

OSKAR SZWABOWSKI

Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Szczeciński
e-mail: o.szwabowski@gmail.com

Poza prywatne i publiczne w dyskusji o edukacji wyższej (i nie tylko)¹

Główna teza mojego artykułu głosi, że prywatne i publiczne są elementem tej samej struktury. Dobra wspólne nie są synonimem publicznego, ale kategorią radykalną. Ujęcie uniwersytetu w kontekście dóbr wspólnych prowadzi do wypracowania innej perspektywy teoretycznej i praktycznej. Zmiana poziomu teoretycznego jest istotna dla refleksji nad szkolnictwem wyższym.

Słowa kluczowe: *uniwersytet, sfera publiczna, sfera prywatna, dobro wspólne, władza, rynek*

Celem artykułu jest krytyka dominującego poziomu teoretycznego i związanych z nim praktyk oraz ukazanie innej perspektywy ujmowania problemów urynkowania edukacji wyższej. Ustanawianie przez dominujący dyskurs opozycji prywatne–publiczne czy rynkowe–państwowe wytwarza nie tylko określone formy krytyki, ale również propozycje pozytywne. (B)lokuje zarówno teorię, jak i praktykę wewnątrz określonej struktury, w której demokratyczna i egalitarystyczna utopia edukacyjna nie może zaistnieć. W pewnym sensie myślenie w ramach opozycji prywatne–publiczne utwierdza materialne i ideologiczne podstawy będące warunkami możliwości tego podziału.

Postaram się wykazać, że – po pierwsze – to, co publiczne, nie stoi w opozycji do tego, co prywatne. Podział na prywatne i publiczne stanowi element tej samej struktury, kluczowej dla zachodniego myślenia. Jako element tej samej struktury to, co publiczne, nie stoi w opozycji do tego, co prywatne, ale raczej uruchamia różne gry róż-

¹ Szkic artykułu został zaprezentowany na XXVII Letniej Szkole Młodych Pedagogów.

nicy, uznania i wykluczania. Po drugie, zamknięta struktura uniemożliwia wyłonienie się polityki wyzwolenia, a tym samym zinstytucjonalizowania form życia poza kapitałem i państwem. Edukacja (i jej brak) może odgrywać jedynie rolę reprodukcyjną. Pracownicy akademii zaś mogą pełnić funkcję pracowników najemnych albo arystokracji państwowej (Le Goff 1997) – w zależności od modelu kapitalizmu lub/i miejsca w jego strukturze. Utopijna koncepcja edukacji osadzona w radykalnej demokracji musi przejść na inny poziom ujmowania opozycji wobec neoliberalnych reform edukacji wyższej, jeżeli chce wypracować teorię i praktykę, która nie reprodukuje nierówności (Szwabowski 2013a).

Przemyślenie radykalnej alternatywy dla edukacji wyższej wynika przede wszystkim z przemian, jakim ulega neoliberalny kapitalizm i uniwersytet jako element systemu. W ramach nasilania się strukturalnego kryzysu, zmian w sposobach akumulacji, reprodukcji i produkowania życia społecznego, politycznych i ekonomicznych problemów, problem rewolucji, tak samo jak problem faszyzmu i wojny, stają się ponownie aktualne (Harman 2011; Wallerstein 2004; 2007a; 2007b; 2008). Otwieranie się zróżnicowanych możliwości w wyniku kryzysu wymusza na nas poważne przemyślenie czy wytworzenie utopijnej wizji edukacji. Ponadto, neoliberalne przemiany uniwersytetu dokonujące się zarówno w wymiarze formalnym, jak i materialnym, czynią narrację liberalną wątpliwą (Roggero 2011c; 2011d; Szwabowski 2013b). Również prorynkowe koncepcje uniwersytetu maskują jego rolę w ramach prekaryzacji i reprodukcji nierówności społecznych (zob.: Kwiek 2010).

O grzecznym fordyzmie i skandalicznym postfordyzmie (albo na odwrót)

Dyskurs dominujący wiąże edukację publiczną z demokracją, rozwojem społeczeństwa, poszukiwaniem prawdy. Uniwersytet połączony więzami z władzą ujmowany bywa jako autonomiczny. Czuła opieka administracji, wciągnięcie do stanu szlacheckiego, sprawia, że uniwersytet pojmowany jest jako ulokowany poza rynkiem. W umiarkowanych wersjach autonomia rozumiana jest jako pozostawanie w specyficznej relacji. Oddzielenie umożliwia funkcjonowanie ducha akademickiego oraz wolność badań i myślenia, które kierowane są raczej logiką „wewnętrzną” niż dyktanem sił „zewnętrznych”. Naruszenie granic traktowane jest jako wystąpienie przeciwko ideałowi uniwersytetu, który zatracił swą naturę, popada w ruinę, degradowa się itd. (zob.: Kozyr-Kowalski 2005; Potulicka, Rutkowiak 2010).

