, tym mniej jesteś wolny w tym, co robisz.

Są to różne formy siły i z drugiej strony można z nich ułożyć swoistą matrycę. Istnieje kilka kroków, które musi wykonać każda jednostka, bądź każda grupa, która chce się wyzwolić. Najpierw trzeba rozmontować instrumenty dominacji; musisz porzucić pomysł użycia ich dla lepszych celów. Można przejąć władzę nad cytadelą i za jej pomocą wprowadzić w życie lepszą politykę, ale nie powinno się tak robić. Trzeba zniszczyć te instrumenty siły, trzeba znaleźć alternatywne sposoby współpracy i negocjacji, alternatywne reguły społeczne. Ja używam w stosunku do nich terminu „polityka relacji”, ponieważ jest on używany w dyskusjach feministek włoskich. Można też powiedzieć, że trzeba znaleźć alternatywne sposoby upaństwowienia, trzeba zbudować nowe umiejętności społeczne, których nie posiadamy, bądź które utraciliśmy w naszych systemach społecznych, ponieważ nie jesteśmy wykształceni w zakresie negocjacji między sobą. Trzeba też stworzyć formy uniezależniania i formy artykulacji, artykulacji krytycznej, dotyczącej przestrzeni publicznej. Jeśli to zrobimy, powstanie swego rodzaju matryca i zobaczymy, że koncepcja polityki wolnej współpracy nie jest czymś, co ktoś wymyślił w formie projektu, jest to coś, co wywodzi się z ruchów społecznych dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku.

Bardzo ważne jest to, że koncepcja wolnej współpracy nie narzuca konkretnych metod strukturalizowania społeczeństw ani innych poziomów socjalnych. To jest po prostu sposób podejmowania decyzji. Może i zawsze będzie obejmować proces ustalania zasad, który



umożliwia grupom i ludziom podejmowanie decyzji, które nie są podejmowane przez każdego członka takiej grupy. Umożliwia także grupom stwierdzenie: chcemy u nas specjalnych reguł. Jest to dla nas w tej chwili konieczność i chociaż może nie być to ostateczna koncepcja w długim okresie czasu, ale możemy sami zdecydować jak długo mają one obowiązywać, o ile istnieje gwarancja, że można będzie je odwołać. Myślę, że jest to ważne, bo pozwala różnym grupom, ruchom i dużym społecznościom uczyć się, eksperymentować i dopasowywać ich formy do problemów przed którymi stają.

Zwykle jesteśmy bardzo krytyczni w stosunku do innych społeczności, wskazujemy na aspekty, które z zewnątrz wyglądają jak działanie wbrew ideom wolności i równości. Mówimy wtedy: „Ten ruch wyzwoleńczy w swojej walce charakteryzuje się swego rodzaju hierarchią wojskową”, ale to nie jest problem. Problemem jest to, czy możliwe jest w tej grupie odwołanie decyzji? Czy decyzja jest rzeczywiście podejmowana przez uczestników w warunkach równości i ich wolnej woli, ponieważ jest konieczna w ich walce? Czy może sprawy zaszły tak daleko, że nie można ich zatrzymać, może zawrócenie nie jest możliwe, bo mogą powstać nowe nierówności? W większości przypadków, to właśnie to drugie rozwiązanie jest prawdziwe, ale to już inna sprawa. Myślę, że w ten sposób można zadać sobie pytanie, co robią inne społeczności, ale nie oznacza to, że mogą się za nie wypowiadać i decydować co jest dla nich dobre. Ale mogą wskazać problemy i możliwości, które widzę. Mogę wskazać moment kiedy tak naprawdę nie

ma już możliwości wolnego i równego podejmowania decyzji i współpracy.

Często padają ciekawe pytania: Co oznacza wolna współpraca jako koncepcja ekonomiczna? Czy można prowadzić współpracę handlową na zasadach wolnej współpracy? Co to znaczy? Jak to wygląda? Czyż nie jest to niemożliwe dlatego, że firmy przecież nie mogą upadać, tylko dlatego, że ludzie tam pracujący nie zgodzą się na kierunek ich rozwoju w przyszłości? Czyż nie wprowadza to elementu niestabilności do całego systemu? Czy nie jest konieczne wykluczenie takiej koncepcji? Czyż wolna współpraca nie jest oparta na warunku, że każdy ma wystarczająco dużo jedzenia i przyzwolone warunki do życia i jest to gwarantowane przez procesy ekonomiczne, a zatem jako taki, warunek ten nie podlega wolnej współpracy?

Jest to moim zdaniem, bardzo ważna sprawa, bo przedsiębiorstwa oczywiście mogą działać na zasadzie wolnej współpracy. Znamy przykłady tego typu projektów społecznych, które operują pieniędzmi, produkują towary i działają jako wolna kooperacja, gdzie ludzie negocjują i uzgadniają między sobą rzeczy lub rozdzielają się, jeśli się już ze sobą nie zgadzają. Znajdują inne sposoby równego i sprawiedliwego funkcjonowania. Są też przykłady z tak zwanego trzeciego sektora, w którym grupy rozporządzają publicznymi pieniędzmi i kapitałem, który jest im przekazywany w celu osiągnięcia specjalnych rezultatów, ale są one również wolne, jeśli chodzi o sposoby ich uzyskiwania. Myślę, że na podstawie tych przykładów wyraźnie widać, że jest to coś, co zmieniłoby struktury firm w radykalny sposób. Stałoby się tak dlatego, że jeśli zastosuje się taką koncepcję, wówczas będzie wyraźnie widać, że czeka nas dużo pracy w każdej rozbudowanej organizacji ekonomicznej. To wykluczy możliwość, że są ludzie, którzy mają tak

szczególną wiedzę, że nie można się bez nich obyć. A zatem działanie takie musi także obejmować rozpowszechnianie wiedzy i umiejętności. Wymaga to również środowiska, z którego ludzie mogą odchodzić. Dzieje się tak, ponieważ są dla nich inne możliwości, mają zagwarantowaną swoją formę egzystencji materialnej. Ich przetrwanie nie zależy od tej pracy. Oznacza to, że inwestycje publiczne są w pewien sposób kształtowane, że nie istnieje tylko jedna struktura, gdzie mogą wykorzystać swoją zawodową wiedzę, mogą wybrać sobie taką strukturę, która zagwarantuje mi możliwość rzeczywistego udziału w całości. Jest to oczywiście radykalna kwestia, ale całkowicie niezbędna. Nie widzę powodu dlaczego nie można by oddzielić się od firmy, jeśli występują jakieś niezgodności odnośnie jej przyszłego kształtu. Można się z tym spotkać już dziś: wielki kapitał dzieli się na małe części i łączy jako całość z mniejszych. Kapitał podlega tym działaniom i uważamy to za dość naturalne, a jednak nie potrafimy wyobrazić sobie ludzi, którzy tam pracują, którzy współpracują, robiąc to samemu.

W mojej opinii istnieje jeszcze jeden ważny aspekt tej sprawy: jeśli chodzi o przedsiębiorstwa zorganizowane w formie wolnej współpracy, potrzebujemy form wprowadzenia ludzi z zewnątrz. To było martwe pole nawet w niektórych eksperymentach przeprowadzanych w krajach socjalistycznych, które zbliżyły się do tej metody – tak jak koncepcja demokracji pracowników w ramach przedsiębiorstwa – ale wykluczały ludzi z zewnątrz. A zatem musimy upewnić się, że ich forma współpracy – ponieważ pozwalają firmom wykonywać swoje działania – jest reprezentowana w ten sposób. Myślę, że będziemy potrzebować wiele praktycznego doświadczenia, żeby to zrobić. Musimy także przyjrzeć się historycznym eksperymentom związanym z tym pojęciem,

czego dziś się nie robi. Uważam, że jest to najważniejsze, ponieważ kwestia sposobu radzenia sobie z tą siłą ekonomiczną jest oczywiście kwestią radzenia sobie z siłą społeczną w ogóle.



Główną kwestią, dotyczącą wprowadzenia wolnej współpracy w dzisiejszym świecie, jest oczywiście problem własności. Myślę, że konieczne jest tu podkreślenie idei, że wszelka własność, czy też kapitał społeczny oparte są na pracy kolektywnej. Oczywiście, nie tylko na pracy ludzi żyjących obecnie. Jest to coś, co powstało z działania, pracy i wysiłku myślowego wielu ludzi. A zatem tego rodzaju kapitał, z którym mamy do czynienia w formie, powiedzmy – wiedzy technicznej lub społecznej – w sensie kapitału przemysłowego, intelektualnego, który jest dziś bardzo ważny, jest czymś, co nie może należeć do małej liczby ludzi tylko dlatego, że są oni dyrektorami generalnymi w firmie – jest to absurd. Z drugiej strony, własność, dostęp do kapitału jest czymś, co jest niezbędne dla ludzi. Roszczenie sobie prawa udziału we własności w świecie nie jest czymś, czego trzeba się wstydzić, ponieważ potrzebujemy pracy innych ludzi, potrzebujemy dostępu do kapitału, żeby produkować towary, żeby przeżyć. Niewyobrażalne jest zatem stwierdzenie, że nie ma w ogóle form własności. Moim zdaniem, nie można powiedzieć, że powinniśmy zbudować społeczeństwo, czy też społeczność, w której każdy robi to, co lubi i bierze to, co chce. Zasa-

dy regulujące dostęp do własności są niezbędne i sądzę, że obejmuje to konieczność przeniesienia własności, jej dystrybucji w bardziej równy sposób, niż jest to przeprowadzane obecnie. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że jest to proces, który wymaga podjęcia pewnych określonych kroków. Jest tak dlatego, że własność nie zawsze jest przedmiotem, który możemy pociąć na małe kawałki i rozdać. Jest to proces przekształcania własności w społeczeństwie, jej ponownej dystrybucji.

Ważną kwestią, którą należy dziś poruszyć jest mobilność kapitału. Sprzeciwia się to idei wolnej współpracy w wypadku jakiegoś podziału, jeśli ludzie nie chcą dłużej współpracować, lub mają różne pomysły na to jak powinna wyglądać taka współpraca. Wówczas cena tego podziału, tego przekształcenia współpracy powinna być równa dla wszystkich. I jest to dokładne przeciwieństwo tego, co robi dziś wielki kapitał korporacyjny, który uważa, że może zabrać ze sobą wszystko co ruchome do innego miejsca, gdzie ludzie być może będą bardziej posłuszni. Jest to coś, co należy ograniczyć; w innym przypadku nie będzie w ogóle możliwe rozwinięcie form redystrybucji własności, zmiany zasad.

Rynki kapitalistyczne w rynkach kapitalistycznych zawarte są pewne aspekty, których nie można przełożyć na wolną współpracę. Na przykład niedopuszczalny jest fakt, że im większe sukcesy odnosi uczestnik procesów rynkowych, tym bardziej wyklucza to wszystkich pozostałych uczestników. Oczywiście jest, że na rynkach kapitalistycznych głównym aspektem konkurencyjności nie jest bycie lepszym, czy też posiadanie lepszych pomysłów, ale stosowanie większej presji w stosunku do innych, by taniej produkować. Rzecz jasna nie może to być elementem rynku wolnej współpracy.

Naprawdę jest, że nie znamy żadnych al-

ternatyw lub, że nie ma żadnego sprzeciwu i ruchu sprzeciwiającego się większości form zniewolenia i nierówności. Problemem jest to, że ruchy takie nie wspierają się nawzajem, są bardzo specyficznie osadzone w swoich kulturowych środowiskach i wykluczają wielu ludzi, którzy są inni. Taka sytuacja ma miejsce także obecnie. Myślę, że to, czego naj-bardziej teraz potrzeba, to proces lepszego i głębszego zrozumienia pomiędzy różnymi ruchami, proces otwarcia kulturowego, nawiązanie nowych relacji pomiędzy codziennym życiem i codziennymi formami współpracy, oporem, alternatywną współpracą i tym, co zwykle traktujemy jako „wielkie” kwestie polityczne.

Żadna zmiana społeczeństwa i jego struktur nie może przebiegać bez podjęcia odpowiedzialnych kroków, ale kroki te muszą być reformami w takim sensie, że powinny wykorzystywać nie tylko ruchy społeczne, ale także instytucje. Nie możemy pozbyć się wszystkich instytucji; musimy także ustalić pewne standardy prawne, ponieważ właśnie w ten sposób realizowana jest część walki. W takiej sytuacji, zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek nie dostrzeże, że jest to jedynie część walki i że trzeba myśleć (w utopijny sposób) o kierunku, w którym się podąża. Droga do społeczeństwa utopijnego wiedzie nie tylko przez kolekcjonowanie reform zmieniających różne elementy, wymaga to także nadania pewnego kierunku, nie traktowanego jako prawda, ale jako rezultat negocjacji pomiędzy wolnymi ruchami. Zatem myślę, że obecnie na świecie dużo jest idei powiązanych z koncepcjami takimi jak wolna współpraca, które można poruszyć w ciekawej dyskusji. Ta dyskusja jest bardzo ważna, ponieważ tego rodzaju dialog między ideami, różnymi ludźmi, różnymi grupami jest niezbędny, żeby budować koalicje, a właśnie tego dzisiaj potrzebujemy.

Transcription of a video by O. Ressler,
recorded in Vienna, Austria | 23 min.,
2004

Change the World Without Taking Power

John Holloway

My name is John Holloway; I live in Puebla in Mexico. I teach at the university there in the area of sociology. My main interest, I suppose, is the critique of capitalism and trying to think about how we can possibly get out of this dreadful society that we have created and create a more human world.

If you look at the experience of the last century, if you look at the experience of revolutionary governments in Russia, in China, in Cuba – but Cuba is a more complicated case – or if you look at the experience of reformist governments, of governments, which have got to power through elections, then I think universally it is a terrific disappointment, a terrific disillusionment. In no case, has a left-wing government been able to implement the sort of changes that the people who struggled for its victory wanted. In all cases, what has resulted is the reproduction of power relations, perhaps, but the reproduction of power relations, which exclude people, which reproduce material injustices, which reproduce a society that is not self-determining. It reproduces a society in which people themselves do not determine the development of the society. I suppose my argument is, that you can analyze it historically: In Russia it happened for such and such a reason, in China it happened for such and such a reason, in Albania it happened for such and such a reason, in Cuba it happened for such and such a reason, in Brazil, etc. But then, there comes a point, when it is not enough to talk about it in terms of specific historical cases. Obviously, we have to try to generalize. The most obvious conclusion is that there is simply something wrong with the whole idea of trying to transform society through the state. The

failure to transform society through the state has to do with the nature of the state itself, that the state is not just a neutral institution but a specific form of social relations that arises with the development of capitalism. And, that it is a form of social relations that is based upon the exclusion of people from power, that is based on the separation and fragmentation of people.

Changing the world without taking power means what it says it means, namely that we have to change the world, that is clear. And that we must not think of the struggle to change the world as being a struggle that is focused on the state and on taking state power. It is important to develop our own structures, our own ways of doing things. One central aspect of the argument is that it is important to make a distinction between two concepts of power. That the concept of power conceals an antagonism, an antagonism between our power to do things or our creative power, on the one hand; and the power to command, the instrumental power of capital, on the other hand. In other words, if you ask what power means, the most obvious answer is that power means our capacity to do things. This power, it seems to me, is always a social power, simply because the doing of one person always depends on the doing of others. It is very difficult for me to imagine a doing which would not be dependent on the doing of other people. It is clear that our doing here at the moment depends on the doing of hundreds or thousands of people who created the technology we are using, who created the concepts we are using, etc.

Our power to do is always a social power, is always a collective power, our doing is always part of the social flow of doing. If we think of

our power to do as a part of a social flow of doing – it is clear there are no clear divisions between the doing of one person and the doing of another. One flows into another. What one person has done becomes the precondition of the doing of others. But, in a way in which there are no clear distinctions, no clear identities, there are no clear dividing lines.

What happens then, under capitalism, is that this flow of doing is broken, because the capitalist comes along and says, “That which you have done is mine, I appropriate that, that is my property.” And, since that what one person has done is the precondition of the doing of others, then the appropriation by the capitalist of that which has been done gives him the capacity to command the doing of others, to rule over the doing of others. Through that, the social power to do becomes broken, it becomes transformed into its opposite, which is the power of the capitalist to command the doing of others.

Capitalism is basically the process of breaking this social flow of doing, breaking the sociality of doing and breaking therefore *our* power to do and transforming it into a power over, into something which is alien from us. So I think that we have to think about our struggle not as the struggle to take power, which would mean taking *their* power, but as the struggle to build up *our* power to do, which is inevitably a social power.

It is important, to see that in this struggle there are two very different concepts of power, and that each concept has its own logic, a very distinct logic. The logic of capital is a logic of command, it is a logic of hierarchy, it is a logic of fragmentation. It is a logic, which denies subjectivity. It is a logic which objectifies the subject. Our logic is just the contrary, it is the logic of coming together, it is a logic of recovering the subjectivity, which is denied by capital. Subjectivity not as an individual subjectivity,

but as a social subjectivity. It means two very different forms of thinking, two very different forms of action.

For us, trying to think how to change society means having confidence in our own form of action, confidence in the self-critical development of our own forms of thought and action. Or, another way of putting it, is to say, if we think of the struggle to change society as class struggle, then it is fundamental to see this struggle as being asymmetrical. And, once we start to reproduce *their* forms and once we start to think of our struggle as being the mirror image of *their* struggle, then all that we are doing is reproducing the power of capital within our own struggles.

The revolution I have in mind has to be thought of as a question rather than an answer. On the one hand, it is clear that we need some basic transformation of society; on the other hand, it is clear that the way that we have tried over the last century to transform society through the state has failed. So that leaves us with the conclusion that we have to try it in some other way. We can't just give up the idea of revolution. I think what has happened in recent years is that people have come to the conclusion that because the transformation of society through the state did not work therefore revolution is impossible. My argument is just the contrary, that in fact revolution is more obviously urgent than ever. But that means rethinking how we can do it, trying to find other ways. But at the moment, at this stage, this means posing the question and trying to think how on earth do we develop the question. I think it is important to think that revolution is a question rather than an answer, because the revolutionary process in itself has to be understood as a process of asking, as a process of moving out, not of telling people what the answers are, but actually as a process of involving people in a movement of self-determination.



This is a very general answer obviously. I think we can fill in details much more by looking at what is actually happening, by looking at struggles that are going on. Not just copying them necessarily, but looking at them critically, looking at the way in which certain movements have been trying to develop autonomous forms of action, the way in which they have been developing the concept of dignity, the way in which they have been breaking down the separations between politics and economics, the way in which they have been developing new organizational forms.

For me, the Zapatista uprising has been of an enormous importance, the uprising in 1994 and the whole experience of the last ten years. I think this for two reasons: Partly, because they rose up, they rebelled; they revolted at a time when it seemed there was no longer any space for revolt in modern society, in modern capitalism. But it is much more than that. It is also the fact that they have proposed a rethinking of the whole concept of rebellion, the whole concept of what revolution or revolt means. And I think part of that is precisely the question of proposing a different logic, a different language, a different temporality, a different spatiality, which is not symmetrical to the language and temporality of capital and of the state.

For example, after the initial uprising, one of the first important events, I suppose, was the *diálogo de San Andrés*, the dialogue between the Mexican government and the

Zapatistas in San Andrés, this town in Chiapas. And normally, one would think of a dialogue, a negotiation as a symmetrical process between two sides. And I think one of the important things was that the Zapatistas from the beginning made clear: First of all that they weren't going to negotiate and, secondly, that this wasn't a symmetrical process. That it wasn't a symmetrical process they underlined, for example, by their dress, by insisting on wearing their own traditional dress, by insisting, at least in one occasion, on using their own language, and not simply bowing to the use of Spanish. One of the interesting points that came up was the question of time, for example. At one point, when the two sides, the government and the Zapatistas, had reached a provisional agreement or proposal, then the Zapatistas said, "Fine, we have to take this to our people and we'll have to discuss it." And the government said, "No, you have to decide, we need an answer within two days." And the Zapatistas said, "Nonsense, you have to understand that we have a different time, and that we have processes of discussions." And the government representative said: "How can you say, you have got a different time? I see that you are wearing a Japanese watch, the same as I am." And Comandante Tacho responded that these people from the government think that time means clock. "For us that is not the meaning of 'time', for us 'time' is different." And they took about two months to give their response.

But precisely it's the awareness from the beginning that rebellion meant confidence in their own structures, confidence in their own sense of time, confidence in their own sense of space. And this idea of "time" for example is very much tied up with the whole question of democratic structures, the whole question of insisting that decisions have to be reached through a process of community discussion.