W perspektywie oddzielenia u rynkowanie edukacji przejawia się jedynie na bezpośrednim poziomie. Wspomina się o komercjalizacji czy formalnym dostosowaniu do rynku. Nie dostrzega się strukturalnych uwikłań. W ramach społeczeństwa dyscy-

plinarne oddzielone przestrzenie przenika ta sama logika. Uniwersytet, tak jak szkoły, więzienia, szpitale, zakłady dla obłąkanych, klasztory, posiadają własną przestrzeń, niemniej są elementami obszerniejszej fabryki społecznej. Produkują określone towary dla określonych miejsc na rynku.

W ramach przekształceń rzeczywistości społecznej, przejścia od subsumcji formalnej do subsumcji realnej, rozwoju produkcji biopolitycznej i głębszych przekształceń życia społecznego, następuje rozmycie się granic. Wyłonienie się społeczeństwa kontroli sprawia, że fabryka ulega rozproszeniu. Granice ulegają zatarciu, a kapitalizm nabiera cech totalitarnych, gdzie (re)produkcji służy każdy element życia (Negri, Hardt 2005; 2012; Deleuze 2007).

Pomijam skomplikowany problem stadialności związany z narracją przejścia od subsumcji formalnej do realnej, czy też kwestie dominacji kontroli/dyscypliny. Dla analizowanego problemu istotne jest to, że – po pierwsze – możemy mieć różne podporządkowania pod kapitał; po drugie, różne sposoby (re)produkowania całości oraz organizowania tej całości jako ładu produkcyjnego. Oznaczałoby to, że uniwersytet zawsze jest elementem całości. W systemie kapitalistycznym jest elementem całości kapitalistycznej, w której odrywa określoną rolę w określony historycznie sposób. „Określony sposób” nie oznacza, że może funkcjonować poza rynkiem. Nawet kiedy troszczy się o niego państwo, nie jest on czymś bezużytecznym, luksusowym, a już na pewno nie wolnym.

W całościowym ujęciu odwoływanie się do uniwersytetu jako instytucji publicznej może być traktowane jedynie jako opowiedzenie się za innym modelem funkcjonowania kapitalizmu. Jest spór o sposób podporządkowania rynkowi i służenia akumulowaniu kapitału oraz (re)produkowania kapitalistycznych stosunków społecznych. Nie jest zaś tworzeniem wolnej, swobodnej przestrzeni wzrostu poza rynkową koniecznością. Chyba że w formie ideologicznej.

Przyjmując perspektywę wypracowaną w ramach refleksji związanej z kategorią fabryki społecznej, dostrzegamy, że zarówno w ramach fordyzmu, i tego, co niekiedy określa się postfordyzmem, edukacja pełniła rolę (re)produkującą. Szerzej tą kwestią zajmuje się między innymi kolektyw Edu-Factory (Edu-Factory 2009; 2011).

To schematyczne i ogólne wprowadzenie stanie się bardziej zrozumiałe, gdy problem rozpatrzy się z perspektywy filozoficznej.

To, co prywatne i to, co publiczne

Klasyczny podział na publiczne i prywatne strukturyzujący przestrzeń społeczną odnajdujemy w pismach H. Arendt. Autorka przeprowadza dychotomiczny podział definiując to, co publiczne, polityczne, jako przestrzeń wolności, mowy rozumu, rów-

ności, działania, zaś przestrzeń prywatną, ekonomiczną – jako sferę milczenia, cielesności, konieczności, siły i hierarchii. Strefa domowa organizowała się pod naciskiem konieczności, a jej dynamikę dyktowało samo życie. Z kolei przestrzeń publiczna stanowiła strefę wolności, kierowaną właściwą sobie logiką. Wyłonienie się domeny publicznej i polityki opiera się na odcieciu od ekonomii, uczynieniu jej niewidzialną. Przejście do formy życia właściwej człowiekowi, *bios*, oznacza wykluczenie formy zwierzęcej, *dozē*. Przestrzeń polityki, domena publiczna, pojawia się jako cięcie. Niemniej to, co odrzucone, stanowi podstawę tego, co oficjalne. Ekonomia, mimo że nie może ujawnić się w danej przestrzeni, umożliwia wypowiedanie się i uczestniczenie.

Ustanowienie klasycznej polityki wiąże się z ostrym oddzieleniem tego, co pozostaje w strukturalnej relacji. P. Śpiewak, analizując myśl autorki, stwierdza, że sfera domowa była przedpolityczna.

Dom był sferą pre-polityczną, niezbędnym warunkiem bycia obywatelem. Domem rządziła zasada dominacji i siły, polityką (...) zasada mowy i rozumu. (...). Dom był siedzibą aktywności ekonomicznej, która z kolei nie miała dostępu do domeny publicznej. Dom w zasadzie nie dawał możliwości ujawnienia się (Śpiewak 1998, s. 155).

Przestrzeń publiczna stanowi miejsce kształtowania się i rozwijania indywidualności. Podmiotowość w tym ujęciu jest wytwarzana poprzez udział w dyskusji, różnorakie akty komunikacyjne. To również obecność w sferze publicznej umożliwia partycypowanie w rozumie i człowieczeństwie. Bycie człowiekiem to bycie obywatelem. Uniwersalność człowieka zostaje więc ujęta w formę obywatelstwa.

Uniwersalność podmiotu politycznego oraz naturalność podziału można poddać krytyce z perspektywy feministycznej. C. Pateman dostrzega, że tworzenie człowieka–obywatela związane jest z wykluczaniem określonych bytów. Przyjmując rozróżnienie przytoczone powyżej, nadaje mu zupełnie inne znaczenie:

Braterska umowa społeczna stwarza nowoczesny patriarchalny porządek, który jawi się jako rozdzielony na dwie sfery. Społeczeństwo obywatelskie – dziedzina mężczyzn czy też „indywiduów” – stanowi uniwersalną sferę wolności, równości, indywidualizmu, rozumu, umowy i bezstronnego prawa, podczas gdy prywatny, partykularny świat kobiet (gdzie jednak także mężczyźni rządzą) to obszar naturalnego podporządkowania, więzów krwi, a także uczuć, miłości i seksu (Pateman, dok. elektr., s. 15).

C. Pateman wskazuje, że podział na prywatne i publiczne łączy się z relacjami władzy. Stanowi wykluczający i hierarchizujący mechanizm. Ponadto, pojawiająca się w ramach podziału uniwersalność ma w rzeczywistości partykularny charakter. Człowiek–obywatel jest męski, podobnie jak rozum. Polityka jako aktywność ludzka jest aktywnością męską.

Separacja społeczeństwa obywatelskiego i sfery rodzinnej jest zarazem podziałem na męski rozum i kobiece ciało (tamże, s. 17–18).

Ustanowienie męskiego porządku i podziału łączącego z męskim to, co rozumne i szlachetne, nakazuje przemyślenie polityki emancypacji kobiet. Krytyka m.in. i edukacyjnej wizji Rousseau przeprowadzona przez M. Wollstonecraft i jej propozycja zrównania szans edukacyjnych, takich samych zasad i edukacji dla kobiet i mężczyzn, nie wydaje się w powyższej perspektywie właściwym rozwiązaniem.

M. Wallstonecraft ignoruje męski charakter rozumu i uniwersalności (Wollstonecraft 2011). C. Pateman dowodzi, że nie można znieść podległości kobiet poprzez „uniwersalizację obywatelstwa”, otwarcie przestrzeni publicznej dla kobiet. Takie podejście, zdaniem autorki, ignoruje problem możliwości wolności kobiet w męskim porządku.

Braterska umowa społeczna pokazuje, iż kategorie i praktyki społeczeństwa obywatelskiego nie mogą zostać po prostu rozciągnięte na kobiety. Umowa społeczna stanowi nowoczesny patriarchalny pakt, który ustanawia męskie prawo nad żeńską płcią i konstruuje jednostkę w opozycji do kobiet oraz wszystkiego, co symbolizują nasze ciała (Pateman, s. 26).

Kobieta stając się „częścią” społeczeństwa obywatelskiego, znajduje się w paradoksalnej sytuacji. Z jednej strony musi zaprzeczyć swojej kobiecości, by stać się obywatelem. Z drugiej, przyjmuje „definicje” kobiecości wypracowanej przez mężczyzn. Perspektywa feministyczna stanowi tutaj punkt krytyczny liberalnej myśli. Odrzucając możliwość istnienia na własnych prawach w strukturze opartej na męskiej dominacji, C. Pateman stwierdza, że transformacja porządku społecznego w kierunku demokracji, która ujmowałaby kobiety na równych prawach, jawi się jako tak radykalna, że aż trudna do wyobrażenia. Przede wszystkim wymaga zniesienia podziału na publiczne – prywatne, na męski rozum i kobiece pożądanie. Oznacza to, porzucenie pola teoretycznego liberalizmu, który jawi się jako maskujący przemoc i podporządkowanie, nieustannie reprodukując je przez wytworzone dychotomie.

Pojawia się problem – jeżeli zarówno to, co kobiece, jak i to, co męskie, czyli to, co publiczne i to, co prywatne, są wytworami i podstawą szerszej struktury, to gdzie poszukiwać przestrzeni dla wyzwolenia? Czy jesteśmy jedynie skazani na oscylację między różnymi reżimami władzy? Czy opozycyjny podmiot zwany kobietą nie jest również wytworzony przez „mężczyzn”? Inaczej mówiąc, zarówno rynek konstytuuje swoją „tożsamość” przez odniesienie do publicznego, jak i publiczne w stosunku do rynku. Żadna z tych przestrzeni nie jest uniwersalna i samowystarczalna. Kobiecość jako definiowana przez odniesienie do męskości nie może stanowić pozytywnego odniesienia, o ile nie chce reprodukcji wykluczeń i hierarchii (Nead 1998). Radykalna refleksja zmusza nas do poszukiwania innych kategorii.

Inwazja potworów na zracjonalizowane przedmieścia pedagogiki

W ramach podziału na prywatne i publiczne, na naturę i kulturę, uruchomiona zostaje nie tylko produkcja określonych podmiotowości, ale również coś, co nie do końca mieści się w tych kategoriach. G. Agamben wprowadza postać *homo sacra* jako człowieka świętego a zarazem poświęconego. *Homo sacer* został wyłączony z prawa ziemskiego, ale nie został objęty prawem boskim. Zostaje porzucony przez władcę i boga. Porzucenie nie oznacza pozostawiania poza obrębem wspólnoty, państwa, prawa, ale na specyficznym włączaniu tejże osoby. Jedną z figur wyjaśniających porzucenie jest banita.