Because if you insist that decisions have to be reached through a process of community discussion, then obviously this takes a lot of time, it is just a different sense of time.

So that this asymmetry, this lack of symmetry between the logic of domination on the one hand and the logic of revolt on the other hand is something which is absolutely fundamental for the Zapatista movement from the beginning. And this is emphasized time and time again in their communiqués, in their use of stories, in their use of jokes, in their use of poetry, etc. And all of those things which seemed at first to be a kind of decoration, secondary to the process of revolt, you gradually come to realize that, in fact, no, it is central to the revolt itself that they are proposing and insisting upon a different way of conceiving the world and a different way of conceiving relations between people.

Whereas the traditional concept of revolution, I think, was very much based on a military metaphor, on the idea, that you have got a clash between two armies essentially; and that, in order to defeat the enemy, then basically you accept the methods of the enemy. Just one army to defeat the other army, which is organized in exactly the same way as the other army. And, I think it is very important that the Zapatistas break with this, and that they say, "No, that is not it!" The way to revolt, the way to rebel is to develop a language and a way of doing things, that the state simply does not understand. And they have done that consistently over and over again in the last ten years.

Very often we think of the problem of revolution, in terms of how to destroy capitalism. I think that we have to break with this, simply because if we think in terms of how we can destroy capitalism, we very quickly convince ourselves that it is impossible. Because to think about destroying capitalism is to

imagine capitalism as this great big monster that exists, this huge big monster with its armies, with its education system, with its control of the media, with its control of material resources, etc. And here are we, a little lost, how can we possibly destroy this big monster? And my argument is that we have to get away from this metaphor of destruction and to think of it in other ways.

Capitalism exists not because we created it in the nineteenth century or in the eighteenth century or whenever. Capitalism exists today, only because we created it today. If we don't create it tomorrow, then it won't exist. It appears to have an independent duration, but in fact that is not true. In fact, capital depends from one day to the next on our creation of capital. If tomorrow we all stay in bed, then capitalism will cease to exist. If we don't go and create it, then it won't exist any more. If we begin to think of capitalism in terms of how we stop creating it, if we think about the question of revolution in terms of how we stop creating it, then this doesn't solve the problems. It doesn't mean that capitalism will actually disappear tomorrow – or, who knows, but perhaps it won't disappear tomorrow. But if we think of revolution in terms of how to stop creating capitalism, then somehow we dissolve the image of capitalism as this huge monster that is opposed to us. And we can begin to open up possibilities, a new hope and a new way of thinking about revolution, a new way of thinking about transforming society.

An ideal society would be self-creating. If it is self-creating, if it is self-determining; then, in a sense, it doesn't make sense to project an ideal organization, because the ideal organization would be created by the society itself. And, the self-creating society might decide one day to live a different society from the society it lived yesterday.

Transkrypcja zapisu wideo zarejestrowanego przez O. Resslera w Wiedniu, Austria | 23 min., 2004 r.

Zmieniaj świat bez przejmowania władzy

John Holloway

Nazywam się John Holloway, mieszkam w Puebla w Meksyku. Wykładam socjologię na tamtejszym uniwersytecie. Interesuje mnie głównie krytyka kapitalizmu i opracowanie metody wyrwania się z tego strasznego społeczeństwa, które stworzyliśmy i zbudowanie bardziej ludzkiego świata.

Jeśli spojrzymy na doświadczenia ubiegłego wieku, doświadczenia rewolucyjnych rządów Rosji, Chin i Kuby – chociaż Kuba jest bardziej skomplikowanym przypadkiem – lub doświadczenia rządów reformatorskich, które muszą siłą przepychać się przez wybory, myślę, że zauważymy, że ogólnie rzecz biorąc jest to straszne, pozbawiające złudzeń rozczarowanie. W żadnym z przypadków, lewicowy rząd nie był w stanie wprowadzić zmian, których pragnęli ludzie walczący o jego zwycięstwo. We wszystkich tych przypadkach jedyne rezultaty to powielanie relacji władzy, ale takich, które wykluczają ludzi, które reprodukuje znaczne niesprawiedliwości, tworzących społeczeństwo, które nie może samo siebie określić. Powstaje w ten sposób społeczeństwo, w którym sami ludzie nie mogą decydować o jego rozwoju. Chodzi mi o to, że można przeanalizować to w ujęciu historycznym: w Rosji, stało się to z określonych powodów, w Chinach stało się tak z określonych powodów, w Albanii stało się tak z określonych powodów, na Kubie stało się tak z określonych powodów, w Brazylii, itd., itd. Ale jednak dochodzimy do momentu, kiedy nie wystarczy tylko mówić o tym w ujęciu przypadków historycznych. Oczywiście musimy próbować generalizować. Najbardziej oczywisty wniosek jest taki, że po prostu coś jest nie tak z całą ideą prób przekształcania społeczeństwa przez

państwo. Nieudana transformacja społeczeństwa przez państwo ma związek z charakterem państwa jako takiego, państwo nie jest tylko i wyłącznie neutralną instytucją, jest ono specyficzną formą stosunków społecznych, która powstaje wraz z rozwojem kapitalizmu. I to, że jest ono formą stosunków społecznych, oparte jest na wykluczeniu ludzi z władzy, jest to oparte na separacji i podziale ludzi.

Zmienianie świata bez przejmowania władzy oznacza to, co oznacza. Chodzi tu mianowicie o to, że musimy zmieniać świat, to jest oczywiste. Nie wolno nam traktować walki o zmianę świata jakby była to walka skupiona na państwie i przejmowaniu władzy państwowej. Ważne jest, aby stworzyć własne struktury, własne sposoby realizowania działań. Jednym z najważniejszych aspektów tego argumentu jest rozdzielenie dwóch koncepcji władzy. Koncepcja władzy zataja antagonizm pomiędzy naszą mocą do robienia różnych rzeczy, lub naszą władzą kreatywną z jednej strony, a władzą dowodzenia, instrumentalną władzą kapitału z drugiej. Innymi słowy, jeśli zapytacie, co oznacza władza, najbardziej oczywista odpowiedź jest taka, że władza oznacza naszą zdolność działania. Uważam, że władza ta oznacza zawsze władzę społeczną, ponieważ działania jednej osoby zawsze zależą od działań innych. Bardzo trudno jest mi wyobrazić sobie jakiegokolwiek działanie, które byłoby niezależne od działań innych ludzi. Oczywiście jest, że rzeczy, które robimy tutaj w tej chwili zależą od działań setek bądź tysięcy ludzi, którzy stworzyli technologię, której teraz używamy, koncepcje, które stosujemy, itp.

Nasza zdolność do działań to zawsze

władza społeczna, władza kolektywna, nasze działania są zawsze częścią społecznego strumienia działań. Jeśli traktujemy swoją władzę działania jak część społecznego strumienia działań, wówczas oczywiste jest, że nie istnieje wyraźne podziały pomiędzy działaniami jednej osoby, a działaniami innej. Jedna przenika w drugą. To, co robi jeden człowiek staje się warunkiem wstępnym dla działań innych. Ale dzieje się to w taki sposób, że nie występują żadne wyraźne podziały, żadne wyraźne tożsamości, nie ma linii podziałów.

W takiej sytuacji, w kapitalizmie, ten strumień działań zostaje przerwany, ponieważ w proces ten wkracza kapitalista i mówi: „To, co zrobiłeś jest moje, przywłaszczam to sobie, to jest moja własność.” A ponieważ to, co robi jeden człowiek warunkuje działania innych, przywłaszczenie sobie przez kapitalistę tego, co zostało zrobione, daje mu kompetencje do zarządzania działaniami innych ludzi, rządzenia nimi. W efekcie zniszczona zostaje władza społeczna, która przekształcona jest w swoją przeciwność, czyli władzę kapitalistów w nakazywaniu, co mają robić inni.

Kapitalizm jest w swej podstawie procesem przerywania społecznego strumienia działań, rozrywania społeczności tego działania, a co za tym idzie procesem wstrzymywania *naszej* władzy działań i przekształcaniem jej we władzę nad nami, w coś, co jest nam obce. Zatem, sądzę, że musimy zastanowić się nad walką, nie traktując jej jako walki o władzę, o odebranie ich władzy, ale jako walki o zbudowanie *naszej* władzy działania, która jest niechybnie władzą społeczną.

Ważne, aby dostrzec, że w tej walce istnieje już dwie różne od siebie koncepcje władzy, ale każda z nich ma swoją własną odrębną logikę. Logika kapitału jest logiką nakazu, hierarchii, logiką rozdrobnienia. Jest to logika zaprzeczająca podmiotowości. Logika obiektywizująca

podmiot. Nasza logika jest czymś przeciwnym, jest logiką wspólnego działania, logiką odzyskiwania podmiotowości, która jest zakazana przez kapitał. Podmiotowość nie jest indywidualną podmiotowością, ale społeczną podmiotowością. Oznacza dwie bardzo różniące się od siebie formy myślenia, dwie bardzo odmienne formy działania.

Dla nas próby opracowania sposobu zmiany społeczeństwa oznaczają ufnosć w nasze własne formy działania, pewność odnośnie samokrytycznego rozwoju naszych własnych form myśli i działań. Innymi słowy, jeśli myślimy o walce w celu zmiany społeczeństwa jako walce klasowej, wówczas najważniejsze jest, żeby dostrzec niesymetryczność takiej walki. I jak tylko zaczniemy powielać *ich* formy i myśleć o swojej walce jak o lustrzanym odbiciu *ich* walki, wówczas wszystko to co robimy zmieni się w powielanie władzy kapitału w ramach naszych własnych wysiłków.

Rewolucja, o której myślę, musi być interpretowana raczej jako pytanie niż odpowiedź. Z jednej strony oczywiste jest, że potrzebujemy jakiejś formy podstawowej transformacji społeczeństwa, z drugiej zaś wyraźnie widać, że nie sprawdził się model przekształcania społeczeństwa przez państwo, który próbowaliśmy stosować w ostatnim stuleciu. A zatem prowadzi to nas do wniosku, że musimy wypróbować jakiś inny sposób. Nie możemy tak po prostu porzucić pomysłu rewolucji. Sądzę, że w minionych latach ludzie doszli do wniosku, że ponieważ transformacja społeczeństwa przez państwo nie zadziałała, rewolucja nie jest możliwa. Mój argument jest wręcz przeciwny, tak naprawdę rewolucja jest dużo bardziej pilną sprawą niż kiedykolwiek. Ale oznacza to konieczność ponownego przemyślenia tego, jak ją przeprowadzić, podjęcie próby znalezienia innych sposobów. Ale w tej chwili, na tym etapie, oznacza to sformułowanie pytania

i zastanowienie się, jak można opracować takie pytanie. Myślę, że ważne jest, aby potraktować rewolucję raczej jak pytanie, a nie odpowiedź, ponieważ proces rewolucji musi być sam w sobie zrozumiały jako proces zadawania pytań, wychodzenia z jakiegoś punktu, a nie mówienia ludziom jakie są odpowiedzi. Jest to raczej działanie angażujące ludzi w ruch samookreślający.

Oczywiście, jest to bardzo ogólna odpowiedź. Myślę, że możemy podać więcej szczegółów przyglądając się temu, co się obecnie dzieje, patrząc na spory, które mają aktualnie miejsce. Nie chodzi tu nawet o ich kopiowanie, ale krytyczne spojrzenie na nie, spojrzenie na metody, przy pomocy których niektóre ruchy próbują stworzyć autonomiczne formy działania, metody, które budują koncepcję godności, metody, które pozwalają im przełamywać podziały pomiędzy polityką a ekonomią, metody, dzięki którym rozwijają się nowe formy organizacji.

Dla mnie powstanie Zapatystów z 1994 roku i całe doświadczenie ostatnich dziesięciu lat jest niezwykle ważne. Jest tak z dwóch powodów. Częściowo dlatego, że oni się zbuntowali, rozpoczęli rewolucję w czasie, kiedy wydawało się, że nie ma już miejsca w nowoczesnym społeczeństwie i nowoczesnym kapitalizmie na rewolucję. Ale jest coś jeszcze. To fakt, że zasugerowali, aby ponownie przemyśleć całą koncepcję buntu, całą koncepcję tego, co składa się na rewolucję lub rewoltę. Myślę, że częściowo jest to właśnie kwestia zaproponowania innej logiki, innego języka, innej doczesności, innej przestrzenności, która nie jest symetryczna w stosunku do języka i doczesności kapitału państwa.

Na przykład, po początkowym okresie powstania, jednym z pierwszych istotnych wydarzeń było, jak sądzę, *diálogo de San Andrés*, czyli dialog pomiędzy rządem meksykańskim

a Zapatystami w San Andrés, w stanie Chiapas. Zwykle myślimy o dialogu jako o negocjacji, symetrycznym procesie między dwoma stronami. Jedną z ważnych rzeczy, według mnie, był fakt, że Zapatyści od początku stawiali pewne sprawy jasno. Po pierwsze nie zamierzali negocjować, a po drugie, nie był to symetryczny proces. To, że nie był to symetryczny proces podkreślali na przykład swoim ubiorem. Upierali się, aby nosić swoje tradycyjne stroje, nalegali, aby używać (przynajmniej w jednym przypadku) ich własnego języka, a nie tylko hiszpańskiego. Jedną z interesujących rzeczy, które się pojawiły była na przykład kwestia czasu. W pewnym momencie, kiedy dwie strony: rząd i Zapatyści, osiągnęli prowizoryczne porozumienie lub propozycję, Zapatyści powiedzieli: „Dobrze, teraz musimy zanieść tę propozycję do naszych ludzi i ją wspólnie z nimi przedyskutować.” A rząd na to: „Nie, to wy musicie zdecydować, potrzebujemy odpowiedzi w ciągu dwóch dni.” Na to Zapatyści odpowiedzieli: „Nonsens, musicie zrozumieć, że my mamy inny czas i występują u nas procesy dyskusji.” Na to przedstawiciel rządu odparł: „Jak możecie mówić, że macie inny czas? Przecież widzę, że nosisz japoński zegarek, taki sam jak ja mam.” Comandante Tacho odpowiedział na to, że ci ludzie z rządu myślą, że czas oznacza godzinę. „Dla nas nie takie jest znaczenie »czasu«. Dla nas »czas« jest czymś innym.” Po czym przygotowywali odpowiedź przez dwa miesiące.

Ale dokładnie chodzi tutaj o świadomość, od samego początku, że powstanie oznacza zaufanie do własnych struktur, zaufanie do własnego poczucia czasu i przestrzeni. I na przykład ta koncepcja „czasu” jest silnie związana z całościową kwestią struktur demokratycznych, kwestią upierania się przy tym, żeby decyzje były podejmowane w procesie dyskusji



na szczeblu społeczności. Dzieje się tak dlatego, że decyzje muszą być podjęte w procesie dyskusji społecznej, co naturalnie zajmuje mnóstwo czasu; to jest po prostu odmienne poczucie czasu.

A zatem ta logika asymetrii, brak symetrii pomiędzy logiką dominacji z jednej strony, a logiką rewolucji z drugiej, jest czymś absolutnie fundamentalnym dla ruchu Zapatystów od samego początku. Jest to bez przerwy podkreślane w ich komunikatach, ich użyciu opowieści, żartów, poezji, itp. I wszystkie te elementy, które na początku wydawały się swego rodzaju dekoracją, wtórną w procesie rewolucji, stopniowo okazują się być czymś naprawdę istotnym dla rewolucji; to one właśnie sugerują i podkreślają, że trzeba inaczej postrzegać świat i relacje pomiędzy ludźmi.

Natomiast tradycyjna koncepcja rewolucji, jak sądzę, opierała się w głównej mierze na metaforze militarnej, na idei, że w zasadzie chodzi tylko o starcie dwóch armii i aby pokonać armię wroga, należy przyjąć metody wroga. Chodziło po prostu o jedno wojsko, które pokonałoby drugie wojsko, zorganizowane dokładnie w taki sam sposób. Uważam, że bardzo ważne było to, że Zapatyści zerwali z tym, powiedzieli: „Nie, nie tędy droga!” Droga rewolucji, droga buntu wiedzie przez rozwijanie języka i metod działania, których państwo po prostu nie rozumie. I oni robią to konsekwentnie przez ostatnich dziesięć lat.

Bardzo często myślimy o problemie rewolucji w kategoriach zniszczenia kapitalizmu. Moim zdaniem, musimy zerwać z takim myśleniem, ponieważ jeśli zastanawiamy się jak

zniszczyć kapitalizm, bardzo szybko przekonujemy się, że jest to niemożliwe. Dzieje się tak dlatego, że myślenie o zniszczeniu kapitalizmu to wyobrażanie sobie go jako wielkiego potwora, który istnieje, ze swoimi armiami, systemem edukacyjnym, kontrolą mediów, kontrolą najważniejszych zasobów, itp. I tak oto po chwili jesteśmy zagubieni: jak możemy pokonać tego wielkiego potwora? Moim zdaniem musimy odejść od tej metafory zniszczenia i myśleć o tym w inny sposób.

Kapitalizm istnieje, ponieważ stworzyliśmy go w dziewiętnastym czy osiemnastym wieku. Kapitalizm istnieje dziś tylko dlatego, że go dziś stworzyliśmy. Jeśli nie stworzymy go jutro, nie będzie istniał. Wydaje się, że czas jego istnienia jest niezależny, ale to nieprawda. Tak naprawdę, kapitał każdego dnia zależy od tego, czy będziemy go tworzyć. Jeśli jutro wszyscy zostaniemy w łóżkach, kapitalizm przestanie istnieć. Jeśli nie pójdziemy go tworzyć, zniknie. Jeśli zaczniemy myśleć o kapitalizmie w kategoriach tego, jak przestać go tworzyć, jeśli potraktujemy kwestię rewolucji w kategoriach tego, jak przestać tworzyć kapitalizm, nie rozwiąże to problemów. Nie znaczy to, że kapitalizm naprawdę jutro zniknie – chociaż, kto wie. Ale jeśli pomyślimy o rewolucji jak o zaprzestaniu tworzenia kapitalizmu, wówczas w pewien sposób rozpuścimy jego obraz jako olbrzymiego potwora, który stoi na przeciwko nas. I możemy w tym miejscu otworzyć się na nowe możliwości, nową nadzieję i spojrzeć na rewolucję w nowy sposób, spojrzeć na transformację społeczeństwa w nowy sposób.

Idealne społeczeństwo to takie, które tworzy samo siebie. Jest ono samokreujące i samo-określające się, a zatem w tym kontekście nie ma sensu tworzyć idealnej organizacji, ponieważ taką organizację stworzy samo społeczeństwo. A samokreujące się społeczeństwo

Transcription of a video by Oliver
Ressler & Tom Waibel, recorded in
Chiapas, Mexico | 31 min., 2006

The Zapatista Good Government



COMANDANTA ESTHER

As indigenous women, we fight against the triple oppression that we face: as women, as indigenous women, and as poor women. As women we are ignored, humiliated, and disregarded. As indigenous women, we are discriminated against because of our clothing, skin color, language, and culture. As poor women, we have no right to health and education and we have been forgotten. That's why we decided to organize and fight together to get out of this situation. We do not care about persecution, prison, abduction, or even death if it is necessary. Regardless of all of those things, we are here and we will continue to fight. We will not bow in resignation nor will we sell out for the pittance that the bad government doles out. And, even less so, do we want to take over some government office.

CONI SUAREZ AGUILAR

(Women's and human rights activist)
One of the women's most important demands, which was not being taken into account in the Zapatista region, was to address violence against women. Take, for example, the policies

of the EZLN (Zapatista National Liberation Army) that forbid the consumption, sale, and import of alcohol in the communities. That answered one of the women's demands: they accepted and introduced it as law and now it is regulated in the communities. No one can sell, buy, or consume alcohol there. That was the policy, or the strategy of the EZLN, to limit violence against women. It actually did curb violence to a certain degree, but it never got rid of it because the basic problem was not taken into account, which involves recognizing women as people, as people with rights, and no longer seeing them as objects belonging to men.

COMANDANTA ESTHER

As women, we must continue to fight to defend our rights, because for more than five hundred years, the bad governments and those in power have denied us the rights that we are entitled to as people. They have treated us like objects and forced our fathers and grandfathers to do the same. That's why today, some of our fathers, brothers, and husbands claim that we are useless and that we are only good for taking care of the house and the children, that we're weak and that we don't think and can't make decisions. We are all ruled by these harmful ideas – the women in the countryside and in the city – but these ideas are not right. We women can organize, take over offices, and make decisions the same as men can. That's why we say we have to continue to fight together to defend the rights that we deserve as women and as humans.