Życie banity – jak życie świętego człowieka – nie jest elementem zwierzęcej natury pozbawionej wszelkiej relacji z prawem i miastem; jest natomiast progiem nierozróżnialności i przejścia między tym, co zwierzęce i tym, co ludzkie, między physis i nomos, wyłączeniem i włączeniem: banita jest loup garou, lupo mannaro, wilkolakiem – ani człowiekiem, ani dzikim zwierzęciem – paradoksalnie zamieszkującym oba światy, a nieprzynależącym do żadnego (Agamben 2008a, s. 145–146).

Zamieszkiwanie tychże dwóch światów nie rozpościera sfery wolności porzuconego podmiotu, ale wydaje podmiot na dowolność postępowania funkcjonariuszy. Banita nie może domagać się poszanowania praw swej osoby, gdyż jest opuszczony przez prawo, sytuuje się poza nim. W spojrzeniu władzy i mieszkańców, obywateli, nie jest nawet człowiekiem, tylko bestią, czymś, co podważa, ale też cementuje wspólnotę obywatelską. Jest imigrantem, który może jedynie apelować do sumienia funkcjonariuszy. Pozostaje w relacji „włączającego wyłączenia”, która z romantycznego bojownika tworzy *homo sacra*. Relacja wyrzucenia oznacza, że to, co zostało wykluczone, założone jako „nie-odniesienie”, zostaje ponownie włączone w system, przywrócone, ale już jakby na innych zasadach. Życie, poddane relacji wyrzucenia, staje się nagim życiem, poddane zostało przemianie w chwili ponownego pochwycenia. Włączenia na zasadzie wyodrębnienia, postawienia poza, jako teren nie-obowiązywania. Jak pisze G. Agamben, jest *jednocześnie włączone i wyłączone, zwolnione i schwyte* (tamże, s. 151).

Banita jest postacią niepokojącą, rozsadzającą zastane sposoby rozumowania i ostrzegania wspólnoty, jednakże również je utrwała, wzmacnia poczucie przynależności. *Uchodźca musi być pojmowany jako to, czym jest, czyli jako pojęcie graniczne wywołujące radykalny kryzys fundamentalnych kategorii państwa narodowego* (tamże, s. 184). Byłby tym, kto rozsadza granice, podważa same fundamenty konstruowania pojęć, normy, tożsamości, a jednocześnie byłby tym, który jest nieustannie narażony na zniszczenie, wymazanie, które nawet nie będzie morderstwem.

Jako postać pogranicza, jako wytwór określonego sposobu konstruowania pojęć i wspólnot, sprawowania władzy – banita-imigrant, człowiek poświęcony w podwójnym znaczeniu, nie tyle pragnie pozostawać w strefie nierozróżnialności, w nieustannym arbitralnym odbieraniu głosu i życia, ile przekroczyć, rozbić strukturę – dla innych przestrzeni niż te, w które został wpisany poprzez wypisanie.

Banita jest potworem, monstrem, które wkraczając w przestrzeń znormalizowaną, oswojoną, budzi trwogę, ale też nadzieję. Monstrum jako pojedyncza forma życia podważa samą normalizację, porządek dyscyplinarny i człowieczeństwo. Potwór stawia przede wszystkim pytanie o granice, wskazując na ich kruchość, arbitralność i prowadząc w rejon (nie)rozumu i (nie)pojęcia (Kowalska-Pawlik 2012).

Monstrum otwiera inne rozumienie (nie)przynależności. Spłaszczony i emancypacyjny pojęcie porzucenia (Agamben 2008b). Banita funkcjonuje poza domem i państwem, wskazując inne przestrzenie, gdzie może rozkwitać potworne istnienie poza boskim spojrzeniem.

Biopolityka, jak zauważył M. Foucault, może przekształcić się w nekropolitykę (Foucault 1998). W refleksji G. Agambena odnajdujemy liczne analizy mrocznej wersji tej polityki, jej rozkwit w ramach obozów nazistowskich i produkcji muzułmanów. W mroku odnajdujemy również, jak to ujmie A. Camus, (nie)ludzki wymiar spłaszczonego istnienia (Camus 1998). G. Agamben wskazuje również na optymistyczną wersję biopolityki, tej, która wychodzi poza prawo, tej, która nie musi wykluczać, tworząc centra znaczeń i elementy poza, która odnosi jednostkę do tego, co ogólne, ale wspólnotę złożoną z pojedynczości, z bytów jakichkolwiek, które dopiero wtedy swobodnie mogą bawić się prawem poza stanem wyjątkowym.

Z samego biopolitycznego ciała, z samego nagiego życia będzie (...) należało uczynić miejsce, w którym ustanawia się i osiedla forma życia całkowicie przekształcona w nagle życie, bios będący jedynie swą dozê (Agamben 2008a, s. 256).

Nomadyczne istnienie prowadzi nas w kierunku utopii. Zamiast szukać jakiegoś domu, który pociąga za sobą ofiarę, szukamy form bezdomności, czyniące świat domem dla byle kogo.