CONI SUAREZ AGUILAR

Behind that is also the problem of sometimes

not knowing how to bring up these topics for discussion in a way that they are not seen as confrontational. When we begin to work on women's rights, the idea often arises that families will break apart, the communities, too, and finally the political organization. That's why women demanding their rights are considered a threat to the organization. Possibly a self-critical perspective is lacking; yet it does exist up to a certain point. They have recognized that they don't have the right strategies or sufficient ones to address this problem. But what is missing begins with the necessity of opening up the doors so that women are able to communicate with one another and present their problems in their own language. Not only those who already hold positions of leadership, not only the *comandantas*, who can express their demands quite clearly, but also the women who are the daily base of support, who do not hold any offices, who are not trained as militias, and are not rebels: Those women who currently have no access to education and health, who have nothing to bolster their self-esteem, to empower themselves. Those who have a political identity as Zapatistas, who take that on, defend it and live it, but whose specific situation and demands are not yet recognized.



GOOD GOVERNMENT JUNTA, LA GARRUCHA
As *compañeras*, we have just as much right to work here in the administration of the good government. In our struggle, we have seen through everything together with the men, women, and children. We also have a certain influence in our numbers, and so, in the communities, we banned the alcohol that the bad government gave us. We don't want it. As Zapatistas we want to move a step ahead, together with all of the villages and all of the people who have come from other communities, from other states and other nations. We want there to be peace among everyone.

COMANDANTA ESTHER

We thank the struggle that has given us this space to participate and to unite our powers so that we can join together in our fight, men and women. Because without the men, or without the women, the struggle wouldn't make headway. That's why everyone's participation is very important, regardless of ethnic background or color. Finally, we want to tell you all that we should unite our powers to achieve democracy, freedom, and justice for all.

COMANDANTE TACHO

Compañeras and *compañeros*, now, after nearly eleven years of battle against being forgotten, against marginalization, and against annihilation, we would like to tell you: we are here. We haven't given up and sold out. We will never sell out and give up, because we are entirely convinced that our struggle is a just one, for the poor of Mexico and the poor people of the world. We are the laborers who work in the country and in the city and we have the physical possibilities and the knowledge to manufacture and produce everything that our society needs. In light of our people's enormous ability, we are capable of producing

wealth to sustain our country. For that reason, we believe that the solution for the great injustice that we suffer is on our side and in our hands, as we have already long recognized that we shouldn't wait for anything good to come from the government.

CONI SUAREZ AGUILAR

Until now, the autonomies have functioned through a territorial structure. There are various levels: the autonomous districts, the communities with their own authorities, and the Good Government Junta that support the administration and coordinate the work at a regional level. A number of themes are discussed at these meetings; they are the places where questions can be asked, ranging from legal issues to education, from the health and inner organization of the communities to celebrations, which usually have a more traditional character. These meetings are not permanent and they do not last for any uniformly defined period of time. Every region, every caracole, comes to its own decision about how long each Good Government Junta stays in office.

You are in the territory of the rebellious Zapatistas. Here, the people give the orders and the government listens – Gateway to the caracole

GOOD GOVERNMENT JUNTA, LA GARRUCHA

At the meetings, people are elected to take care of the work and to do a job that really measures up to that for which they were elected. If any of these people make a mistake, then the assembly has to reelect the authorities. The work is done in rotation and the tasks are carried out collectively.

This Good Government Junta has collectively decided to answer our questions in writing and have them announced by a compañero.

The authorities have to go out and travel to the villages in order to hear the needs of their populations in the communities. They can't just sit in an office, but instead, they have to go out and make inquiries. The people order and the government listens; that's how it works. If someone is voted into the meeting, then they have to go to the communities in order to see what the needs are in every village. To solve problems and to find their own solutions, the one is there for the other, for farmers and indigenous people.

Nothing will be accepted from the bad government because they only make promises that they never keep. That's why we are organizing collectively, to find ways of meeting the needs in the villages: education, health, and water. I believe that water is the most important, as there are communities where we don't have enough of this essential liquid. There are communities without water and we have to find a form that allows the *compañeros* to survive in resistance.

The success, which we see as being in our autonomy, can be found in that various communities have set up clinics. Corresponding with our development, we can set up health centers and autonomous schools in the villages and the *caracoles*.

The villages make their own decisions on who will provide the education. We take care of ourselves and the task of education. We are in resistance and no longer accept the education offered by the bad government, because the bad government does not allow us to have our own autonomous education. That is why our educators are chosen by the communities, so that they don't forget our language, our culture, and our tradition.

We do not charge a single peso and no one is interested in doing anything for money, like in the bad government. Here, solutions are

found but no one goes to jail. Here, solutions are found that demand processes, but without punishing anyone.

After attendance at the meeting, they go back to their communities to continue with the work of farming, because the work in the fields is their livelihood.

The village populace supports the *compañero* when he fulfills his obligations. Work is collective; the one supports the other. There is agreement and equality.

CONI SUAREZ AGUILAR

Characteristic of all *caracoles* is rotation. There were times when the assemblies lasted a week and times when they lasted for a month, depending on the decisions that were made. That allowed a great number of people to participate in the practice of public administration, in hearing the demands, and in coordinating actions. That is an advantage, but it also has a detrimental side, and that is: let's just say, I come to the Good Government Junta today on a Wednesday and I bring forth a problem that is urgent, profound, painful, and that could possibly put me in a vulnerable position. I go there looking for justice and resolution. The meeting listens to me and gets to know my problem, but if they can't solve it at that moment, then they set up a new appointment so that the case can be heard. If this particular meeting, which has heard me, takes leave of their office on Saturday and I come back on Tuesday, then I have to start again from the beginning. The entire case has to be rolled out again, and the details of the situation have to be explained again so that those who are now in office will have some understanding in order to solve the problem. In terms of practicability, that is somewhat tiresome, it slows things down and bears the risk that the people don't see their issues resolved.



COMANDANTE MOISES

I speak in the name of my *compañeros* and *compañeras* for the political-military sector. The *compañeros* and *compañeras*, *comandantes* and *comandantas*, are the political-organizational sector and they lead us on the path of our struggle. We are the soldiers of the population and we have left our fathers and mothers and everyone behind. There are rebellious *compañeros* and *compañeras* who have already left their families forever because they fell in battle while they were fulfilling their duties. And we are here; we who continue to live, striking out against the bad government of exploiters, and we will not stop beating this bad and exploitative government. We rebels are here because of our awareness. The greatest reward that we will receive one day will be to see the freedom of this people that calls itself Mexico. That's why we are a political-military army, because we have taken up arms to protect and defend the *compañeros* and *compañeras* of the struggling population.

You have already seen that repression comes when we fight, when we speak truthfully and clearly about how we are exploited and humiliated, when we organize in opposition, and when we fight against repression.

CONI SUAREZ AGUILAR

The government's answer to the armed movement was very discordant. At the level of

discourse, there was an attitude of creating political programs and a foreign policy attitude that recognized a deficit in terms of the indigenous people. They said that they are welcome into the country's political life, that their demands are just, and that the state has recognized the necessity of listening to them. Nonetheless, parallel to that, a series of attacks were launched; ranging from military and paramilitary invasions through to divisive programs implemented in the communities, programs to certify property ownership, to hand out public services, and a shameless distribution of money. That's why we spoke here of a low-intensity war, an undeclared war, a war that is equipped by state institutions and carried out at their level of possibilities. In the course of transformations that the Zapatista Army is going through, first the armed battle will be abandoned and a path of political work will be embarked upon. Autonomous districts are beginning to form and organizational structures in the communities are strengthening. In light of this change – the EZLN's new form of organizing and negotiating – the government also changed its strategies of attack and unleashed all of its paramilitary groups. Since 1996, there have been a lot of attacks, in particular in the north. Especially in the district of Tila, there have been a series of deaths and abductions.

COMANDANTE MOISES

They don't want us to learn new politics or a new way of doing politics. That's why we defend our people who have organized, who wage a political battle. That is precisely what we are now doing with the people who are here and who are not here: we want to fight politically and peacefully. We are not a military army; we need weapons to defend ourselves, to seize freedom, justice, and democracy. Politically,



we understand that democracy should be for the entire population of Mexico. We demand that it is put into action, that's why we are organizing. We had to found a people's army for the realization of actual democracy and so that it is really practiced by the people. We are completely different, a different type of army: crazy, but good and healthy for the population. We are ready to go to extremes, and we are prepared to die for the Mexican population if necessary. The way EZLN practices democracy with its people and in its regions is to ask the population about its military initiatives. That's how it was done in 1993: We asked if we should begin our battle, and that's how it was done on various occasions. That's also the way it was with the *Sixth Declaration*, and the great majority of our population answered, "Yes." It is easy to just give an order but we didn't do that, because that wouldn't be democratic. The people are asked and consulted about whether they are in agreement with the initiative. The avant-garde's task of sounding out the terrain for the other campaigns is done by the rebellious *compañero* Subcomandante Marcos.

SUBCOMANDANTE MARCOS

Laugh *compañeros*! It is good to laugh. It is necessary to laugh, because what we are doing

is utterly serious. What we will do is this: Together, we will shake this land from below, stir it up, turn it upside down to finally expose all of the plundering, all of the contempt, and all of the exploitation. We will shake it up and perhaps we'll discover that it was not on its deathbed, and that it shouldn't be. Then we will spread it out again, without a top and without a bottom, except for its mountains and valleys, its rivers, and lagoons. And we will spread it out again anew, as something new, between the Pacific and the Atlantic, between Rio Bravo and the Suchiaté, and then we have to start to live.

What we build up can't be decided on by tribunes, charisma, by strengths, weaknesses, or eloquence. It should be discussed at a ground level, decided and worked on at the basis. The tribunes are only there to get the message across to as many ears as possible. Their place should be secondary, because it already inherently implies a selection and exclusion. Speakers are to be mistrusted. The other campaigns should therefore name those of us who are imprisoned, who have disappeared and died. When we have done this work, we shouldn't look to the future; or if we do, we'll do it backwards: We look back at our past, at those of us who have died. When we look ahead, then the alibis come up, the realism, "One must be mature, rational; one must think about what might happen; we shouldn't do that or that, be careful."

So, let us live up to the duties and pay the debts that have accumulated and let's fight for them, for those of us who have died and for ourselves. Then, tomorrow will come of its own power and it will undoubtedly be something different. When we look towards the future and forget where we have come from, then the constraints come, the prudence, the rationality, fear, capitulation, and the worst kind of betrayal, which is to betray ourselves. If we

don't make an effort to hand down freedom to the next generation, then we will hand them down chains and a load to bear. We must accept that they determine their own fate, for that and nothing else is what it is to be free. The world will then be a bit better and then others will give it the form and direction, pace, speed, and fate; and whatever is missing will always be missing.

The EZLN puts its life into the other campaigns and the *Sixth Declaration of the Lacandonian Jungle*; it places its survival as an organization, its moral authority, the modest advances that have been achieved, in brief, everything that we have in their hands. In exchange for this, we demand: Everything for everyone, nothing for us. People should determine for themselves how much they can bring into this effort and what they are prepared to do. Accordingly, everyone should carry out their responsibilities and consider what they expect in exchange. The idea is that our place and path, pace and fate, and mainly the diverse feet and paths they choose in this other campaign are defended by the nobodies that we are. In all of this, let's leave room for imagination, *compañeros* and *compañeras*, for what can happen is certainly not at all the same as what we expect. Let's hope that it will be better and hope that it is not burdened by the kind of load that we could hand down: And, let it also be free of ourselves.

The comandantes and comandantas were recorded by Roberto Chan Kin Ortega and Rogelio Rodríguez Luna at the meetings for the Sixth Declaration on 16 September 2005 in La Garrucha.

Dobry Rząd Zapatystów

Transkrypcja zapisu wideo zarejestrowanego przez Olivera Resslera i Toma Waibela
w Chiapas, Meksyk | 31 min., 2006

COMANDANTA ESTHER

Jako miejscowe kobiety walczymy przeciwko trzem rodzajom dyskryminacji, której doświadczamy: jesteśmy dyskryminowane jako kobiety, jako kobiety rdzenne i jako kobiety biedne. Jako kobiety jesteśmy ignorowane, poniżane i lekceważone. Jako kobiety rdzenne jesteśmy dyskryminowane z powodu naszego ubrania, koloru skóry, języka i kultury. Jako kobiety biedne nie mamy prawa do opieki zdrowotnej i edukacji, zostałyśmy zapomniane. Właśnie dlatego zdecydowałyśmy się zorganizować razem i walczyć, żeby jakoś wyjść z tej sytuacji. Nie boimy się prześladowań, więzienia, porwania, czy nawet śmierci, jeśli będzie to konieczne. Niezależnie od wszystkiego jesteśmy tutaj i będziemy kontynuować naszą walkę. Nie będziemy klaniać się w rezygnacji, ani nie sprzedamy się za ochłapy, które wypłaca zły rząd. A jeszcze bardziej nie chcemy przejmować rządowych stanowisk.



CONI SUAREZ AGUILAR (Aktywistka ruchu praw kobiet i praw człowieka)

Jednym z najważniejszych żądań kobiet, które nie było brane pod uwagę w regionie Zapatystów, była reakcja na przemoc w stosunku do nich. Weźmy dla przykładu politykę EZLN (Zapatystowska Armia Wyzwolenia Narodowego),

która zakazuje konsumpcji, sprzedaży i importu alkoholu w społecznościach. Było to odpowiedzią na jeden z postulatów kobiet. Zaakceptowano go i wprowadzono jako prawo, które jest teraz przestrzegane. Nikt nie może sprzedawać, kupować, ani spożywać tam alkoholu. Taka była polityka, czy też strategia EZLN, żeby ograniczyć przemoc w stosunku do kobiet. Działanie to rzeczywiście ograniczyło przemoc do pewnego stopnia, ale nie pozbyło się jej całkowicie, ponieważ nie zajęto się podstawowym problemem, czyli traktowaniem kobiet jako ludzi, którzy posiadają prawa i niepostrzeganiem ich dłużej jako obiekty należące do mężczyzn.

COMANDANTA ESTHER

Jako kobiety musimy kontynuować walkę w obronie naszych praw, ponieważ przez ponad pięćset lat złe rządy i rządzący odmawiali nam praw, które mamy jako ludzie. Traktowali nas jak obiekty i zmuszali naszych ojców i dziadków do tego samego. Dlatego dzisiaj niektórzy z naszych ojców, braci i mężów twierdzą, że jesteśmy bezużyteczne i jedyne, co dobrze robimy to opieka nad domem i dziećmi. Mówią, że jesteśmy słabe, nie myślimy i nie potrafimy podejmować decyzji. Te szkodliwe koncepcje rządzą nami wszystkimi – kobietami na wsi i w miastach – ale nie są one prawdziwe. My, kobiety potrafimy organizować, przejmować stanowiska urzędowe i podejmować decyzje tak samo dobrze jak mężczyźni. Dlatego mówimy, że musimy dalej walczyć razem w obronie naszych praw, na które zasługujemy jako kobiety i jako ludzie.

CONI SUAREZ AGUILAR

Poza tym, istnieje także taki problem, że cza-

sami nie wiemy jak poruszyć te kwestie w dyskusji tak, aby nie wywołać konfliktu. Kiedy zaczynamy pracę nad prawami kobiet, często pojawia się taka obawa, że rozpadną się rodziny i społeczności, a na końcu organizacje polityczne. Dlatego właśnie kobiety walczące o swoje prawa traktowane są jak zagrożenie dla organizacji. Prawdopodobnie brakuje tutaj perspektywy samokrytyki, choć istnieje ona do pewnego momentu. Uświadomili sobie, że nie mają odpowiednich strategii lub takich, które będą wystarczające, żeby rozwiązać ten problem. Konieczne jest otwarcie tych drzwi tak, żeby kobiety mogły komunikować się między sobą i przedstawiać swoje problemy w swoim własnym języku. Chodzi tu nie tylko o kobiety, które są już na stanowiskach przywódczych, czyli *comandantas*, które mogą wyrażać swoje żądania dość wyraźnie, ale także o te kobiety, które służą wsparciem na co dzień, nie zajmują żadnych stanowisk, nie są przeszkolone jako milicjantki, nie są rebeliantkami. To kobiety, które w obecnej chwili nie mają dostępu do edukacji i opieki zdrowotnej, nie mają możliwości podbudowania poczucia własnej wartości, upełnomocnienia siebie. Te, które posiadają tożsamość polityczną jako Zapatystki, które przyjmują taką postawę, bronią jej i żyją nią, ale których specyficzna sytuacja i żądania nie są jeszcze rozpoznane.

JUNTA DOBREGO RZĄDU, LA GARRUCHA

Jako *compañeras*, mamy takie samo prawo pracować tutaj w administracji dobrego rządu. W naszej walce przeszliśmy przez wszystko razem z mężczyznami, kobietami i dziećmi. Mamy też pewien wpływ w naszych społecznościach, gdzie zakazaliśmy alkoholu, który dał nam zły rząd. Nie chcemy go. Jako Zapatysty, chcemy poruszać się do przodu, razem ze wszystkimi wioskami i wszystkimi ludźmi,

którzy przybyli z innych społeczności, innych stanów, innych narodów. Chcemy, żeby między nami był pokój.

COMANDANTA ESTHER

Dziękujemy za to, że ta walka dała nam przestrzeń do uczestniczenia i zjednoczenia naszych sił, abyśmy mogli walczyć razem, mężczyźni i kobiety. Bo bez mężczyzn, tak samo jak bez kobiet, walka ta nie przyniosłaby żadnych rezultatów. Właśnie dlatego udział wszystkich jest bardzo ważny, niezależnie od pochodzenia etnicznego czy koloru skóry. Wreszcie, chcemy powiedzieć Wam wszystkim, że powinniśmy zjednoczyć nasze wysiłki w celu osiągnięcia demokracji, wolności i sprawiedliwości dla wszystkich.

COMANDANTE TACHO

Campañeras i campañaeros, teraz, po prawie jedenastu latach walki z zapomnieniem, marginalizacją i anihilacją, chcę Wam powiedzieć: jesteśmy tutaj. Nie poddaliśmy się i nie sprzedaliśmy. Nigdy się nie sprzedamy i nie poddamy, ponieważ jesteśmy całkowicie przekonani, że nasza walka jest walką sprawiedliwą. Walczymy za biednych ludzi w Meksyku i na całym świecie. Pracujemy na wsi i w miastach i mamy fizyczne możliwości i wiedzę niezbędną do produkcji wszystkiego, czego potrzebuje społeczeństwo. Dzięki wielkim możliwościom naszych ludzi, możemy wytwarzać bogactwa, aby wspomagać swój kraj. Właśnie dlatego wierzymy, że jesteśmy w stanie zakończyć tę wielką niesprawiedliwość, którą odczuwamy, bo od dawna zdawaliśmy sobie sprawę, że nie powinniśmy czekać na żadne dobre działania ze strony rządu.

CONI SUAREZ AGUILAR

Do tej chwili autonomie funkcjonowały przez struktury terytorialne. Są różne ich poziomy:

okręgi autonomiczne, społeczności z własnymi władzami, a także Junta Dobrego Rządu, która wspiera administrację i koordynuje pracę na poziomie regionalnym. Na tych spotkaniach dyskutujemy na wiele różnych tematów, są to miejsca, gdzie można zadawać pytania dotyczące różnych spraw: kwestii prawnych, edukacji, zdrowia, wewnętrznej organizacji społeczeństwa, a także świąt, które zwykle mają bardziej tradycyjny charakter. Spotkania te nie są stałe i trwają przez nieokreślony czas. Każdy region, każdy caracole sam podejmuje decyzję o tym, jak długo każda Junta Dobrego Rządu pozostaje na stanowisku.

Jesteś na terytorium rewolucyjnych Zapatystów. Tutaj ludzie wydają polecenia, a rząd ich słucha – Brama do caracole.

JUNTA DOBREGO RZĄDU, LA GARRUCHA
Na spotkaniach ludzie są wybierani po to, żeby zająć się pracą i wykonać zlecenia, które naprawdę pasują do tego, do czego zostali wybrani. Jeśli ktokolwiek popełni błąd, wówczas zgromadzenie musi ponownie wybrać władze. Praca jest wykonywana w sposób rotacyjny, a zadania realizowane zbiorowo.

Ta Junta Dobrego Rządu wspólnie zdecydowała, aby odpowiadać na pytania na piśmie i ogłaszać je za pośrednictwem compaño.