Potworne dobro wspólne

Przywołana koncepcja dóbr wspólnych jako przekroczenia tego, co publiczne i wspólne, nie nawiązuje bezpośrednio do istniejącej konceptualizacji na przykład w ramach komunitarianizmu. Dobro wspólne należy potraktować jako formę życia potwornego, jako wiążące się ze zmianą przestrzeni. Mówiąc słowami klasyka:

Punktem widzenia dawnego materializmu jest społeczeństwo „obywatelskie”; punktem widzenia nowego materializmu jest społeczeństwo ludzkie, czyli uspołeczniona ludzkość (Marks 1961, s. 8).

Różnicę między tym, co publiczne, a tym, co wspólne, można określić jako różnicę między upaństwowieniem a uspołecznieniem, między socjaldemokratyczną polityką a polityką komunistyczną. A. Pannekoek zwraca uwagę na istotną różnicę między tymi typami własności, polegającą na stosunkach władzy. Własność publiczna zakłada kontrolę państwa nad produkcją. To administracja organizuje pracę robotników.

Osoby tworzące te organizacje, czyli politycy, oficjele, liderzy, sekretarze, menedżerowie, są bezpośrednimi dysponentami aparatu produkcji, kierują i regulują procesem produkcji, jak również zarządzają robotnikami (Pannekoek, dok. elektr.).

Siła robocza staje się własnością wyzyskujących instytucji państwowych. W ramach własności publicznej rząd staje się „kapitalistą”. Sam sposób produkcji nie ulega zmianie – wymianie ulegają tylko zarządcy.

(...) struktura pracy produkcyjnej pozostanie taka, jaka była w okresie kapitalizmu – robotnicy będą w służalczym stosunku wobec rządzących dyrektorów (tamże).

W przeciwieństwie do własności publicznej w ramach własności wspólnej wytwórcy panują nad procesem produkcji. Nie istnieje nadrzędny nadzorca, zewnętrzna kontrola, ale proces pracy przechodzi na poziom immanencji, zarządzany przez samym pracujących.

Własność wspólna stanowi dla robotników możliwość samodzielnego zarządzania. Sama klasa robotnicza – rozumiana w najszerszym znaczeniu jako wszyscy uczestniczący w prawdziwej produkcyjnej pracy, w tym pracownicy, rolnicy, naukowcy – jest bezpośrednim dysponentem aparatu produkcji, zarządzania, kierowania oraz regulowania procesem produkcji, stanowiącego w rzeczy samej ich wspólną pracę (tamże).

A. Pannekoek wprowadza radykalne rozróżnienie między własnością publiczną a wspólną. To, co wspólne nie stanowi rozszerzenia tego, co publiczne. Organizacja produkcji przez instytucje publiczne może w pewnym stopniu polepszyć warunki pracy pod względem pensji, bezpieczeństwa, zabezpieczeń społecznych itd., nie jest jednak w stanie zerwać z kapitalistyczną zasadą organizującą sposób pracy. Reprodukuję hierarchię, ogólne relacje władzy, jak również określa „sens” produkcji w paradygmacie „rynkowym”. W tym sensie własność publiczna jest formą własności prywatnej. Własność wspólna jest zerwaniem, jakościowym przejściem. To, co wspólne rodzi się i rozwija w ramach zupełnie innego projektu społecznego.

Własność publiczna jest programem „przyjaciół” robotników, którzy wielki wyzysk prywatnego kapitalizmu chcą zastąpić łagodnym zmodernizowanym wyzy-

skiem. *Własność wspólna jest programem klasy robotniczej walczącej o własne wyzwolenie* (tamże).

G. Roggero starając się scharakteryzować dobro wspólne, prezentuje pięć tez. Pierwsza wskazuje, że *dobro wspólne posiada podwójny status*, oznacza to, że jest ono produkowane przez żywą wiedzę, ale też przechwytywane przez kapitał. Jest ono równocześnie źródłem, jak i produktem. Podwójny status wiąże się właśnie z tym konfliktem, z nieustannym napięciem między *autonomią i podporządkowaniem* (Roggero 2011a, s. 70–72). Teza druga brzmi: *dobro wspólne nie jest dobrem naturalnym*, oznacza to, że w analizie powinniśmy koncentrować się na produkcji dóbr wspólnych, a nie traktować ich jako czegoś danego. W tym też kontekście ujmować winno się problem niedoboru. W tej perspektywie nie chodzi o obronę „rzeczy”, ale o obronę autonomii samego procesu wytwarzania dobra wspólnego. Przeciwstawia się pojmowaniu „dóbr wspólnych” na rzecz formy pojedynczej (tamże, s. 72–74). Trzecią tezę formułuje G. Roggero następująco: *Dobro wspólne nie jest uniwersalne: jest pojęciem klasowym*. Autor sytuje refleksję w analizie klasowej, która nie jest jednakże „klasycznie” marksistowska, ale odwołuje się do rozumienia klasy w konflikcie, czyli przechodzi do poziomu walki klasowej, tzn. że *nie możemy w tym sensie mówić o klasie jako byciu, lecz jako stawianiu się* (tamże, s. 75; zob. też: Tronti, dok. elektr.). W ramach tego ułożenia wskazuje na „wspólnotowy”, zróżnicowany charakter, nie zaś na uniwersalność będącą kapitalistycznym ujednoliceniem (tamże, s. 74–76.). Czwarta teza, *Dobro wspólne nie jest utopią: określane jest przez nową czasowość antagonizmu lokującego się poza dialektyką tego, co prywatne i tego, co publiczne*. W tym miejscu autor odwołuje się do „komunizmu kapitału” i nieustannego kryzysu związanego z danym momentem rozwoju systemu kapitalistycznego. Analizując zmiany w dialektyce tego, co publiczne i prywatne, stwierdza, że nie można bronić się przed kapitalizmem, ogrzewając koncepcję społeczeństwa obywatelskiego, państwa i tego, co publiczne jako alternatywy. Należy poszukiwać takiej formy, która nie mieści się w tejże dialektyce. Jak pisze:

Odzyskanie tego, co publiczne, oznacza w tym wypadku odzyskanie państwa, transcendentalną rekonpozycję rzekomo źródłowej jedności zbiegającej się z nowoczesną figurą politycznej suwerenności. W odróżnieniu od tego, z dobrem wspólnym nie wiąże się żadna nostalgia za przeszłością. Jest ono raczej kolektywną decyzją i organizacją immanentną względem kooperacji żywej pracy, bogactwa kolektywnej produkcji (tamże, s. 77).

G. Roggero odwołuje się do rozważań Marksa dotyczących konieczności „zdrugotania” maszyny państwowej, a nie jej przejęcia. W kontekście utopijności dobra wspólnego stwierdza, że nie jest ono utopią, gdyż nie chodzi o jakiś przyszły porządek świata, o cel, ku któremu dążymy, ale zgodnie z hipotezą „komunizmu kapitału”, dobro wspólne już istnieje i domaga się wyzwolenia, tu i teraz (tamże, s. 76–78).

Piątą tezę G. Roggero formułuje następująco: *Instytucje dobra wspólnego jako nowa teoria i praktyka komunizmu*. Autor wskazuje, że różnice wyłaniające się w ramach żywej wiedzy nie mają charakteru antagonistycznego. Poza tym dobro wspólne należy traktować jako formę organizacji, jako instytucję. Instytucję dość specyficzną, gdyż nieustannie negocjowaną, opartą na autonomii i niehierarchiczności, na formach samorządzenia, gdzie walka z wyzyskiem jest jednocześnie walką o produkcję podmiotowości (tamże, s. 78–81).

W ramach wyżej zarysowanych teorii to, co prywatne i to, co publiczne, stanowi element tej samej struktury, zaś to, co wspólne, jest radykalnie odmienną kategorią i projektem społecznym (zob.: Virno dok. elektr.). Publiczne i prywatne są jedynie sposobami zawłaszczania tego, co wspólne (Negri 2011, s. 16). Dobra wspólne nie są tylko kategorią analityczną, a pojawienie się tego, co wspólne wymaga jedynie przeformułowania pojęć, wypracowania innego sposobu myślenia. Nowe formy myślenia wyłaniają się jednocześnie z nowymi formami życia wielości jako efekt realnej walki. Dobra wspólne nie są dobrami naturalnymi, ale są produkowane przez wielości jako formy życia wspólnego. To, co wspólne, wymaga zarówno innych instytucji, innych sposobów produkcji, relacji władzy, jak i innych kategorii. W ramach tego, co wspólne, mówi się o pojedynczości jako nowej formie podmiotowości, formie bycia obywatelem czy (post)człowiekiem. To jest jednak temat na co najmniej osobny artykuł.

Uniwersytet jako korupcja

Powyższe rozważania mają kilka istotnych implikacji dla refleksji na temat uniwersytetu i reform edukacji wyższej. Po pierwsze, należy zauważyć, że to, co publiczne i to, co prywatne, jest *dwierema stronami tej samej kapitalistycznej monety* (Roggero 2011b, s. 169). Według G. Roggero tożsamość, swoiste splecenie się tego, co prywatne i publiczne, dobrze obrazuje koncepcja „uniwersytetu korporacyjnego”. Jak pisze:

Nie odnosi się ona jedynie do wkraczania prywatnych pieniędzy w obręb publicznych instytucji, ani nie jest związana ze statusem prawnym pojedynczych uniwersytetów. Możemy przywołać w tym momencie kontekst amerykański, gdzie publiczne uniwersytety gromadzą środki prywatne, a uczelnie prywatne nieustannie otrzymują finansowanie stanowe i federalne. Definicja korporacyjnego uniwersytetu jest niezależna od jego sposobu prezentowania się jako prywatny lub publiczny. Sam ten proces wskazuje na sposób, w jaki uniwersytet staje się korporacją bazującą na rachunku kosztów i korzyści, logice zysku, cięciach zarobków, prekaryzacji siły roboczej, zysku/rencie do przechwycenia czy orientacji na ewaluację dokonywane przez agencje ratingowe pomagające w konkurowaniu na rynku wiedzy

i edukacji. Korporatyzacja uniwersytetu oznacza dokładnie rozpuszczenie się dialektyki między tym, co publiczne, a tym, co prywatne (Roggero 2011c, s. 433).