Władze muszą wyjść ze swoich siedzib i jeździć po wioskach, żeby usłyszeć potrzeby mieszkańców społeczności. Nie mogą po prostu siedzieć w biurach, muszą wyjść na zewnątrz i pytać. Ludzie chcą, a rząd słucha; tak to działa. Jeśli ktoś otrzymuje głosy na zgromadzeniu, wówczas musi udać się do społeczności, aby sprawdzić jakie potrzeby występują w każdej wiosce. Aby rozwiązać



problemy i znaleźć własne rozwiązania, osoba ta jest tam po to, żeby służyć innym, rolnikom i rdzennym mieszkańcom.

Nie przyjmujemy nic od złego rządu, ponieważ oni tylko składają obietnice, których nigdy nie dotrzymują. Dlatego organizujemy się w sposób kolektywny, aby znaleźć sposoby spełnienia potrzeb wiosek w zakresie szkolnictwa, opieki zdrowotnej i dostaw wody. Sądzę, że woda jest najważniejszą rzeczą, ponieważ istnieją społeczności, w których nie mamy wystarczających ilości tego ważnego płynu. Istnieją społeczności bez wody i musimy znaleźć sposób, który pozwalałby *compañeros* wytrwać w swoim sprzeciwie.

Sukces, którym dla nas jest pozostanie w naszej autonomii można zobaczyć w tym, że wiele spośród naszych społeczności założyło kliniki. Wraz z naszym rozwojem jesteśmy w stanie stworzyć ośrodki zdrowia i autonomiczne szkoły w wioskach i *caracoles*.

Wioski same podejmują decyzje odnośnie tego, kto zapewniał będzie edukację. Sami dbamy o siebie i o swoje wykształcenie. Stawiamy opór i nie będziemy dłużej przyjmować edukacji oferowanej przez zły rząd, ponieważ zły rząd nie pozwala nam na stworzenie naszej własnego autonomicznego podejścia w edukacji. Dlatego nasi nauczyciele są wybierani przez społeczności, tak, aby nie zapomnieli naszego języka, kultury i tradycji.

Nie bierzemy od nikogo ani grosza i nikt nie chce robić niczego dla pieniędzy, tak jak ma to miejsce pod złymi rządami. Tutaj znajdujemy rozwiązania, ale nikt nie idzie do więzienia. Tutaj znajdujemy rozwiązania, które wymagają przeprowadzenia procesów, a nie karania kogokolwiek.

Po wzięciu udziału w spotkaniu, ludzie wracają do swoich społeczności i dalej pracują na roli, ponieważ praca w polu zapewnia im środki do egzystencji.

Lud wiosek wspiera *compañero*, kiedy wypełnia on swoje obowiązki. Praca jest kolektywna, jeden pomaga drugiemu. Jest zgoda i równość.

CONI SUAREZ AGUILAR

Dla wszystkich *caracoles* charakterystyczną rzeczą jest rotacja. Niekiedy zebrania trwają tydzień, a niekiedy miesiąc. Zależy jakie decyzje trzeba podjąć. Umożliwia to wielu ludziom uczestniczenie w praktycznym działaniu administracji publicznej, w przedstawianiu żądań i koordynowaniu działań. Jest to duża zaleta, ale istnieje także niekorzystny efekt. Na przykład przychodzi do Junty Dobrego Rządu dziś, w środę i przedstawiam problem, który jest pilny, głęboki, bolesny i może narazić mnie na szkody. Idę tam szukając sprawiedliwości i rozwiązania. Zgromadzenie mnie wysłuchuje i poznaje mój problem, ale jeśli nie potrafią go rozwiązać w danej chwili, wówczas ustalają nowy termin na rozpatrzenia sprawy. Jeśli to konkretne zgromadzenie, na którym zostaną wysłuchani, kończy swoje urzędowanie w sobotę, a ja wrócę tam we wtorek, wówczas muszę zaczynać raz jeszcze od początku. Całą sprawę trzeba wyciągać jeszcze raz, a szczegółowe informacje o sytuacji należy jeszcze raz opisać, aby ci, którzy w danym momencie urzędują, zrozumieli całą sprawę, aby mogli rozwiązać problem. Jeśli

chodzi o praktyczność, jest to dość męczące, spowalnia sprawę i grozi tym, że sprawy pozostaną nierozwiązane.

COMANDANTE MOISES

Mówię w imieniu moich *compañeros* i *compañeras*, dla sektora polityczno-wojskowego. *Compañeros* i *compañeras*, *comandantes* i *comandantas* są polityczno-organizacyjnym sektorem i prowadzą nas ścieżką walki. Jesteśmy żołnierzami ludzi i zostawiliśmy daleko naszych ojców, matki i wszystkich. Istnieją rewolucyjni *compañeros* i *compañeras*, którzy opuścili już rodziny na zawsze, ponieważ polegli w walce wypełniając swoje obowiązki. A my jesteśmy tutaj, my nadal żyjemy, atakujemy zły rząd wyzyskiwaczy, nie przestaniemy walczyć z tym złym wyzyskującym ludzi rządem. My, rebelianci, jesteśmy tutaj, z powodu naszej świadomości. Największą nagrodą, którą otrzymamy pewnego dnia, będzie to, że zobaczymy wolność ludu, który nazywa się Meksykiem. Właśnie dlatego jesteśmy armią polityczno-wojskową, ponieważ chwyciliśmy za broń, aby bronić *compañeros* i *compañeras* walczącej ludności.

Widzieliście już, że represje występują wtedy, kiedy walczymy, kiedy mówimy szczerze i wyraźnie o tym, jak jesteśmy wykorzystywani i poniżani, kiedy organizujemy opozycję i kiedy walczymy z uciskiem.

CONI SUAREZ AGUILAR

Rząd odpowiedział na ruch zbrojony w sposób bardzo niewłaściwy. Na poziomie rozmowy przyjęli oni postawę tworzenia programów politycznych i polityki zagranicznej, która uznawała niewłaściwe podejście do kwestii rdzennej populacji. Mówili, że są oni mile widziani w życiu politycznym kraju, że ich żądania są uzasadnione i państwo widzi konieczność słuchania ich głosu. A jednak, mimo

to, równolegle przeprowadzono serię ataków, począwszy od inwazji wojskowej i paramilitarnej, poprzez programy segregacji wprowadzane w społecznościach, programy certyfikujące własność, programy przekazywania usług publicznych i bezwstydnego rozdawnictwa pieniędzy. Dlatego mówiliśmy tutaj o wojnie o niskim stopniu intensywności, wojnie niewypowiedzianej, w której uczestniczą instytucje państwowe i która prowadzona jest na poziomie możliwości. W trakcie transformacji, przez które przechodzi Armia Zapatystów, najpierw zaniechana zostanie walka zbrojna, a następnie rozpoczęta zostanie praca polityczna. Autonomiczne regiony zaczynają się tworzyć, a struktury organizacyjne w społecznościach umacniają się. W świetle tej zmiany – nowej formy organizacji i negocjacji EZLN – rząd także zmienił swoje strategie ataku i spuścił ze smyczy wszystkie swoje grupy paramilitarne. Od 1996 było mnóstwo ataków, zwłaszcza na północy. Szczególnie w okręgu Tila zginęło dużo ludzi, a wielu innych zostało porwanych.

COMANDANTE MOISES

Oni nie chcą, żebyśmy się uczyli nowej polityki, albo nowego sposobu uprawiania polityki. Właśnie dlatego bronimy swoich ludzi, którzy się zorganizowali, którzy toczą bitwę polityczną. Dokładnie to robimy teraz z ludźmi, którzy są tutaj, i których tu nie ma: chcemy walczyć politycznie i pokojowo. Nie jesteśmy armią; potrzebujemy broni, żeby się bronić, żeby odzyskać wolność, sprawiedliwość i demokrację. Politycznie rozumiemy, że demokracja powinna być dla całej ludności Meksyku. Żądamy, aby zostało to zrealizowane, i dlatego się organizujemy. W celu realizacji prawdziwej demokracji musieliśmy stworzyć armię ludową tak, aby ludzie mogli naprawdę korzystać z demokracji. Jesteśmy całkowicie inni, tworzymy inny rodzaj wojska:

jesteśmy szaleni, ale jesteśmy dobrzy i nie szkodzimy ludności. Jesteśmy w stanie działać w skrajnościach, jesteśmy gotowi oddać życie za ludność meksykańską, jeśli będzie to konieczne. EZLN praktykuje demokrację w relacjach ze swoimi ludźmi w regionach w taki sposób, że pyta ich o to, jakie ma podjąć inicjatywy wojskowe. Tak zrobiliśmy w 1993. Spytałismy, czy mamy zacząć walkę. Tak samo odbywa się to przy innych okazjach. Tak samo było z Szóstą Deklaracją, kiedy olbrzymia większość ludności odpowiedziała „Tak”. Łatwo jest po prostu wydać polecenie, ale my nie robiliśmy tego w ten sposób, ponieważ nie byłoby to demokratyczne. Pytaliśmy i konsultowaliśmy się z ludźmi w kwestii ich zgody na inicjatywę. Awangarda ma za zadanie wysondowanie terenu dla innych kampanii, co jest realizowane przez rewolucyjnego *compañero* – Subcomendante Marcos.

SUBCOMANDANTE MARCOS

Śmiecie się *compañeros*! Dobrze jest się śmiać. Trzeba się śmiać, bo to, co robimy jest bardzo poważne. Zrobimy tak: razem potrząśniemy tym krajem, od samego dołu. Zamieszymy w nim, odwrócimy do góry nogami, żeby wreszcie pokazać światu cały jego rabunek, lekceważenie i wyzysk. Jak nim potrząśniemy, to może odkryjemy, że nie jest on jeszcze w stanie agonizującym i nie powinien być. Rozłożymy go na nowo, nie będzie miał szczytów, ani dna, będą tam tylko góry, doliny, rzeki i zatoki. Rozciągniemy go jeszcze raz, jak inną przeszeń, pomiędzy Pacyfikiem i Atlantykiem, między Rio Bravo a Suchiaté, a potem zaczniemy wyjeżdżać.

Decyzje dotyczące tego, co budujemy, nie mogą zależeć od tego, co dzieje się na trybunach, od charyzmy, od mocnych stron, słabości, czy elokwencji. Powinno to być omówione na podstawowym poziomie, decyzje muszą

zapadać i być opracowywane u samej podstawy. Trybuna są jedynie miejscem, gdzie przekazuje się wiadomości do wielu uszu. To miejsce jest wtórne, ponieważ w swej naturze oznacza selekcję i wykluczenie. Mówcom nie należy ufać. A zatem, to inni powinni nazwać tych z nas, którzy są uwięzieni, którzy zaginęli i umarli. Kiedy wykonamy tę pracę, nie powinniśmy spoglądać w przyszłość, a jeśli już, to zrobimy do w odwrotny sposób: Spoglądamy w przeszłość, na tych z nas, którzy zginęli. Kiedy spoglądamy przed siebie, wówczas pojawia się alibi, rzeczywistość. Myślimy: „Trzeba być dojrzałym, racjonalnym, trzeba myśleć o tym, co może się wydarzyć, nie powinniśmy robić tego, czy tamtego, trzeba postępować ostrożnie.”

Zatem, wypełniamy swoje obowiązki i spłaćmy zgromadzone długi, walczy o tych, którzy zginęli i za nas samych. Wtedy jutrzejszy dzień przyjdzie z własną mocą i będzie to bez wątpienia zupełnie inny dzień. Jeśli spoglądamy w przyszłość zapominając skąd przyszliśmy, wówczas pojawiają się ograniczenia, rozsądek, racjonalność, strach, kapitulacja, czy najgorsza forma zdrady, czyli zdrada samego siebie. Jeśli nie podejmiemy wysiłku, żeby przekazać wolność następnej generacji, wówczas prześlemy im łańcuchy i obciążenia. Musimy zaakceptować fakt, że oni sami określają swój los, ponieważ tylko i wyłącznie taka jest definicja wolności. Wówczas świat będzie trochę lepszy, a inni nadadzą mu formę i kierunek, prędkość, przeznaczenie, a czegośkolwiek brakuje, tego zawsze będzie brakować.

EZLN wkłada cały wysiłek w różnego rodzaju kampanie oraz w Szóstą Deklarację *Puszczy Lakandońskiej*; angażuje w to swoje przetrwanie jako organizacji, swój autorytet moralny, swoje skromne osiągnięcia, krótko mówiąc, wszystko co posiada. W zamian za to żądamy wszystkiego dla wszystkich, a niczego

dla nas. Ludzie powinni sami określać ile wysiłku mogą wnieść we wspólną sprawę i na ile są gotowi. A zatem, każdy powinien wypełniać swoje obowiązki i zastanowić się, czego oczekuje w zamian. Idea jest taka, że nasze miejsce i droga, tempo i przeznaczenie, a przede wszystkim różnorodne ścieżki, którymi zdecydowali się podążać, są broniące przez tak nieznaczające jednostki jak my. W tym wszystkim trzeba pozostawić miejsce na wyobraźnię, *compañeros* i *compañeras*, bo to co może się wydarzyć z pewnością nie będzie tym, czego możemy oczekiwać. Miejmy nadzieję, że będzie lepiej i że nie będzie to żadnym ciężarem, który moglibyśmy przekazać dalej. Niech to wszystko będzie także wolne od nas samych.

Comendantes i comandantas nagrał Roberto Chan Kin Ortega i Rogelio Rodriguez Luna na spotkaniu w sprawie Szóstej Deklaracji, które odbyło się 16 września 2005 roku w La Garrucha.



Transcription of a video by O. Ressler,
recorded in Belgrade, Serbia
| 23 min., 2003.

Yugoslavia's Workers Self-Management

Todor Kuljić

Yugoslavian self-management was a modern system in its time. It was a hybrid of various forms of economic organization. It was not planned socialism like in the Soviet Union, but also not a pure market economy. It was something in between. Yugoslavian socialism was an economy with social property, but also many other forms of property. This system was very popular in its era, not only among the left, but also among the other political powers. There were quite diverse organizational elements. In Yugoslavia there was a relatively strict cadre administration, a party cadre administration, on the one hand, but on the other, direct democracy, especially in factories: on the one hand, party control – on the other, worker control. Naturally, they were not always opposed to one another, as the ruling party and the worker shared the same ideology; that was the communist, the left ideology. But there were several conflicts between these powers.

The real, direct democracy took place only at the lower levels. This is where there was actually a democracy, where everyone participated in decision-making. But like all other communist countries, there wasn't much democracy at the upper levels. It was a hard cadre party that controlled this direct democracy down below. That was one way it was a mixture. The other was the mixture between planned and market economies. Especially after 1965, there was a relatively liberalized market economy in Yugoslavia. That was an answer to the Soviet Union. The entire ideology of Yugoslavia's self-management was a kind of third way, which the Yugoslavian socialist functionaries constantly emphasized. It was not planned socialism but also not capitalism. We are

between these opposites; we are not an extreme; we are a true self-governed democracy. And this ideology of the third way also enabled a very flexible foreign policy, which was of concrete benefit in the East and also the West.

The decisions in the production plants were made independently; the workers' councils were sovereign. But, on the other hand, they were under the auspices of the ruling party. One should differentiate several issues, those where the workers' councils were sovereign, and the others, where they were dependent on the decrees from above. In the distribution of income in the firms, the workers' councils – in which all workers were present, not only the skilled ones – were sovereign in their decisions: How much income should be distributed? How much should be put aside for other purposes? Etc. But, in the production plants, there were also several expert questions, where the worker controls were not sovereign. These were the purely technical questions, engineering issues, technology, etc. There, the experts were sovereign. It is possible to say that there were three areas: one concerning the questions for experts, a second area for the distribution issues within the plant, and the third area was the cadre question. There, the party committee always decided, and there were no sovereign decisions from the workers' councils. You could say that it was a multi-layered and mixed direct democracy.

But compared with the state of present Yugoslavia, for example, where a type of wild capitalism reigns, it was a relatively well-functioning democracy. The working class and the poor people had a type of sovereign right, which they do not have today. One cannot



reject Yugoslavian self-management, as a whole, as totalitarianism. But one must also not romanticize this issue of socialism. The truth lies somewhere in between, like in all other areas. The truth lies between two extremes: It was a one-party system, but we also had direct democracy at the lower levels. At the worker level, for example, workers couldn't lose their jobs without the workers' council being activated. The director couldn't make the decision alone. The workers' council, in which the common workers were present, decided whether or not a worker was good. Today, only decrees are valid. Also, in other social issues, such as apartments, vacations, and distribution of income, the workers' councils were sovereign.

Naturally there were many problems. Here I want to speak only about a few structural problems. The Yugoslavian system of self-management arose in a relatively underdeveloped Balkan state. That was mainly relevant for the work force. There was a very underdeveloped rural populace in the 1950s when self-management began. First, it was necessary to create a modern working class, which was not so simple because many workers were tied to their villages. The farmers had to work in industry. This was a key problem, but it was not only related to an industrial culture, but also an immature political culture. The Balkan area was burdened by war and dictators; and, we did not have a long tradition of political culture. That was also very important for self-management. It is logical that self-management can function only in a cultural environment. Without culture, without education, without schools, without

qualifications, there is no self-management. The second problem that I mentioned was the contrast between direct democracy and the control by the cadre: this inner cleft between party control and the workers' striving to create their own space of democracy. And the third, important, structural problem was the contrast in Yugoslavia between the rich and the poor areas, the rich and the poor republics, which later became the rich and poor nations. Since the beginning of the 1960s, a latent struggle between the rich and the poor has taken place. Tito had to constantly arbitrate between rich and poor. It was about a battle for the distribution of the federal income. This structural contradiction impeded the functioning of Yugoslavian self-management.

In my opinion, Yugoslavian self-management was most developed in Slovenia, our most developed Republic. In Kosovo, Macedonia, Montenegro, where ancient tribal structures ruled, there could never be true self-management and democracy. It is necessary to know that previously, Yugoslavia was a federal state with very diverse areas. There were differences in the cultural, confessional, and also in the industrial level of development. It was very difficult to coordinate all of that. But, it was possible; it worked for almost forty years. Also, Tito was very important for that in his role as leader of such a contradictory, explosive state.

Yugoslavian self-management was a social as well as a national laboratory. In a social sense, it was an experiment in which many groups of ideas were influential: the legacy of the Paris Commune, the legacy of Serbian social democracy at the end of the nineteenth century, the legacy of anarchy, which was later very important for the critique of Stalinism. These anarchistic and some Trotskyian elements were components of the ideology of Tito's



party, because they were useful in critiquing Stalinism. On the other hand, as I said, the system of Yugoslavian self-management was also a national, and even a transnational laboratory. That was a regime where very different nations had lived in peace, where a transnational economy functioned, where a transnational leader was very popular – from Macedonia to Slovenia. Tito's charisma, although he was authoritarian, also had a clearly cosmopolitan function. I once compared it with the Alexander the Great's charisma: He was an authoritative leader, but he united many diverse peoples. That also holds true for Tito. I also want to say that it is important to consider this history of Yugoslavian self-management from an extreme perspective. It is necessary for us to keep our eyes open to the past and then judge just how authoritarian this system was. It was an enlightened, authoritarian, direct democracy – although these terms might sound very contradictory at first glance. But my opinion is that everything was very contradictory. It is impossible to grasp this state in unambiguous terms and categories.

That building opposite [Editor's note: of interview location] was the Central Committee of the Yugoslavian Communist Federation. The sessions took place there. This very beautiful modern building was built in the 1970s and bombed in 1999. It was quite ruined then. Later, a private businessman bought the building; he repaired the former Central Committee building and now wants to use it for private purposes. Here you can see a historical turning point. This square, on which the critique of capitalism was very strong, has developed into a commercial, capitalist square.

I think that self-management is an evergreen. It isn't about mere romanticism, also not a type of totalitarian democracy like

today's liberals claim. In my opinion, it is a full democracy, which unfortunately, is impossible in today's globalization. Similar to every other idea, self-management needs its era in which social contrasts are mature enough to create this type of democracy. This situation existed in Yugoslavia in the 1950s and 1960s, when the contrast between Stalinism and liberal capitalism was very strong. I don't believe that the time is ripe today for a possible self-management in a globalized capitalism, where everything that is private is normalized.

My vision of a desirable society is also multifold. Every historical epoch creates its own desirable vision. In my opinion, that can never be wild capitalism. One must always have a mixture of various forms of property, and mainly, the peaceful coexistence of nationally and socially diverse societies. Without social peace, without national peace, which is something that we know very well on the Balkans, there are no visions, no utopias, and no mature critiques of what exists. Therefore, my vision is outside of today's normalized capitalism.



Samozarządzanie robotników w Jugosławii

Todor Kuljić

Transkrypcja zapisu wideo zarejestrowanego przez O. Resslera w Belgradzie, Serbia, 23 min., 2003

Samozarządzanie było w swoim czasie w Jugosławii nowoczesnym systemem. Była to hybryda różnych form organizacji ekonomicznej. Nie był to planowany socjalizm, taki jak w Związku Radzieckim, ale nie była to także gospodarka rynkowa. To było coś pomiędzy. Socjalizm jugosłowiański był gospodarką, w której występowała własność społeczna, ale także wiele innych form własności. System ten był bardzo popularny w swojej erze, nie tylko wśród lewicy, ale także wśród innych sił politycznych. Występowały w nim dość różnorodne elementy organizacyjne. W Jugosławii istniała stosunkowo ściśle przestrzegana administracja kadrowa, z kadrą partyjną z jednej strony i bezpośrednią demokracją z drugiej. Zwłaszcza w fabrykach z jednej strony występowała kontrola partii, z drugiej – kontrola robotników. Naturalnie, nie zawsze były one dla siebie opozycją, ponieważ zarówno partia rządząca, jak i robotnicy mieli tę samą ideologię, która była komunistyczna, lewicowa. Ale między tymi siłami pojawiały się od czasu do czasu konflikty.

Prawdziwa, bezpośrednia demokracja występowała jedynie na niższych poziomach. Tam właśnie istniała demokracja, w której każdy uczestniczył w procesie podejmowania decyzji. Ale tak jak w innych krajach komunistycznych, nie było zbyt wiele demokracji na górnych szczeblach. Twarda partia kadrowa kontrolowała tę bezpośrednią demokrację z góry na dół. W ten sposób ustrój ten był swego rodzaju mieszkanką. Innym poziomem było połączenie gospodarki planowanej i rynkowej.

Zwłaszcza po roku 1965, w Jugosławii istniała stosunkowo liberalna gospodarka rynkowa. Była to odpowiedź dla Związku Radzieckiego. Cała ideologia samozarządzania w Jugosławii to była swego rodzaju trzecią drogą, co funkcjonariusze jugosłowiańskiego socjalizmu bez przerwy podkreślali. Nie był to planowany socjalizm, ale nie był to też kapitalizm. Jesteśmy pomiędzy tymi skrajnościami, nie jesteśmy skrajnością, jesteśmy prawdziwie samozarządzaną demokracją. I ta ideologia trzeciej drogi umożliwiła także bardzo elastyczną politykę zagraniczną, co dostarczyło wielkiego pożytku zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Decyzje w zakładach produkcyjnych były podejmowane niezależnie, rady robotnicze były suwerenne. Ale z drugiej strony, istniały one pod auspicjami partii rządzącej. Należy rozróżnić różne kwestie, te, w których rady robotnicze były suwerenne i te, w których były zależne od dekrety z góry. Przy dystrybucji zysków z firm, rady robotnicze – w których uczestniczyli wszyscy robotnicy, nie tylko ci wykwalifikowani – były suwerenne w kwestiach tego, ile zysku należy rozdzielić, a ile odłożyć na inne cele, itp. Ale w zakładach produkcyjnych występowały także kwestie specjalistyczne, w których kontrola robotników nie była suwerenna. Były to czysto techniczne sprawy, kwestie inżynierskie, technologiczne, itp. W tych obszarach eksperci byli suwerenni. Można powiedzieć, że istniały tam trzy obszary: jeden obejmujący kwestie dla ekspertów, drugi dotyczących kwestii dystrybucji wewnątrz zakładu i trzeci

związany z kadrami. W tym ostatnim obszarze decyzje podejmował zawsze komitet partyjny i nie było mowy o suwerennych decyzjach rad robotniczych. Można powiedzieć, że była to wielowarstwowa i wymieszana demokracja bezpośrednia.

Ale w porównaniu do dzisiejszej Jugosławii, gdzie rządził swego rodzaju dziki kapitalizm, była to stosunkowo dobrze funkcjonująca demokracja. Klasa pracująca i biedni ludzie mieli pewien rodzaj prawa suwerenności, którego nie mają dziś. Nie wolno odrzucać samozarządzania w Jugosławii jako całości, jako totalitaryzmu. Ale nie wolno jednocześnie upiększać socjalizmu. Prawda leży gdzieś pośrodku, tak jak w przypadku innych rzeczy. Prawda leży pomiędzy dwoma skrajnościami: był to system jednopartyjny, ale mieliśmy także demokrację bezpośrednią na niższych poziomach. Na poziomie robotniczym na przykład, pracownicy nie mogli stracić pracy zanim nie aktywowano rady robotniczej. Dyrektor nie mógł sam podjąć takiej decyzji. Rada robotnicza, w której skład wchodził zwykli pracownicy, decydowała o tym, czy pracownik był dobry. Dziś ważne są jedynie dekrety. Także w innych kwestiach socjalnych, takich jak zakwaterowanie, wakacje i dystrybucja przychodów, rady robotnicze były suwerenne.

Oczywiście, było wiele problemów. Powiem tutaj tylko o kilku problemach strukturalnych. Jugosłowiański system samozarządzania powstał w stosunkowo nierozwiniętym państwie bałkańskim. Było to istotne głównie dla siły roboczej. Kiedy zaczęło się samozarządzanie w 1950 roku, istniała tam bardzo nierozwinięta populacja wiejska. Najpierw należało stworzyć nowoczesną klasę robotniczą, co nie było takie proste, ponieważ wielu robotników było związanych do swoich wsi. Rolnicy musieli pracować w przemyśle. Był to poważny pro-

blem, ale nie był on jedynie związany z kulturą przemysłową, ale także z niedojrzałą kulturą polityczną. Teren Bałkanów obciążony był wojną i dyktatorami, nie mieliśmy tam długiej tradycji kultury politycznej. Było to też bardzo ważne dla samozarządzania. Logiczne jest, że samozarządzanie może funkcjonować jedynie w środowisku kulturowym. Bez kultury, bez edukacji, bez szkół, bez kwalifikacji samozarządzanie nie istnieje. Drugim problemem, o którym wspominałem, był kontrast pomiędzy bezpośrednią demokracją a kontrolą kadr: to pęknięcie wewnętrzne pomiędzy kontrolą partii a dążeniem robotników do stworzenia sobie przestrzeni na demokrację. I wreszcie, po trzecie, istniał istotny problem strukturalny, czyli kontrast pomiędzy Jugosławią biedną a bogatą, republikami bogatymi a biednymi, które później stały się narodami biednymi lub bogatymi. Od początku lat sześćdziesiątych trwała ukryta walka pomiędzy bogatymi a biednymi. Tito musiał bez przerwy rozstrząsać bogatych i biednych. Była to bitwa o podział dochodów federalnych. Ta strukturalna sprzeczność hamowała funkcjonowanie samozarządzania w Jugosławii.

Moim zdaniem, samozarządzanie w Jugosławii najbardziej rozwinęło się w Słowenii, naszej najlepiej rozwiniętej republice. W Kosowie, Macedonii i Czarnej Górze, gdzie rządziły starożytne struktury plemienne, nie mogło rozwinąć się samozarządzanie, ani demokracja. Trzeba wiedzieć, że Jugosławia była wtedy państwem federalnym z bardzo zróżnicowanymi obszarami. Istniały różnice w kulturze, religii, a także poziomie uprzemysłowienia. Bardzo trudno było to wszystko koordynować. Ale było to możliwe; funkcjonowało to przez prawie czterdzieści lat. Także rola Tito była bardzo ważna, jako przywódca takiego wewnętrznie sprzecznego, wybuchowego kraju.

Samozarządzanie w Jugosławii było labo-

ratorium socjalnym i narodowym. W sensie socjalnym był to eksperyment, w którym wpływowych było wiele grup ideowych: dziedzictwo Komuny Paryskiej, dziedzictwo Serbskiej demokracji socjalnej z końca dziewiętnastego wieku, dziedzictwo anarchii, które stało się później bardzo ważne dla krytyki stalinizmu. Te anarchistyczne i w pewnym stopniu trockistowskie elementy tworzyły ideologię partii Tito, ponieważ były one korzystne przy krytykowaniu stalinizmu. Z drugiej strony, tak jak powiedziałem, system samozarządzania w Jugosławii był także laboratorium narodowym, a nawet ponadnarodowym. Był to reżim, w którym bardzo od siebie różne narody żyły w pokoju, gdzie funkcjonowała ponadnarodowa gospodarka i bardzo popularny był ponadnarodowy przywódca – od Macedonii, aż po Słowenię. Charyzma Tito, mimo tego, że był on władcy, miała także funkcję czysto kosmopolityczną. Porównywałem ją kiedyś z charyzmą Aleksandra Wielkiego: był on apodyktycznym przywódcą, ale zjednoczył wiele różnych ludów. Tak samo było z Tito. Chcę też powiedzieć, że istotne jest, aby rozpatrywać historię samozarządzania jugosłowiańskiego z perspektywy ekstremalnej. Musimy mieć oczy otwarte na przeszłość, aby sprawiedliwie ocenić to, jak bardzo ten system był autorytatywny. Była to oświecona, autorytatywna demokracja bezpośrednia – mimo, że sformułowania te mogą brzmieć przy pierwszym zetknięciu z nimi jako sprzeczne. Ale moim zdaniem, wszystko było bardzo sprzeczne. Nie można zrozumieć tego państwa w jednoznacznych słowach i kategoriach.

Ten budynek naprzeciwko [uwaga redaktora: naprzeciwko miejsca przeprowadzania tego wywiadu] był siedzibą Komitetu Centralnego Komunistycznej Federacji Jugosławii. Tutaj odbywały się jej sesje. Był to bardzo ładny i nowoczesny budynek, zbudowany w latach

siedemdziesiątych i zbombardowany w 1999. Został wtedy poważnie zniszczony. Później kupił go i wyremontował prywatny biznesmen, a teraz chce go używać do prywatnych celów. I tutaj można zaobserwować punkt zwrotny historii. Ten plac, na którym krytyka kapitalizmu była tak silna, rozwinął się w komercyjny plac kapitalistyczny.

Myślę, że samozarządzanie jest jak wieczna zielona roślina. Nie chodzi tu o zwykły romantyzm, ani o swego rodzaju demokrację totalitarną, taką jaką głoszą dzisiejsi liberałowie. Moim zdaniem, jest to pełna demokracja, która niestety nie jest możliwa w istniejącym dziś globalizmie. Podobnie jak każda inna koncepcja, samozarządzanie potrzebuje odpowiedniego czasu, w którym kontrasty społeczne dojrzeją na tyle, żeby stworzyć ten rodzaj demokracji. Sytuacja taka istniała w Jugosławii w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, kiedy kontrast pomiędzy stalinizmem a liberalnym kapitalizmem był bardzo silny. Nie wierzę w to, że dziś dojrzał czas na możliwość wystąpienia samozarządzania w zglobalizowanym kapitalizmie, gdzie wszystko, co prywatne, jest znormalizowane.

Moja wizja społeczeństwa jest też wieloraka. Każda epoka historyczna tworzy swoją własną pożądaną wizję. Moim zdaniem, nie może nią być nigdy dziki kapitalizm. Trzeba zapewnić zawsze współistnienie różnych form własności, a przede wszystkim pokojowe współistnienie społeczeństw zróżnicowanych pod względem narodowym i socjalnym. Bez spokoju społecznego i narodowego, co wiemy bardzo dobrze na Bałkanach, nie ma wizji, nie ma utopii i nie ma dojrzałych krytyk tego, co istnieje. A zatem, moja wizja istnieje poza dzisiejszym znormalizowanym kapitalizmem.

Transcription of a
video by O. Ressler,
recorded in Alcoy,
Spain | 22 min., 2004

Workers' Collectives during the Spanish Revolution

Salomé Moltó

My name is Salomé Moltó. Since 1977, I have been a member of the national confederation of workers. I still work for the trade union today and I am in charge of different areas.

On 14 April 1931, Spain was proclaimed a Republic. The king stepped down and society began to form itself differently from what the Spanish people had been used to. There was a period of right-wing government followed by a leftist government; the former was referred to as the “two black years,” a two-year period in which the right wing governed. In 1936, when the Spanish voted for the *Frente Popular*, the left-wingers returned to the government, triggering off military revolts and uprisings, which began on 18 July 1936. At first the economy was quite fair, but afterwards the right wing boycotted the whole economy and only rarely participated in economic investments. Consequently, the factories were not working at full capacity and there was an enormous reduction in the economy as the population worked less and earned less. This process began in 1936, when the *Frente Popular* took over the government. This was the Republic of the Left Wing as we call it, yet the population continued to be in quite a depressed situation.

In 1984, I did a study on workers' collectives and nationalization in Alcoy. This book explains what I studied because it was a journalistic matter, whereby I interviewed many different people to know exactly what their experiences reveal. On 18 July, a general strike was called and a controlling commission was established. The controlling commission was organized by the trade union CNT holding the

majority in Alcoy and by the *OGT*, which participated as well. Although in terms of percentages, its participation was far lower, it was also part of what was called “The Control.” The Control was a type of committee in which all trade unions were united and which took charge of the economy. What did they do? They nationalized transport, and the metal, textiles and paper industries. It was in this building, which is emblematic of that time, that paper was produced. From that moment on, the Control governed Alcoy.

What happened to the economy? The collective reunited the whole transport system, even hair salons, banks, that is to say everyone had a job and received 10 Pesetas per day. It was the same as a soldier would receive if he voluntarily participated in the war to stop the fascist movement. Alcoy experienced a very dramatic moment because there were barracks full of soldiers. The soldiers were the sons of the men who were in front of the barracks waiting for the decision of the armed forces: whether they would support the fascist rebellion or if the nation would form an alliance. After long negotiations, the barracks opened their doors and fathers and sons could embrace each other. Without a doubt it would have been a dramatic situation if there had been bloodshed. Alcoy remained a Republic and a great number of volunteers united to fight and stop fascism in Alcoy.

In Spain, there were many national formations. Catalonia was nearly completely nationalized, also many provinces of Aragon and, in particular, Alcoy. Alcoy was emblematic because of the way in which the communist party had brought about the downfall of

the collectives; in Alcoy, they could not do it. They ordered the *SIM*, which was a task force of the military, to remove the collectives but they could not do it. First of all, they could not do it because the metalwork industry produced war material and they had to respect their war material or the people of Alcoy would have sabotaged the whole process. Second, there was the textile industry, which produced the military's clothes. So how did they carry out nationalization? The controlling commission marched off to the Ministry of War in Madrid and asked for permission to make arms for the Republic. The ministry of war accepted their plea so the people of Alcoy could work 24 hours a day in eight-hour shifts. Everyone started to work; people even came from far away as there was a lack of workers due to the number of men who had left to fight at the front. So how did they carry out the nationalization? First, the system was divided into the jobs which were necessary to produce the things they wanted to produce. Workers received the same amount of money for simple jobs as for jobs which required more responsibility. I talked to someone who was affected by this, he was a technical worker in the production of bombs, and he told me that his boss, who was an engineer and the owner of the factory where he worked, had the same status as the other workers. So that's how the work was structured.

The collectives in Alcoy were complete. They included all of the metalwork industry, the whole textile industry, the hair salons, the cafés, all of the banks, everything was united. Everyone did his/her job and the assembly determined what had to be done at a specific moment.

The economy, at that time, did not aim at personal enrichment. People simply had their salary, which was nearly the same as anyone else's. From the bottom to the top, income could increase to a certain extent due to the

fact that there was a war. Many people were day laborers earning ten Pesetas a day, which was a good income and stayed like that during the entire period. First, they made use of the stores to get hold of material and cover their needs. Second, there was a need for exchange. Alcoy, for instance, sent machines to produce oil or similar utensils to neighboring villages and received vegetables, meat, and other necessities in return.

No one was forced to join the collectives but everyone was eager to do so because it signified a higher income, your needs were covered and apart from that, if a system of that kind is afoot, it is not a small percentage of the population which supports it but 99 percent of the nation. One part of the patrons were either at the front, had disappeared or had stayed at home. The CNT went to their homes and gave them an identity card and a job. As far as repression was concerned, they did some crazy things with regard to personal affairs; but, in general, there was no bloodshed in Alcoy. There was only one incident where a man, who the day before had been the manager of a firm, was given a different job in the same firm.

What is important is how those people organized themselves. First of all, taking responsibility for the firm, they decided what the firm produced: Whether the firm produced war material or machines – before war material, Alcoy had produced wine presses and oil presses, which they had sold abroad. There was a complete change. The firms would not produce oil anymore, so Alcoy stopped producing presses and instead started making war material. What united the people was the order. They were asked to produce a certain amount of a material; for example, buses or grenades. They would all work and rebuild the machines so that they could carry out the order. Everyone had to take responsibility for their



specific job. What was unusual about those jobs was that they were not permanent, but each person was directed or directed someone else. Usually when you got to work, they asked you to volunteer for a job. If nobody volunteered, they were urged to take responsibility. However, those posts were revocable at any time. If a worker did not fulfill expectations, he or she immediately left the post and started to work in a new post. Consequently, workers were versatile; they could work in any position and that was important. They were able to work on the milling machine as well as adjust things or work as a packer. That way the workers did not concentrate only on their specific job but were also prepared to learn new functions in order to produce the desired goods.

If you compare our present-day society to the one I have studied, it becomes apparent that there is a big difference. First, the value ascribed to a person has changed. Nowadays we have some specialists but the majority of the people are proletarianized. In other words, workers are automated. They understand neither why they are doing something nor the mechanism which lies behind it. In former times, workers not only understood their own jobs but also their colleagues' jobs. Consequently, they could switch their jobs at any time and occupy different posts without any difficulties. This was the structure at that time. In regard to difficulties, there are always some people who are opponents and people who

cooperate with each other. But if a person knows about the importance of their work, they will automatically take on an opponent and collaborate; so that in the end, the result of the joint effort is positive. I think that this was a type of strength, which gained acceptance with those men – to know that the work of each person was important and necessary to achieve the common goal.

One very important thing was that every section of the controlling commission had significant representation and the responsibility to administer the whole of society. There was the metalwork industry which produced war material, the textile industry and the paper industry. This building was emblematic with its offices on top and, on the ground floor, the workrooms for the production of paper, for instance, the famous cigarette paper “Bambú.” I think that everyone has heard of “Bambú.” What is important is that, they not only maintained the factory for the three years of war, providing them with food; but, at the end of the war, they had a profit of 5,000 million Pesetas in the bank. This is significant. Moreover, all of the workrooms were completely renovated and the machines were in perfect order. When the patrons returned to their firms, they had a hard time closing the doors of the safes because the banknotes were pressed so tightly against them.

The situation for women changed a little bit. At that time, women had a secondary position. It was through this revolution that women realized their situation; they became more independent and more active, not only in the factories where arms were produced, but also in other collectives such as administration or nurseries. A radical change commenced with great intent. At that time, Frederica Montseny was the health minister. Women obtained the right of divorce and abortion and they carried



out many projects to eliminate the enormous disadvantages women had experienced until that time. It was through war that the situation of women changed; because, before that, the Republic had not cared much about them.

For me, the most important factors in an alternative society are solidarity, equality, and mutual respect. This clearly would put an end to rivalry and it would contrast the belief that every single person regards him/herself to be more important and talented than the rest. We are multifold and diverse and this diversity has to be consolidated in support, solidarity, and mutual respect. If not, living together in society becomes virtually unbearable. In reality, life continues to be defined by egoism and thus we have the results we have. In a society defined by solidarity, a person who has the ability to do something can help someone who has difficulties fulfilling a task and thus they express their solidarity. This would steadily lead to the elimination of egoism, envy, and restlessness, which dominate society today, make us confront each other and result in people violently destroying each other. I count on a society which is peaceful, progressive, and respectful.

How would we structure a new society, an anarchist society? First of all, the most important element is to analyze the territory, the climate, what it can produce and the number of people this region can maintain. For the administration of this region and what it is able to

produce, those men and women who live in a specific region need to know how to manage themselves, not only to create wealth but also how to manage it. Politically speaking, there would be federations, regions that would be united. The trade union is organized in the following way: Each scope of work is divided into sections and each section occupies and is responsible for their field. This way, each region would really have to take responsibility for their reality and their problems, which they would have to solve. If they were not able to deal with their problems, they would have to ask another region for help in order to get over their crisis. In this way, every region could compensate for the shortages they have.