Tym samym organizowanie polityki wyzwolenczej w ramach opozycji publiczne-prywatne nie jest w stanie wyjść poza kapitalistyczne podporządkowanie. Walka odbywa się jedynie o to, jakim grupom uniwersytet i pracownicy zostaną podporządkowani, kto będzie określał sposób i wartość produkcji akademickiej. Ponadto, w ramach opozycji publiczne–prywatne nie jesteśmy w stanie rozpoznać realnych zależności i uwikłań instytucji w rynek i władzę, ani rozpoznać realnej funkcji fabryki edukacyjnej (nt. pojęcia fabryki edukacyjnej zob.: Szwabowski w druku), czy uniwersytetu-metropolii (Roggero 2011d).

Po drugie, należałoby dokonać krytycznego namysłu nad wspólnotowym charakterem uniwersytetu. Jeżeli prywatne i publiczne jest sposobem przechwytywania i nadzorowania pracy i jej owoców, to w jakim stopniu uniwersytet zawiera w sobie charakter wspólnotowy, a w jakim jest maszyną przechwytyjącą? Kwestia ta wiąże się z przemysleniem autonomii uniwersytetu z perspektywy dóbr wspólnych i dynamiki żywej wiedzy. Czy uniwersytet jest skorumpowaną formą dobra wspólnego, czy instytucją korumpującą? Odpowiedź na te pytania ma radykalne konsekwencje dla polityki wyzwolenia.

Poszukując odpowiedzi, możemy pójść śladami A. Negriego i M. Hardta, którzy wskazują na formy korupcji dobra wspólnego. Dla nich dobro wspólne jest podstawą istnienia społeczeństwa. Nie oznacza to jednak, że to, co wspólne, istnieje w nieskażony sposób. W konkretnych warunkach społecznych dobra wspólne ulegają wypaczeniu, przyjmują formy szkodliwe, patologiczne. Zostają naznaczone rozkładem. Przykładem rozkładu dobra wspólnego może być metropolia, która jako właściwa przestrzeń funkcjonowania wielości i kreowania tego, co wspólne, w warunkach kapitalistycznych staje się przestrzenią niszczącą życie (Negri, Hardt 2012, s. 359–369). Korupcja jest wypaczaniem tego, co wspólne. Najistotniejszymi instytucjami korumpującymi są według autorów: rodzina, korporacja i naród (tamże, s. 263).

Instytucję rodziny, według autorów, korumpuje miłość. Czynni to na kilka sposobów. Po pierwsze, poprzez normalizację genderową i związany z tym podział pracy oraz hierarchię. Panowanie normy płciowej blokuje alternatywne praktyki oraz inne pragnienia seksualne. Po drugie, narzuca jako jedyny właściwy sobie paradygmat relacji intymnych. Po trzecie, oddziela od społeczeństwa, stając się instytucją indywidualizmu i egoizmu. Po czwarte, wspiera i akumuluje wartość prywatną. Inaczej mówiąc, rodzina jest instytucją oddzielającą, mającą charakter ekskluzywny, która blokuje rozwój miłości jako relacji społecznej. Miłość zostaje przechwycona, przyjmując formę skarłowaciała. Korupcja polega więc na zamknięciu miłości w ramach zdefiniowanej jednostki, jaką jest rodzina (z jej normami, hierarchią, własnością), a tym samym wywłaszcza się z miłości społeczeństwo jako całość. Zawłaszczona miłość ulega deformacji, stając się relacjami władzy komplementarnymi wobec panującego porządku i ten porządek wspierająca. Społeczna

solidarność i troska zostają przekształcone w partykularne interesy i zazdrość (tamże, s. 264–265, 284–293).

Przywoływany już G. Roggero zauważa, że uniwersytet może działać jako maszyna przechwytyjąca, która rozbraja ruchy oporu, kastrując radykalne teorie z rewolucyjnego potencjału i namawia do odczytania *Historii seksualności* w odniesieniu do uniwersytetu. Pozwoli to zrozumieć potęgę włączania, uznania, jako podporządkowania, rozbrojenia, uczynienia tego, co oporowe, funkcjonalnym wobec kapitalistycznej całości (Roggero 2011d, s. 130–131). Wprowadzając koncepcję uniwersytetu-metropolii wskazuje, że uniwersytet stanowi *interface* między społeczną kreatywnością a firmami, dokonując przemiany produkcji żywej wiedzy w produkcję wartości dodatkowej (tamże, s. 97).

Takie przechwytywanie nie tylko zawłaszcza wiedzę, ale dokonuje jej przetransformowania. Relacja między uniwersytetem a rynkiem nie ma charakteru jedynie formalnego. Mamy do czynienia z realną subsumcją (Marks 2013), która przemienia sposoby samej pracy żywej wiedzy.

Warto zauważyć, że korupcji nie można utożsamiać z kryzysem. Rodzina nie staje się korupcyjna w chwili naruszenia jej „ducha”, ale przechwytywanie i naznaczanie rozkładem należy do jej „istoty”. Nie można też powiedzieć, że uniwersytet jako instytucja przechwytyjąca, wywłaszczająca i doprowadzająca do korupcji wiedzy jest instytucją patologiczną. Chyba że uznamy „patologię” za „istotę” uniwersytetu.