It is true that the period we have looked at – the period from 1936 until 1939 – was a very violent period because we were at war. But the people who were in charge of the collectives were not violent. They carried out the collectives without violence, thus demonstrating that with good organization and with moral and ethical values and solidarity it is possible to achieve the same or even more than with weapons. I would say that you can achieve much more. This is my opinion. So that a small group, which gets together, is able to have the same rights, the same obligations and the same solidarity between each other. That is what this society is trying to destroy, not only the human being, but also the human being within a social group.

Transkrypcja zapisu wideo
zarejestrowanego przez O. Resslera
w Alcoy, Hiszpania | 22 min., 2004

Kolektywy robotnicze podczas rewolucji hiszpańskiej

Salomé Moltó

Nazywam się Salomé Molto. Od 1977 roku jestem członkinią państwowej konfederacji robotników. Nadal pracuję w związkach zawodowych, gdzie mam szereg obowiązków z różnych dziedzin.

14 kwietnia 1931 Hiszpania proklamowała Republikę. Król ustąpił i społeczeństwo zaczęło kształtować się w inny sposób, do czego ludność Hiszpanii nie była przyzwyczajona. Nastąpił okres rządu prawicowego, po którym z kolei wybrano rząd lewicowy. Ten pierwszy okres, kiedy rządziła prawica, określano jako „dwa czarne lata”. W 1936 roku Hiszpanie zagłosowali na *Frente Popular*, lewica wróciła do rządu, co wyzwoliło bunt i powstania zbrojne. Zaczęło się to 18 lipca 1936 roku. Na początku gospodarka miała się całkiem dobrze, ale potem prawica zbojkotowała całą ekonomię i rzadko uczestniczyła w inwestycjach ekonomicznych. W konsekwencji tego fabryki nie pracowały przy pełnej wydajności i wystąpił olbrzymi regres w gospodarce, ponieważ ludzie pracowali coraz mniej i zarabiali coraz mniej. Proces ten rozpoczął się w 1936 roku, kiedy *Frente Popular* przejął rządy. Okres ten nazywamy Republiką Lewicy, jednak ludzie nadal byli w bardzo trudnej sytuacji.

W 1984 roku prowadziłam badania kolektywów robotniczych i nacjonalizacji w Alcoy. Ta książka wyjaśnia co badałam. Było to raczej podejście dziennikarskie, przeprowadzałam wywiady z wieloma różnymi ludźmi, żeby dokładnie dowiedzieć się, jakie mają związane z tamtym czasem wspomnienia. 18 lipca ogłoszono strajk generalny i ustanowiono komisję kontrolną. Komisja kontrolna została utworzona przez związek zawodowy CNT, który ma większość w Alcoy, oraz OGT, który także

uczestniczył w tych działaniach. Chociaż jeśli chodzi o procentowy udział, była to znacznie mniejsza liczba, organizacja ta także była częścią tego, co nazwano „Kontrolą”. Kontrola była rodzajem komitetu, w którym wszystkie związki zawodowe zjednoczyły się i zajęły się gospodarką. Co zrobiły? Znacjonalizowały transport, przemysł metalowy, odzieżowy i papierniczy. W tym właśnie budynku, który jest symbolem tamtego czasu, produkowano papier. Od tamtej chwili Kontrola rządziła regionem Alcoy.

Co stało się z gospodarką? Kolektyw ponownie zjednoczył cały system transportowy, nawet salony fryzjerskie i banki, a zatem każdy miał pracę i otrzymywał 10 peset dziennie. Tyle samo dostawałby żołnierz, jeśli na ochotnika uczestniczyłby w wojnie, która miała na celu powstrzymanie ruchu faszystowskiego. Alcoy było świadkiem bardzo dramatycznych wydarzeń, w tamtym czasie kiedy koszary były wypełnione żołnierzami. Przed bramą zgromadzili się wówczas ojcowie tych żołnierzy w oczekiwaniu na decyzję wojska: czy poprą rebelię faszystowską, czy też naród stworzy sojusz. Po długich negocjacjach bramy się otworzyły i ojcowie z synami padli sobie w objęcia. Niewątpliwie sytuacja byłaby dramatyczna, jeśli doszłoby wtedy do rozlewu krwi. Alcoy pozostało Republiką i wielu ochotników zjednoczyło się tam, aby walczyć i zatrzymać faszyzm.

W Hiszpanii występowało wiele formacji narodowych. Katalonia była prawie całkowicie znacjonalizowana, podobnie jak wiele prowincji Aragonii i w szczególności Alcoy. Alcoy było symboliczne z powodu sposobu, w jaki partia komunistyczna wywołała upadek kolektywów. W Alcoy nie byli w stanie tego dokonać. Pomi-

mo tego, że wydali oni w tym celu rozkaz formacji wojskowej SIM, nie udało się. Po pierwsze, nie mogli tego zrobić, ponieważ przemysł metalowy produkował towary potrzebne do prowadzenia wojny, a mieszkańcy Alcoy mogli sabotować ów proces produkcji. Po drugie, istniał tam także przemysł odzieżowy, który produkował ubrania wojskowe. A więc jak przeprowadzili nacjonalizację? Komisja kontrolna udała się do Ministerstwa Wojny w Madrycie i poprosiła o pozwolenie produkowania broni dla Republiki. Ministerstwo Wojny przychyliło się do tej prośby i mieszkańcy Alcoy mogli pracować 24 godziny na dobę w 8-godzinnych zmianach. Wszyscy zaczęli pracować; ludzie przyjeżdżali z bardzo daleka, bo brakowało robotników, ponieważ duża liczba mężczyzn wyjechała na front. A więc jak przeprowadzili nacjonalizację? Po pierwsze, podzielono system na zadania, które trzeba było wykonać, żeby wyprodukować pożądane towary. Robotnicy dostawali takie samo wynagrodzenie za proste prace, jak za prace, które wymagały więcej odpowiedzialności. Rozmawiałam z pewną osobą, która doświadczyła tego osobiście. Był to pracownik techniczny zatrudniony przy produkcji bomb, który powiedział mi, że jego szef, który był inżynierem i właścicielem fabryki, w której pracował, miał ten sam status co inni robotnicy. A więc taka była struktura pracy.

Kolektywy w Alcoy działały w sposób całościowy. Obejmowały cały przemysł metalowy, tekstylny, salony fryzjerskie, kawiarnie i banki. Wszystko było zjednoczone. Każdy wykonywał swoją pracę, a zgromadzenie określało co ma być zrobione w danej chwili.

W tamtym czasie gospodarka nie miała na celu osobistego bogacenia się. Ludzie po prostu dostawali wynagrodzenie, które było prawie takie samo dla wszystkich. Od samego dołu organizacji, aż po sam szczyt, dochód

mógł zwiększać się do pewnego stopnia, ponieważ trwała wojna. Wielu ludzi cały czas pracowało zarabiając dziesięć peset dziennie, co stanowiło całkiem dobry dochód. Najpierw korzystali ze sklepów, żeby znaleźć materiał na swoje potrzeby. Potem pojawiła się potrzeba wymiany. Alcoy, na przykład, wysyłał maszyny, do produkcji oleju i inne narzędzia do sąsiednich wiosek, w zamian za co dostawał warzywa, mięso i inne niezbędne produkty.

Nikt nie był zmuszany do przyłączania się do kolektywów, ale wszyscy bardzo chcieli się przyłączyć, ponieważ było to równoznaczne z wyższym dochodem, spełnieniem potrzeb i, oprócz tego, zwykle jeśli taki system funkcjonuje, to popiera go nie tylko niewielki procent populacji, ale 99% narodu. Właściciele zakładów częściowo byli na froncie, częściowo zniknęli, a częściowo zostali w domach. CNT poszedł do nich i dał im dowody tożsamości i zatrudnienie. Jeśli chodzi o represje, to robili oni niekiedy zwariowane rzeczy jeśli chodzi o sprawy osobiste, ale ogólnie rzecz biorąc nie dochodziło w Alcoy do rozlewu krwi. Był tylko jeden wypadek, kiedy człowiek, który dzień wcześniej był kierownikiem firmy, dostał inną pracę w tej samej firmie.

Istotne było to, jak ludzie organizowali sami siebie. Po pierwsze, biorąc odpowiedzialność za przedsiębiorstwo, decydowali co ma ono produkować: Czy ma ono wytwarzać produkty czy maszyny na wojnę. Przed wojną Alcoy produkowało prasy do wina i oleju, które sprzedawano za granicę. Nastąpiła całkowita zmiana. Firmy nie produkowały już oleju, a zatem Alcoy zaprzestał produkcji pras i zamiast tego zaczął produkować sprzęt wojenny. Tym, co zjednoczyło ludzi, był porządek. Zwrócono się do nich z prośbą o produkcję określonej ilości materiału, na przykład, autobusów, czy granatów. Oni wtedy pracowali i przebudowywali maszyny, tak, żeby zrealizować zamówie-

nie. Każdy miał jakieś obowiązki w zakresie określonej pracy. W pracach tych niezwykle był fakt, iż nie były one stałe; każdy był przez kogoś kierowany lub kimś kierował. Zwykle kiedy trzeba było pracować, proszono o to, żeby zgłosić się na ochotnika. Jeśli nikt się nie zgłaszał, wówczas nakłaniano do tego, żeby przyjąć tę odpowiedzialność. Jednakże stanowiska te można było w każdej chwili zwolnić. Jeśli robotnik nie spełniał oczekiwań, niezwłocznie opuszczał stanowisko i zaczynał pracę na innym. W rezultacie robotnicy byli wszechstronni, mogli pracować na każdym stanowisku i było to bardzo ważne. Mogli pracować na frezarce, montować elementy, lub też pracować jako pakowacze. W ten sposób robotnicy nie koncentrowali się na swoich konkretnych zadaniach, ale byli przygotowani na uczenie się nowych funkcji w celu wytwarzania pożądanых towarów.

Jeśli porównamy nasze obecne społeczeństwo do tego, które badałam, widać wyraźne, jak wielka jest między nimi różnica. Po pierwsze, zmieniła się wartość przypisywana jednostce. Obecnie mamy specjalistów, ale większość ludzi jest sproletaryzowana. Innymi słowy, pracownicy są zautomatyzowani. Nie rozumieją ani tego dlaczego coś robią, ani mechanizmu, który się za tym kryje. W przeszłości pracownicy nie tylko rozumieli swoją pracę, ale także pracę swoich kolegów. W rezultacie, mogli zmieniać pracę w dowolnym czasie i zajmować różne stanowiska bez żadnej trudności. Taka była wówczas struktura. Jeśli chodzi o trudności, to zawsze istnieją ludzie, którzy są przeciwni i ludzie, którzy ze sobą współpracują. Ale jeśli ktoś zdaje sobie sprawę jak ważna jest jego praca, automatycznie zaakceptuje odmienne zdanie przeciwnika i będzie współpracował, aż do osiągnięcia pozytywnego wyniku takiego wspólnego wysiłku. Myślę, że była to swego



rodzaju siła, która zyskała akceptację u tych ludzi – wiedzieli oni o tym, że praca każdego z nich jest ważna i niezbędna, żeby osiągnąć wspólny cel.

Bardzo ważne było to, że każda sekcja komisji kontrolnej miała istotną reprezentację i obowiązek zarządzania całością społeczeństwa. Był tam przemysł metalowy, który produkował sprzęt wojenny, przemysł tekstylny i papierniczy. Ten budynek był symboliczny. Na górze znajdowały się biura, a na parterze warsztaty produkcji papieru, gdzie wytwarzano na przykład słynne bibułki do papierosów „Bambu”. Myślę, że każdy słyszał o „Bambu”. Ważne jest, że utrzymywali oni tę fabrykę nie tylko przez trzy lata wojny, kiedy praca ta zapewniała im utrzymanie, ale pod koniec wojny mieli zdeponowany w banku zysk w wysokości 5 miliardów peset. To jest ważne. Oprócz tego, wszystkie warsztaty zostały gruntownie wyremontowane, a maszyny były w doskonałym stanie technicznym. Kiedy właściciele wrócili do swoich firm ich sejfy były tak szczelnie wypełnione banknotami, że ciężko było zamknąć drzwi.

Sytuacja kobiet zmieniła się tylko trochę. W tamtym okresie kobiety zajmowały drugorzędną pozycję. W wyniku tej rewolucji kobiety zdały sobie sprawę ze swojej sytuacji; stały się bardziej niezależne i aktywne, nie tylko w fabrykach, gdzie produkowano broń, ale także w innych kolektywach, takich jak administracja, czy przedszkola. Radykalna zmiana



rozpoczęła się od wielkich intencji. Ministrem zdrowia była wówczas Frederica Montseny. Kobiety uzyskały prawo rozwodu i aborcji oraz wdrożono wiele projektów mających na celu eliminację olbrzymich nierówności, jakich doświadczały wtedy kobiety. Sytuacja kobiet zmieniła się z powodu wojny. Wcześniej Republika nie dbała o nie zbyt wiele.

Dla mnie najważniejszymi czynnikami społeczeństwa alternatywnego są: solidarność, równość i wzajemny szacunek. To na pewno zakończyłoby rywalizację i przeciwstawiło się pogładowi, że każda jednostka uważa samą siebie za ważniejszą i bardziej utalentowaną niż cała reszta. Jesteśmy wielowarstwowi i różnorodni, a ta różnorodność musi być zjednoczona w pomocy, solidarności i wzajemnym szacunku. Jeśli tak się nie stanie, życie w społeczeństwie stanie się w zasadzie nie do zniesienia. W rzeczywistości życie jest cały czas określane przez egoizm i stąd mamy takie a nie inne rezultaty. W społeczeństwie zdefiniowanym solidarnością osoba, która ma możliwość działania, może pomóc komuś, kto ma trudności z wypełnieniem swojego zadania, w ten sposób wyrażając swoją solidarność. To doprowadziłoby do eliminacji egoizmu, zazdrości i niepokoju, które dominują obecnie w społeczeństwie, co wywołuje konflikty i niszczenie się nawzajem. Liczę na społeczeństwo, które jest pokojowe, postępowe i pełne szacunku.

Jaką strukturę stworzylibyśmy dla nowego anarchistycznego społeczeństwa? Po pierwsze, najważniejszym elementem jest analiza terytorium, klimatu, tego, co możemy produkować i liczby ludzi, którą jest w stanie utrzymać dany region. W celu administrowania

tym regionem i tym, co może on wytwarzać, ci mężczyźni i kobiety, którzy żyją na specyficznym obszarze, muszą wiedzieć jak sobą zarządzać, nie tylko w celu wytwarzania bogactw, ale także administrowania nimi. Ujmując to politycznie, istniałyby federacje, regiony, które są zjednoczone. Związki zawodowe są zorganizowane w następujący sposób: Każdy zakres pracy jest podzielony na sekcje, a każda sekcja zajmuje się i jest odpowiedzialna za swój obszar. W ten sposób, każdy region musiałby naprawdę przejąć odpowiedzialność za swoją rzeczywistość i problemy, które musi rozwiązać. Jeśli nie byłiby w stanie poradzić sobie ze swoimi problemami, musieliby poprosić o pomoc w kryzysie inny region. W ten sposób, każdy region mógłby kompensować sobie swoje braki.

Prawdą jest, że okres, który analizowaliśmy – od 1936 do 1939 roku – był okresem bardzo gwałtownym, ponieważ braliśmy udział w wojnie. Ale ludzie, którzy zajmowali się kolektywami, nie byli gwałtowni. Zarządzali kolektywami bez użycia przemocy, w ten sposób demonstrując pogląd, że dobra organizacja jest możliwa do osiągnięcia przy pomocy moralnych i etycznych wartości oraz solidarności tak samo, a nawet lepiej, niż przy pomocy broni. Ja powiedziałabym, że można osiągnąć o wiele więcej. Tak uważam. Myślę, że mała grupa, która zbiera się razem, może charakteryzować się tymi samymi prawami, obowiązkami i solidarnością pomiędzy jednostkami. Dzisiejsze społeczeństwo próbuje zniszczyć nie tylko istotę ludzką, ale także bycie człowiekiem wewnątrz grupy społecznej.

The Paris Commune 1871

Alain Dalotel

Transcription of a video by O. Ressler in collaboration with *Rebond pour la Commune*, recorded in Paris, France | 25 min., 2004

My name is Alain Dalotel. As a historian, I work in the field of social history with a special interest in all the questions related to ruptures: wars, revolutions, strikes, feminism, which also implies ruptures, and, in particular, the Commune. By the way, this is the latest book I've written on this subject, about André Léo, a manuscript which was used for the making of Peter Watkins' film *La Commune de Paris*.

We are now in front of the Fédéré wall, where a number of Communards are buried.

The question of the origins of *La Commune* is always a subject of debate. Some think that it was born out of a set of circumstances: the war of 1870 opposing the Second Empire and Prussia. Others find answers in the revolutionary movement which was very important, since the First International had already been founded in 1864 in London, by Karl Marx and others. Also, a very strong revolutionary movement builds up in Paris during the last years of the Empire as this liberal Empire had authorized public meetings. Various revolutionary groups then managed to take control of this free public speech, well before the Commune, since these thousands of public meetings took place from 1868 to 1870. Then, the war broke out, and this movement of democratic and free speech continued throughout the Paris Siege with the birth of the "Red Clubs" which were the direct descendants of the previous public meetings which had finally been banned.

There was an extraordinary democratic outburst during the siege affecting all types of individual liberties. But what made this siege

special was that the population was armed in the National Guard, alongside the regular troops. Approximately 300,000 men were enlisted and armed with Chassepot rifles, guns, and cannons. This quickly led to popular uprisings since the so-called Government of National Defense was accused of treason and capitulation. So, here are some other causes. Some causes are military; others are social... or revolutionary. The situation rapidly deteriorated under a very harsh siege which led to widespread destitution... and especially to the humiliation of this capitulation which took place at the end of January 1871. That's when a new organization is created: the Federation of the National Guard, which will lead to a new uprising, the 18th of March 1871.

The Commune starts on the 18th of March 1871, the day when the power is seized by the Fédérés (the National Guard) and Blanquist groups, and ends on the 28th of May 1871: 72 days for a revolution is a very short time indeed. The Commune passed a certain number of social measures, which were all geared towards the same generous aim. Towards children, etc., measures taken in favor of wage increases, they were all in the same vein. The most interesting social measure and the one, which most frightened the bourgeoisie, was the decree taken on the 16th of April concerning the workshops abandoned by the employers. These workshops were supposed to be handed over to the workers' trade union committees. This really scared people, it is the truly socialist measure adopted by the Commune. It explains the strength of the

repression, which will follow, but we'll talk about the huge scale of this repression later. On the other hand, one must remember that this is a time of civil war. Some trade unionists who are fighting in the ranks of the Fédérés are against the establishment of socialism because they believe the time is not ripe. What matters for them is the fight against Versailles. Don't forget, that the fighting is taking place to the west of Paris, just outside the ramparts, against a Versailles army, which is rapidly building up its strength with, after a while, the help of Prussia.

The Commune is associated with the idea of direct democracy.

So what does that mean?

At the time, there were numerous elections, everywhere and all the time, almost too many. For all kind of reasons, inside the National Guard, for example, to dismiss the leaders who are deemed unpopular, etc. This direct democracy is linked to the instantly revocable mandate. That is the central idea: an imperatival mandate. A program is defined and then someone is sent to defend it; if he doesn't do just that, he's liable to be dismissed, as I was saying earlier. Having said this, elections took place on the 26th of March; which brought to power at the Town Hall a certain number of revolutionaries. Those who weren't elected, left quite quickly. Then the debates started. We speak of debates but more often it was just shouting abuse. They would just shout at each other for weeks and weeks. Furthermore, it appears that these elected members had a difficult relationship with the neighborhood people, who would very often fume against their flabbiness. Very quickly the people become angry, they invade churches and organize "Red Clubs" where they come to present their own programs and list their criticisms. These types of relations make

things more and more difficult. Towards the end of the Commune, it seems that there developed a complete divorce between the representatives and their constituency. This situation went as far as to lead some Communards towards suicide. So this direct democracy led to quite a dramatic situation towards the end. In any event, during the Commune no one obeys anyone.

One has to be very careful, although several people, along with Karl Marx, have stated that the Commune had abolished the state, I think that is not really the case. The Commune had a government, a weak one, which functioned through commissions and was called the Executive Commission. Later on, after the military setbacks, old models were sought like the Committee of Public Safety, two of which were set up but never functioned. So one has to be very careful, the Commune isn't a lack of government; it's a weak government. Weak because of discussions, conflicts, debates and no one knows exactly in which direction the Commune is going. Especially, there are the people down below who just don't want to be governed. The word anarchist doesn't exist or has a different meaning at the time. All the same, the Commune has a very strong libertarian aspect to it. As a matter of fact, Marx, in his pamphlet "Civil war in France", presented an almost anarchistic picture, which was a slight distortion of the truth. Inside Town Hall, there was more tradition than most people think. And there was also a significant Jacobin element, which always advocates the need for a government and even of a dictatorship. And the debate between the majority and the minority showed that some people wanted to decide in the place of others. The only difference is that during the Commune, this doesn't function anymore. That's what is very new on a political level.

Most of the civil servants had fled to Versailles; for the postal services, for example, it was quite a big problem because everything had to be started from new. They had to find skilled people. The Commune was able to do all that and replace the people who'd left. The police force also left. Towards the end of the Empire and during the siege, the police were very unpopular. So it was totally unthinkable that a single cop might remain in Paris. To take this example, the Communards abolished the police. In fact, they renamed the police administration quarters, "the ex-police headquarters". Constables and policemen were replaced by National Guards. They managed to find the necessary people to run the public services: sewage system, etc. However, that's not a specifically revolutionary characteristic. One can only say that the Paris working class proved that it had the skills to run public affairs. But, once again, the most revolutionary aspect of the Commune cannot be found in this capacity for administration. They were capable of handling it, that's true. But things had to move much further than that. All the same, the Commune tried its best to associate the working class to the administration of the city.

It has been said, by Marx, for example, that the Commune was the government of the working class. Engels spoke of dictatorship of the proletariat. For sure, the workers played a central role in this revolutionary episode. However, to think that the Commune gave place to generalized economic self-management is a bit far-fetched. The attempts, which had taken place during the Empire and the siege, to establish and develop cooperatives were pursued on a larger scale and in a more optimistic environment during the Commune. But the problem remained the same, that is to say the funding, which meant dealing with the

banks. Furthermore, not all the economy was run on a socialist basis during the Commune, far from it. A certain number of employers or contractors stayed in Paris. The big bosses fled to Versailles as well as the main financial players. All the same, many people from the Bank of France stayed put and got along rather well with several elected members of the Commune, for example, Charles Beslay. The Bank of France was indeed threatened by some revolutionary battalions, but the Communards never took over the Bank. That would probably have happened had the Commune lasted a bit longer. In any case, the bank was safeguarded.

In terms of economy, what was needed was a wartime economy, since we were in the middle of a civil war. Therefore, a certain number of contracts were renewed with the existing employers and contractors. A certain number of important examples of self-management did take place in certain workshops like in the Louvre or in certain neighborhoods where abandoned workshops had been seized. Trade unionists and internationalists worked hard to run these self-managed businesses in a radically democratic environment, which was not always very productive. We know from Avrial who was an elected member for the 11th district, who had told Rossel, a military officer who had rallied the Commune, that it was very difficult to make this new socialist economy function. One



reason it didn't function that well was also that there was a very big debate around this issue. I wrote an article in a popular magazine, and gave it the title "The Cooperative Trap". This issue was indeed the heart of a very harsh debate between the revolutionaries who wanted to start by taking political power, seize the political arena, and then provoke a socialist revolution and those who thought it was possible to gradually gain ground using the arena of economic revolution by developing these cooperatives. But the financial problem remains and also the question of organization. What's more these cooperatives were denounced by some revolutionaries as recreating exploitative links between the real cooperative workers and auxiliaries who were generally younger and not given the same wages. So this was a real debate, which actually lasted all through the twentieth century, and goes on today. One could organize a seminar called "the difficulties of self-management" or the degree of phantasm in self-management.

One of the most interesting characteristics of the Commune is the development of a vast women's movement. For some reason or another, the women were involved. One historic defeat – which was best forgotten – was that of the French revolution where the woman's movement had been eliminated by the Jacobins. Once more, we see women rise up during the Commune, in the midst of a relatively macho revolutionary world. We talked about the soldiers; well, they didn't like the idea of women asking to participate in the armed struggle against Versailles. They finally didn't receive weapons, at least some of them, until the days of the bloody week to defend Montmartre. Which was quite an incredible thing to do, since they asked a group of only 50 women to save the Commune by defending Montmartre, which was the symbol and

birthplace of the Commune. So they put up barricades, and along with the men they fire on the enemy. Some die and others are massacred. Some managed to survive and bear witness.

After the fall of the Commune or its "failure", the revolutionary movement followed a different path and logic: to establish an organized party of the working class. This leads towards the Bolshevik party... and others. The commune, which hasn't been forgotten, becomes a negative reference: Don't do what they did. And now that all these parties and countries have failed to establish socialism and that the Berlin wall is down, once more people from all over the world look towards this Paris Commune to try and find its secrets. What made its strength, what were its weaknesses? Well, its strength is part of its weaknesses and its weaknesses are part of its strength: Direct democracy, this way of speaking out, and taking time for debate. In the light of the current events – they were in the middle of a civil war – the time wasn't necessarily best suited to organize debates and quarrels. But this also means that we dream of a Commune that never existed. On a military level, things were of course very complicated, since neither the elected members of the Commune nor the officers of the National Guard obeyed. The "Ministers" or war delegates were completely ignored. In fact, a whole series of those officials fell one after the other. So, it must be said that the Communards were totally opposed to all forms of hierarchy. Even when they did nominate leaders, it was only to be able to disobey them. So, here again we find this libertarian element, even if the word didn't exist at the time, which characterizes the Commune and makes it very specific. It remains a reference today; as on the one side, socialism is

disintegrating or has disintegrated in the East, and, on the other, neo-liberalism doesn't work. So what should be done? Well, let's study the Commune, that's the best way to identify the value of those ideas and the way to put them into practice.

The Commune has simultaneously been a negative and a positive reference. As the revolutionary movement took another path, the only heritage was that of the actual armed seizure of political power by the Commune. That was true for the Bolsheviks, as well as for the Spartacists, and all other revolutionary movements, even if there aren't that many left nowadays. The Commune has always been remembered in a commemorative way. It also had other aspects, a purely patriotic one. The Commune wasn't used as a model and quite soon even the French workers' movement and event anarchist groups distanced themselves from this model. There would no longer be any insurrections in France. We did have direct action by anarchist groups who did things like throwing bombs in various places. But, on a more general level, the strategy adopted by the workers' movement will be the weapon of the general strike even among the libertarians, since they were the ones to establish the main trade unions like the CGT. So, the Commune remained something quite sympathetic but globally negative. Nowadays, things have really changed, as there are more and more people who are really interested in the Commune. One thing for certain is that this wall of the Fédérés has seen all sorts of things. All the world's revolutionary movements have come to this place of pilgrimage. I once met a Chinese man from Shanghai who told me about the proletarian Cultural Revolution. He knew about the Commune. He said that in Chinese schools the Commune was taught even though it was totally unknown here in



France because it was illegal to bring that subject up in schools.

From whatever angle you prefer to take it: The Commune is, first of all, an armed revolution. So, in terms of the means, it's already very specific. A Communard newspaper once stated: "Every citizen is a soldier". That's the basic idea of the *Fédération*; you can't enjoy full citizenship if you are not armed. And that's a big difference compared to the current situation in our societies where the people are defenseless against the state. One thing that must really be stressed is that the Paris Commune of 1871 is a direct democracy and this particular direct democracy has nothing to do with participatory democracy. The Commune is not about reforming the public services; it's about changing society, not adapting it. In 1871, people want revolution and think they have the capacity to make it happen with guns and cannons.

André Léo (alias Léonide Champseix), who was one of the most important women of the Commune, probably more important than her friend Louise Michel, wrote a very good article in her review *La Sociale* called "The Soldiers of Ideas". First and foremost, that's what the Commune is about: people speaking out, discussing issues and debating about the revolutionary utopia. Because resistance can't exist without utopia; lest it fall into the trap of near-sighted nationalism. Revolutionary socialism and communism as a whole, even in its libertarian tendencies, is built on a corpus of ideas and especially on debate. And if the Commune is able to teach us anything, it would be that we must get together, discuss, debate and when possible, unite.

Nazywam się Alain Dalotel. Jako historyk pracuję na polu historii społecznej. Szczególnie interesują mnie wszelkie kwestie związane z gwałtownymi zmianami społecznymi: wojnami, rewolucjami, strajkami, ruchem feministycznym, który także może doprowadzić do takich zmian, a w szczególności Komunę. Tak przy okazji, oto moja najnowsza książka na ten temat, traktująca o André Léo, którą wykorzystano przy tworzeniu filmu Petera Watkina zatytułowanego *La Commune de Paris*.

Znajdujemy się teraz przed ścianą Fédérés, gdzie pochowano wielu Komunardów.

Kwestia tego, skąd wzięła się *La Commune* zawsze była przedmiotem sporu. Niektórzy uważają, że powstała ona wskutek wojny w 1870 roku, w której walczyło Drugie Cesarstwo i Prusy. Inni znajdują odpowiedź na to pytanie w ruchu rewolucyjnym, który był bardzo ważny odkąd Karol Marks i inni założyli w 1864 roku w Londynie Pierwszą Międzynarodówkę. Ponadto, w ostatnich latach Cesarstwa tworzył się w Paryżu bardzo silny ruch rewolucyjny, ponieważ liberalne Cesarstwo zezwalało na publiczne zebrania. Na długo przed powstaniem Komuny wolność przemawiania wykorzystywały różne rewolucyjne grupy i w okresie od 1868 do 1870 roku miały miejsce tysiące takich publicznych zebrań. Kiedy wybuchła wojna ten ruch demokracji, wolności słowa istniał dalej podczas oblężenia Paryża, kiedy narodziły się „Czerwone Kluby”, które były bezpośrednimi spadkobiercami wcześniejszych publicznych zebrań, których koniec końców zakazano.

Podczas oblężenia nastąpiła niezwykła erupcja demokracji, która miała wpływ na wiele indywidualnych poziomów wolności. Ale szczególną rzeczą podczas tego oblężenia było to, że ludność została uzbrojona w Gwardii Narodowej wraz z regularnymi wojskami. Zwerbowano około 300,000 mężczyzn, którzy zostali uzbrojeni w karabiny Chassepot, armaty i działa. W krótkim czasie doprowadziło to do buntów, ponieważ tak zwany Rząd Obrony Narodowej oskarżono o zdradę i kapi-

Komuna Paryska 1871 roku

Alain Dalotel

Transkrypcja zapisu wideo
zarejestrowanego przez O. Resslera
przy współpracy z *Rebond pour la*
Commune Paryż, Francja | 25 min., 2004

tulację. A zatem, oto inne przyczyny. Niektóre z nich są wojskowe, inne społeczne... lub rewolucyjne. Sytuacja uległa gwałtownemu pogorszeniu podczas tego bardzo wycieńczającego oblężenia, które doprowadziło do powszechnego ubóstwa... a zwłaszcza do poniżenia kapitulacji, która miała miejsce pod koniec stycznia 1871 roku. Stworzono wówczas nową organizację: Federację Gwardii Narodowej, która doprowadziła do nowego powstania 18 marca 1871 roku.

Komuna zaczęła działać 18 marca 1871 roku, w dniu, w którym władzę przejęli Fédérés (Gwardia Narodowa) i grupy Blankistów, a zakończyła działalność 28 maja 1871. 72 dni to rzeczywiście bardzo krótki czas jak na rewolucję. *Komuna* zastosowała pewne środki społeczne w celu uzyskania pożądaných korzyści. Środki takie obejmowały działania na rzecz dzieci, czy też działania na rzecz wzrostu wynagrodzeń, ale wszystkie one podejmowane były na próżno. Najciekawszym działaniem, które najbardziej przerażało burżuazję, był dekret z 16 kwietnia dotyczący zakładów opuszczonych przez pracodawców. Warsztaty te miały być przekazane komitetom robotniczych związków zawodowych. To naprawdę wystraszyło ludzi, było to prawdziwie socjalistyczne podejście przyjęte przez Komunę. Tłumaczy to siłę represji, które nastąpią później, ale o wielkiej skali tych represji pomówimy potem. Z drugiej strony, trzeba pamiętać, że był to czas wojny domowej. Niektórzy



działacze związków zawodowych, którzy walczyli w Fédérés byli przeciwko wdrażaniu socjalizmu, ponieważ uważali, że czas na to jeszcze nie dojrzał. Tym co się dla nich liczyło, była walka z Wersalem. Nie zapominajmy, że walki odbywały się na zachodzie Paryża, w pobliżu szafców obronnych i walczone z armią Wersalu, która szybko odbudowywała swoją siłę po otrzymaniu pomocy ze strony Prus.

Komuna kojarzona jest z ideą demokracji bezpośredniej.

A co to właściwie oznacza?

W tamtym czasie odbywało się mnóstwo wyborów, wszędzie i bez przerwy, było ich prawie za dużo. Dotyczyły dosłownie wszystkiego. Na przykład wewnątrz Gwardii Narodowej wybory miały na celu odwołanie przywódców, którzy okazali się niepopularni. Tego typu demokracja bezpośrednia związana jest z nieustannie odwoływalnym mandatem. Taka jest najważniejsza koncepcja: mandat imperatywny. Program był określany, po czym wysyłano kogoś, kto miał go bronić; jeśli tego nie robił, należało go odwołać. Dzięki wyborom z 26 marca pewna liczba rewolucjonistów doszła do władzy w Ratuszu Miejskim. Ci, których nie wybrano, dość szybko wyjechali. Następnie rozpoczęły się debaty. Nazywamy je debatami, ale najczęściej były to po prostu wyzwiska. Uczestnicy po prostu na siebie krzyczeli i trwało to całe tygodnie. Ponadto, okazało się, że ci, którzy zostali wybrani mieli trudne relacje ze swoimi sąsiadami, którzy bardzo często złożyli się na to, że są oni tacy ślamazarni. Ludzi bardzo szybko ogarnęła złość, zaczęli plądrować kościoły i organizować „Czerwone Kluby”, gdzie przedstawiali własne programy i wymieniali krytyczne uwagi. Tego typu relacje jeszcze bardziej wszystko skomplikowały. Wraz z końcem Komuny, wydawało się, że doszło do całkowitego oddzielenia

reprezentantów ludności od ich wyborców. W efekcie doprowadziło to nawet niektórych Komunardów do samobójstwa. A zatem demokracja bezpośrednia doprowadziła do dość dramatycznego końca. W każdym razie, podczas trwania Komuny, nikt nie był nikomu posłuszny.

Chociaż kilkoro ludzi – w tym Karol Marks – twierdziło, że *Komuna* obaliła państwo, moim zdaniem tak nie było. *Komuna* miała rząd, chociaż był słaby, funkcjonował przez komisje i nazywany był Komisją Wykonawczą. Później, po porażkach na polu militarnym, poszukiwano starych modeli, takich jak Komitet Bezpieczeństwa Publicznego, z których dwa próbowano bezskutecznie adoptować. A zatem trzeba być tutaj bardzo ostrożnym. *Komuna* nie oznaczała braku rządu, oznaczała ona słaby rząd. Był on słaby z powodu dyskusji, konfliktów, debat i tego, że nikt nie wiedział dokładnie, w którym kierunku *Komuna* podąży. Zwłaszcza, że na samym dole byli ludzie, którzy nie chcieli być rządzeni. Słowo „anarchista” nie istniało jeszcze w tamtym czasie, albo przynajmniej nie w dzisiejszym znaczeniu. Tak czy inaczej, *Komuna* miała bardzo wolnościowy aspekt. Tak naprawdę Marks w swojej broszurze „Wojna domowa we Francji” przedstawił prawie anarchistyczny obrazek, który był pewnym zniekształceniem prawdy. Wewnątrz Ratusza Miejskiego było więcej tradycji, niż większość ludzi jest w stanie sobie wyobrazić. Był tam także istotny element jakobinizmu, który zawsze bronił potrzeby posiadania rządu, a nawet dyktatury. A debata pomiędzy większością a mniejszością pokazała, że niektórzy ludzie chcieli decydować zamiast innych. Jedyną różnicą było to, że podczas Komuny to nie funkcjonowało. To był bardzo nowy element, jeśli chodzi o poziom polityczny.

Większość urzędników państwowych

uciekała do Wersalu. Jeśli chodzi na przykład o pocztę, stwarzało to ogromny problem, ponieważ trzeba było wszystko budować od podstaw. Musieli znaleźć wykwalifikowanych ludzi. *Komuna* była w stanie to wszystko zrobić i zastąpić ludzi, którzy wyjechali. Uciekli też policjanci. Wraz z upadkiem Cesarstwa i w trakcie oblężenia policja była bardzo nie lubiana. Tak więc nie do pomyślenia było, żeby choć jeden policjant pozostał w Paryżu. Komunardzi zlikwidowali policję. Zmienili oni nawet nazwę kwatery administracji policyjnej na „kwaterę byłej policji”. Konstabele i policjanci zostali zastąpieni Gwardią Narodową. Udało im się znaleźć potrzebnych ludzi, żeby zapewnić działanie służb publicznych: systemu kanalizacji i tym podobnych. A jednak nie była to charakterystyka szczególnie rewolucyjna. Można jedynie powiedzieć, że klasa pracująca Paryża udowodniła, że jest w stanie zarządzać sprawami publicznymi. Ale nie można w tej umiejętności administrowania znaleźć najbardziej rewolucyjnego aspektu Komuny. Potrafili się tym zajmować, to prawda. Ale rzeczy powinny pójść dalej. Tak czy inaczej, *Komuna* starała się najlepiej jak potrafiła, żeby powiązać klasę pracującą z administracją miasta.

Marks powiedział na przykład, że *Komuna* była rządem klasy pracującej. Engels mówił o dyktaturze proletariatu. Z pewnością robotnicy odegrali ważną rolę w tym rewolucyjnym epizodzie. Jednak opinia, że *Komuna* stworzyła przestrzeń dla ogólnego samozarządzania ekonomicznego jest nieco naciągana. Próby ustanowienia i rozbudowania spółdzielni, które były podejmowane w czasie Cesarstwa i oblężenia, na szerszą skalę i w bardziej optymistycznym środowisku podejmowano w czasie działania Komuny. Ale problem pozostawał ten sam: fundusze, a więc porozumienie z bankami. Ponadto, nie cała gospodarka działała według modelu socja-

listycznego podczas Komuny. Niektórzy pracodawcy i wykonawcy pozostali w Paryżu. Bogaci szefowie uciekli do Wersalu razem z głównymi graczami finansowymi. Wielu ludzi z Banku Francji pozostało i dogadywało się dość dobrze z niektórymi wybranymi członkami Komuny, na przykład z Charles'em Beslay. Bank Francji był poważnie zagrożony przez kilka batalionów rewolucyjnych, ale Komunardzi nigdy go nie przejęli. Doszłoby do tego prawdopodobnie, jeśli *Komuna* przetrwałaby trochę dłużej. W każdym razie, bank został obroniony.

W kategoriach ekonomicznych potrzebna była wówczas gospodarka wojenna, ponieważ był to środek wojny domowej. A zatem, przedłużono pewną liczbę umów z ówczesnymi pracodawcami i wykonawcami. Pojawiały się wówczas pewne istotne przykłady samozarządzania, na przykład w niektórych warsztatach, takich jak Luwr, lub w sąsiedztwie przejętych porzuconych zakładów. Związkowcy i działacze międzynarodówki dokładali starań, żeby prowadzić te samo-zarządzające się firmy w radykalnie demokratycznym środowisku, co nie zawsze zapewniało wydajność. Od Avrial, który został wybrany członkiem 11 okręgu i powiedział to Rosselowi, oficerowi, który zgromadził Komunę, wiemy, że niezmiennie trudne było zmuszenie tej nowej, socjalistycznej gospodarki do działania. Jednym z powodów jej nieprawidłowego funkcjonowania było to, że wokół tej kwestii rozgorzała tak szeroka debata. Napisałem kiedyś artykuł do popularnego czasopisma zatytułowany „Pułapka Spółdzielczości”. Ta sprawa była przedmiotem bardzo poważnej debaty pomiędzy rewolucjonistami, którzy chcieli zacząć od przejęcia władzy politycznej, a następnie wywołania rewolucji socjalistycznej, a tymi, którzy uważali, że możliwe jest stopniowe wywalczenie coraz większej przestrzeni na arenie rewolucji ekonomicznej przez rozwój spółdzielni.

Ale pozostawał nadal do rozwiązania problem finansowy oraz kwestia organizacji. Co więcej, spółdzielnie te zostały potępione przez niektórych rewolucjonistów jako powielanie systemu wyzysku, w którym prawdziwi robotnicy spółdzielczy są powiązani z pomocnikami, którzy są ogólnie rzecz biorąc młodszy i nie dostają takiego samego wynagrodzenia. A zatem był to poważny spór, który trwał przez cały dwudziesty wiek i trwa po dziś dzień. Można by zorganizować seminarium pod hasłem „problemy samozarządzania”, lub „poziom złudzeń w samozarządzaniu”.

Jedną bardzo ciekawą cechą Komuny jest rozwój powszechnego ruchu społecznego kobiet. Z pewnych powodów kobiety były bardzo zaangażowane w Komunę. Jedną z porażek historycznych – która została najskuteczniej wymazana z pamięci – było to, że podczas rewolucji francuskiej ruch społeczny kobiet został wyeliminowany przez Jakobinów. Kolejny raz widzimy kobiety powstające podczas Komuny, która była stosunkowo męskim światem rewolucji. Mówiliśmy o żołnierzach; no cóż, nie podobało im się, że kobiety chcą uczestniczyć w walce zbrojnej z Wersalem. Koniec końców nie dostały one broni, przynajmniej niektóre z nich, aż do chwili, kiedy nastąpił krwawy tydzień obrony Montmartre. To była dość nieprawdopodobna rzecz, ponieważ poproszono grupę składającą się jedynie z 50 kobiet, żeby uratowały Komunę broniąc Montmartre, które było symbolem i miejscem narodzin Komuny. A więc postawiły one barykady i razem z mężczyznami strzelały do wrogów. Niektóre zginęły, a inne zostały zmasakrowane. Niektóre przeżyły i dawały potem świadectwo tych zdarzeń.

Po upadku Komuny, albo raczej po jej „niepowodzeniu”, ruch rewolucyjny podążył inną ścieżką i kierował się inną logiką: miał na celu stworzenie zorganizowanej partii klasy

robotniczej. Doprowadziło to do powstania partii bolszewickiej i tym podobnych rzeczy. *Komuna*, która nie popadła w zapomnienie, staje się negatywnym wzorcem: Nie róbcie tego, co oni zrobili. I teraz, kiedy okazało się, że wszystkim tym partiom i krajom nie udało się zbudować socjalizmu, kiedy runął mur berliński, ludzie jeszcze raz spoglądają na Komunę Paryską próbując zrozumieć jej tajemnice. Gdzie kryła się jej siła, a jakie były słabości? No cóż, jej siła była częściowo jej słabością, a jej wada stanowiła po części o jej sile. Była to demokracja bezpośrednia i charakteryzowała się wypowiedzaniem swoich racji, wykorzystaniem czasu na debatę. W świetle ówczesnych wydarzeń – działało się to wtedy w trakcie wojny domowej – nie był to najlepszy czas na organizowanie debat i sporów. Ale oznacza to też, że marzymy o Komunie, która nigdy nie istniała. Na poziomie wojska rzeczy były oczywiście bardzo skomplikowane, ponieważ ani wybrani członkowie Komuny, ani oficerowie Gwardii Narodowej nie podporządkowywali się rozkazom. „Ministrowie” lub też delegaci wojenni byli kompletnie ignorowani. W rzeczywistości całe mnóstwo tych oficjeli upadło, jeden po drugim. A zatem, trzeba powiedzieć, że Komunardzi byli całkowicie przeciwni wszelkim formom hierarchii. Nawet kiedy nominowali swoich przywódców, robili to jedynie po to, żeby mogli być im nieposłuszni. A więc znowu znajdujemy tutaj ten libertariański element nawet jeśli słowo to jeszcze wtedy nie istniało który charakteryzuje Komunę i czyni z niej bardzo specyficzną konstrukcję. Do dziś pozostaje wzorem, ponieważ z jednej strony socjalizm ulega, bądź uległ dezintegracji na Wschodzie, a z drugiej, neoliberalizm nie działa. Co więc powinniśmy zrobić? No cóż, badajmy Komunę, bo to najlepszy sposób identyfikowania się z wartościami tych idei i ich urzeczywistniania.

Komuna jest jednocześnie przykładem negatywnym i pozytywnym. Ponieważ ruch rewolucyjny obrał inną drogę, jedyne dziedzictwo Komuny było takie, że przejęła ona władzę polityczną przy użyciu siły zbrojnej. Tak samo przebiegło to w przypadku Bolszewików, Związku Spartakusa i wszystkich innych ruchów rewolucyjnych, nawet jeśli nie pozostało z nich wiele do dziś. *Komuna* jest zawsze pamiętana w pełen czci sposób. Miała ona także inne, czysto patriotyczne, aspekty. Nie była używana jako model i dość szybko nawet francuski ruch robotniczy i grupy anarchistyczne zdystansowały się wobec niej. We Francji nie było już później żadnych powstań. Zdarzały się akcje bezpośrednie, organizowane przez grupy anarchistyczne, które na przykład podkładały bomby w różnych miejscach, ale na bardziej ogólnym poziomie ruch społeczny robotników przyjął strategię obrony w formie strajku generalnego, co akceptowane jest nawet przez libertarian, ponieważ to oni zakładali główne związki zawodowe, takie jak CGT. A zatem, *Komuna* pozostała czymś dość sympatycznym, ale w ujęciu globalnym – czymś negatywnym. W dzisiejszych czasach wszystko naprawdę się zmieniło. Jest coraz więcej ludzi, którzy interesują się Komuną. Pewne jest, że ta ściana Fédérés widziała niejedno. Wszystkie światowe ruchy rewolucyjne przybywają do tego miejsca pielgrzymek. Kiedyś spotkałem Chińczyka z Szanghaju, który powiedział mi o proletariackiej Rewolucji Kulturalnej. Wiedział o Komunie. Powiedział, że w chińskich szkołach dzieci uczą się o Komunie, mimo, że był to całkowicie nieznany temat tutaj we Francji, ponieważ mówienie o tym w szkołach było sprzeczne z prawem.

Niezależnie od tego, jak się ją postrzega, *Komuna* była przede wszystkim zbrojną rewolucją. A zatem, w kategoriach środków

była czymś bardzo specyficznym. Gazeta Komuny napisała kiedyś, że każdy obywatel jest żołnierzem. Taka jest podstawowa idea *Fédération*; nie możesz korzystać z pełnego obywatelstwa, jeśli nie jesteś uzbrojony. I to jest olbrzymia różnica w porównaniu do obecnej sytuacji w naszych społeczeństwach, gdzie ludzie są bezbronni w relacjach z państwem. Jedną rzeczą, którą naprawdę trzeba podkreślić, jeśli chodzi o Komunę Paryską z 1871 roku, jest demokracja bezpośrednia, która nie ma nic wspólnego z demokracją uczestniczącą. W Komunie nie chodziło o reformowanie służb publicznych, chodziło tam o zmianę, a nie adaptację społeczeństwa. W 1871 roku ludzie chcieli rewolucji i sądzili, że mogą ją przeprowadzić przy pomocy pistoletów i dział.

André Léo (znana także jako Léonide Champseix), która była jedną z najważniejszych kobiet w Komunie, może nawet ważniejszą niż jej przyjacielka Louise Michel, napisała bardzo dobry artykuł w swoim przeglądzie *La Sociale*, zatytułowany „Żołnierze Idei”. *Komuna* jest przede wszystkim możliwością wypowiedzenia się ludzi, dyskusowania o różnych kwestiach i debatowania na temat rewolucyjnej utopii. Dzieje się tak, ponieważ opór nie istnieje bez utopii, o ile nie wpadnie się w pułapkę krótkowzrocznego nacjonalizmu. Rewolucyjny socjalizm i komunizm jako całość, nawet w swoich libertariańskich tendencjach, zbudowany jest na korpusie idei, a szczególnie na dyskusji. I jeśli *Komuna* ma nas czegoś nauczyć, to będzie to pogląd, że musimy iść razem, dyskutować, debatować i jednoczyć się, jeśli to możliwe.



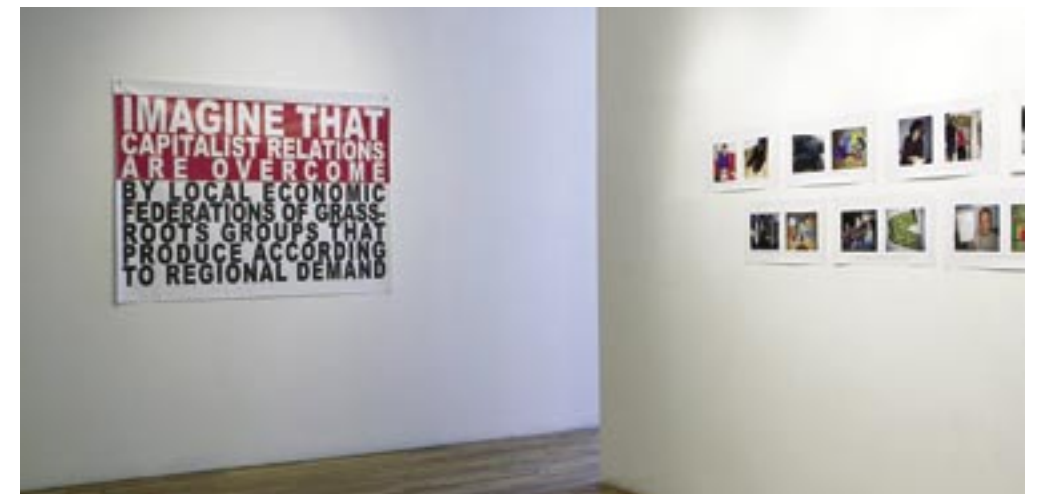
The poster text reads:
Imagine a society in which people
have a say in decisions in
proportion to the degree that
they are affected

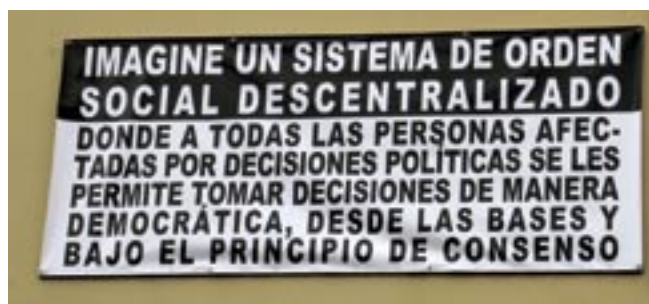






The poster text reads: Imagine a democratic system in which the hopes of social transformation are not buried in the ballot box, but form the base for active participation in political decision-making based on equal rights



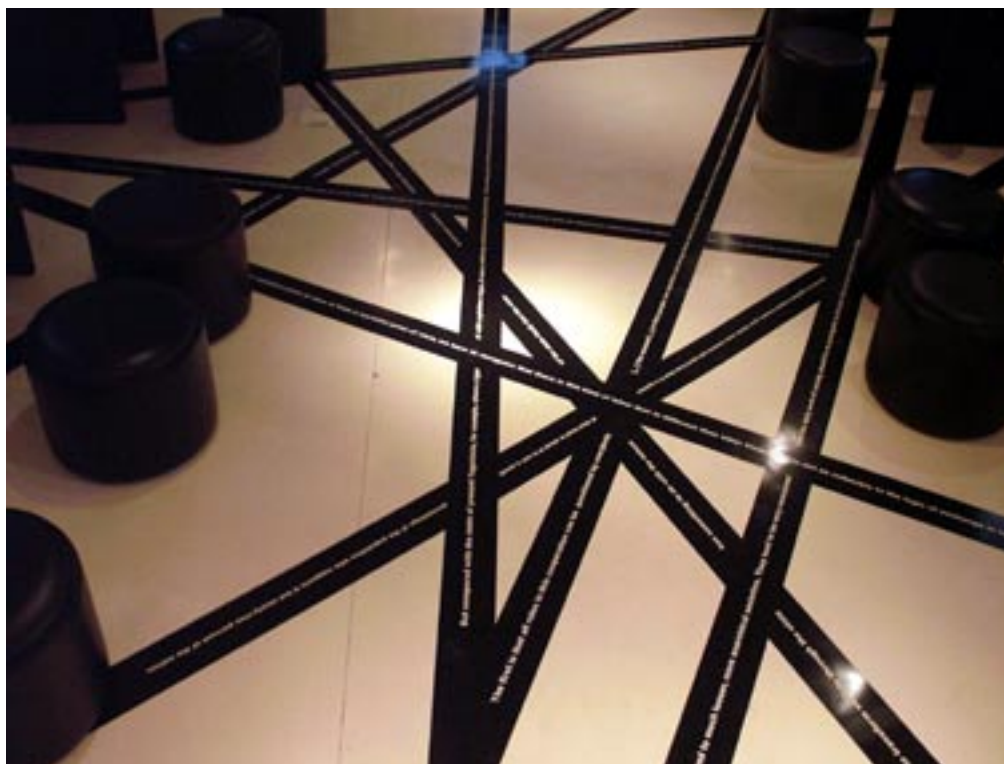


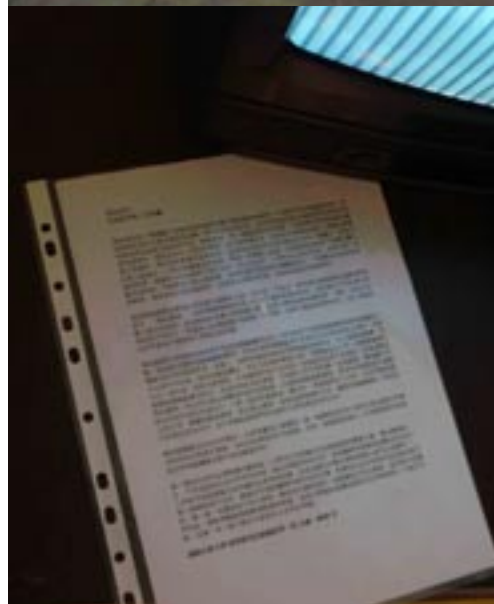
The poster text reads:
Imagine a decentralized system of social order in which all persons affected by political decisions are allowed to make decisions in a grassroots democratic way, based on the principle of consensus











Stroom | The Hague (NL)

2007 ("After Neurath: Like Sailors
on the Open Sea")

Museum of Modern and Contemporary Art, Mali Salon | Rijeka (HR)

2005 ("Alternativne Ekonomije,
Alternativna Društva")

The poster texts read:
Imagine and create revolutionary processes
that are not intended to take over state power
but to dissolve power relations
Imagine an economy in which the means of
production belongs to each community and is
leased to the employees of each production
unit for a long-term contract



Kunsthalle Exnergasse | Vienna (A)

2004 ("permanent produktiv")



the social sphere in general.

Oliver Ressler, born in 1970, lives and works in Vienna in Austria. Ressler is an artist who organizes theme-specific exhibitions, projects in the public space and videos on issues such as global capitalism, forms of resistance, social alternatives, racism and genetic engineering. Many of Ressler's works have been realized in collaborations: "Boom!" focuses on the central contradictions of globalized capitalism (with David Thorne), "European Corrections Corporation" on the phenomenon of prison privatization (with Martin Krenn), and "What Would It Mean To Win?" on the protests against the G8-summit in Heiligendamm (with Zanny Begg). Together with Dario Azzellini, Ressler produced the films "Venezuela from Below" (2004) and "5 Factories-Worker Control in Venezuela" (2006), which was presented as a 6-channel video installation at the Berkeley Art Museum, USA.

Ressler has participated in more than one hundred group-shows, including the biennials in Prague, Seville, Moscow and the Baltic Biennial.

In 2002, his video "This is what democracy looks like!" won the 1st prize of the International Media Art Award of the ZKM.

WEBPAGE: www.ressler.at

Oliver Ressler urodzony w 1970 roku, mieszka i pracuje w Wiedniu. Ressler jest artystą podejmującym poprzez specyficzne wystawy, projekty w przestrzeni publicznej i prace wideo zagadnienia takie jak globalny kapitalizm, formy oporu, alternatywy społeczne, rasizm i inżynieria genetyczna. Wiele prac Resslera powstały we współpracy: „Boom!” skupiająca się na głównych sprzecznościach globalnego kapitalizmu (z Davidem Thorne), „European Corrections Corporation” o fenomeń prywatyzacji więzień (z Martinem Krennem) oraz „What Would It Mean to Win?” na temat protestu przeciwko szczytowi G8 w Heiligendamm (z Zanny Begg). Wspólnie z Dario Azzelinim Ressler wyprodukował filmy „Venezuela from Below” (2004) oraz „5 Factories-Worker Control In Venezuela” (2006), który jako 6-kanalowa wideoinstalacja został zaprezentowany w Berkeley Art Museum w USA.

Ressler wziął udział w ponad stu wystawach zbiorowych, w tym biennale w Pradze, Sewilli, Moskwie oraz Biennale Bałtyckim. W 2002 roku jego wideo „This is what democracy looks like!” zdobyło pierwszą nagrodę na International Media Art Award w ZKM.

STRONA INTERNETOWA: www.ressler.at

This book is published on the occasion of the exhibition series *Alternative Economics*, *Alternative Societies*, following the presentation in the “Health and Safety” exhibition at Wyspa Institute of Art, Gdansk, 2004.

EDITORS: Aneta Szylak (Wyspa Institute of Art) & Oliver Ressler

TRANSLATIONS, TRANSCRIPTIONS AND COPY-EDITING OF TEXTS:

Paweł Gozdziwicz, Aleksandra Grzonkowska, Jens Kastner, Zuzanna Malicka, Harold Otto, Oliver Ressler, Lisa Rosenblatt & Charlotte Eckler, Aneta Szylak, Patrick Watkins and Tymon Zielinski.

GRAPHIC DESIGN: Tomasz Bierkowski

PHOTOGRAPHS: Oliver Ressler

PHOTO CREDITS FOR P. 223: Image courtesy of Artists Space, New York

PRINTED IN POLAND

EDITION: 1000

ISBN: 978-83-924665-0-5

Wyspa Institute of Art
/Wyspa Progress Foundation
1 Doki Street/145B
PL-80-958 Gdansk

www.wyspa.art.pl



ARTISTIC DIRECTOR: Aneta Szylak

The artist wants to thank the following persons for their contributions to making the project entitled *Alternative Economics*, *Alternative Societies* possible:
Peter Andersson, Paola Barrenechea, Andreas Broeckmann, Hilde de Bruijn, Dieter Buchhart, Miguel Carvalhais, Branka Ćurčić, Mauricio Delfin, Sonia Díez Thale, Gerhard Doujak, Thomas Edlinger, Cicero Egli, Okwui Enwezor, Karoline Feyertag, Tom van Gestel, Inka Gressel, Amiel Grumberg, Marina Gržinić, Luz Gyalui, Anders Härm, Anna Karina Hofbauer, Manray Hsu, Andrea & Bernhard Hummer, Susanne Jaschko, Therese Kaufmann, Mira Keratova, Vasif Kortun, Guilherme Kujawski, Anton Lederer, Caroline Lensing-Hebben, Lia, Margaret Lozinski, Kristian Lukić, Arlindo Machado, Gabriele Mackert, Margarethe Makovec, Jose-Carlos Mariategui, Raimund Minichbauer, Davor Mišković, Ulises Moltó, Karin Ohlenschläger, Oyku Ozsoy, Jeanette Pacher, Zoran Pantelić, Gregor Podnar, Gilbertto Prado, Gerald Raunig, Joao Ribas, Maren Richter, Stella Rollig, Arno van Roosmalen, Lisa Rosenblatt, Steve Rushton, Karin Schönpflug, Roland Schöny, Marco Scotini, Simon Sheikh, Christoph Spehr, Marcella Stefanoni, Angelika Stepken, Diethelm Stoller, Aneta Szylak, Nora Theiss, James Thomas, Daniela Velte, Gavin Wade, Tom Waibel, Patrick Watkins, Beat Weber, Florian Weber, Ulf Wuggenig.

The *Alternative Economics*, *Alternative Societies* project received initial support in the form of a grant from republicart, a project by eipcp – European Institute for Progressive Cultural Policies (www.eipcp.net), and the BKA section for the arts.

This publication has been realized within the framework of “Global Utopias” with funds from the EU.

This document has been produced with the financial assistance of the European Union. The contents of this document are the sole responsibility of Wyspa Institute of Art and Oliver Ressler and can under no circumstances be regarded as reflecting the position of the European Union.



Many thanks to eipcp – European Institute for Progressive Cultural Policies for supporting the copy-editing of the publication.

CC SOME RIGHTS RESERVED

The texts are published under Creative Commons license

LICENSE:

Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0
www.creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0