Odwołując się do wcześniej przywołanych rozważań A. Negriego i M. Hardta, można stwierdzić, że problem uniwersytetu jest analogiczny do problemu miłości. Miłości ujawniającej się rodzinnie nie można rozszerzyć na całą populację. Oparcie relacji społecznych na miłości wymaga jej redefinicji i reinstytucjonalizacji. Oznaczałoby to, że również wiedza wytwarzana na uniwersytecie musi ulec transformacji, tak jak sam uniwersytet. Refleksja ta koresponduje z koncepcją I. Illicha, w której instytucje szkolne są korupcyjne jako instytucje oddzielenia, jako element hierarchicznego społeczeństwa (Illich 1976).

Podsumowując, w przyjętej w artykule perspektywie obrona uniwersytetu publicznego nie jest ani rozsądną, ani wyzwalającą opcją. Również urynkowanie nie oznacza uspołecznienia uniwersytetu. Nie chodziłoby ani o wybór bycia arystokracją, ani pracownikami najemnymi. Polityka wyzwolenia stawia radykalne pytanie o możliwość wyjścia poza subsumcję pod kapitał i rozpoczęcie produkcji dóbr wspólnych. Przy czym poszukiwanie odpowiedzi nie ma jedynie charakteru teoretycznego. Teoria rozwija się w ramach samej walki społecznej. W praktyce ruchów społecznych powinniśmy poszukiwać ludowego uniwersytetu i komunistycznych form podmiotowości oraz alternatywnych produkcji dóbr wspólnych. Poszukując odpowiedzi, jak możliwa jest wolna i demokratyczna edukacja, powinniśmy wyjść od samej dynamiki ruchów oporu, studenckich protestów dokonujących rewolucyjnego exodusu i wypracowujących kontrinstytucje oraz przestrzenie kreowania potwornych dóbr wspólnych (zob.: La Banda Vaga 2012; Szadkowski 2012; *Nadzieja przeciw nadziei* dok. elektr.; Reclama-

tions Blog dok. elektr.). Formułując powyższe uwagi na poziomie bardziej ogólnym, można stwierdzić, że konstrukcja wyzwoleniczej pedagogiki musi wziąć za fundament radykalną refleksję metodologiczną związaną z badaniami bojowymi czy współbadaniami (*conricerca*) (Roggero 2011d; Colectivo Situaciones dok. elektr.), źródeł oświecenia nie szukając już poza światem, ale odnajdując we współtworzeniu świata w ramach horyzontalnych instytucji i bezpośredniej demokracji.

Bibliografia

- AGAMBEN G., 2008a, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa.
- AGAMBEN G., 2008b, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- CAMUS A., 1998, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Colectivo Situaciones, *On the Researcher-Militant*, tłum. S. Touza (dok. Elektr.). dostęp: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/en> (data dostępu: 12 października 2013).
- DELEUZE G., 2007, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, [w:] G. Deleuze, *Negocjacje*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Edu-Factory, 2009, *Toward a Global Autonomous University*, Autonomedia, Brooklyn.
- Edu-Factory, 2011, *Edu-Factory: samoorganizacja i opór w fabrykach wiedzy*, J. Sowa, K. Szadkowski, (red.), Ha!art, Kraków.
- FOUCAULT M., 1998, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- HARMAN Ch., 2011, *Kapitalizm zombi: Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*, tłum. H. Jankowska, MUZA, Warszawa.
- ILICH I., 1976, *Spółczesność bez szkoły*, tłum. F. Ciemna, PIW, Warszawa.
- KOWALCZE-PAWLIK A., 2012, *Obietnica potworności*, [w:] *Teorie wywrotowe*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- KOZYR-KOWALSKI S., 2005, *Uniwersytet a rynek*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- KWIEK M., 2010, *Transformacje uniwersytetu. Zmiany instytucjonalne i ewolucje polityki edukacyjnej w Europie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- LA BANDA VAGA, 2012, *Nędza studenckich protestów. Krytyka strajku edukacyjnego*, tłum. M. Ważyńska, Przegląd Anarchistyczny, nr 13.
- LE GOFF J., 1997, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- MARKS K., 1961, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] MED, t. 3.
- MARKS K., 2013, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, tłum. M. Ratajczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Nadzieja przeciw nadziei: potrzebna zdrada*, tłum. Yak, Centrum Informacji Anarchistycznej (dok. elektr.), http://cia.media.pl/nadzieja_przeciw_nadziei_konieczna_zdrada (data dostępu: 11 listopada 2013).
- NEAD L., 1998, *Akt kobiecy. Sztuka, obscena i seksualność*, tłum. E. Franus, Rebis, Warszawa.
- NEGRI A., HARDT M., 2012, *Rzecz-pospolita*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Ha!art, Kraków.
- NEGRI A., 2011, *W poszukiwaniu Rzeczy-pospolitej*, tłum. P. Jakubowski, Praktyka Teoretyczna, nr 4.
- NEGRI A., HARDT M., 2005, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- PANNEKOEK A., *Miedzy własnością publiczną a własnością wspólną*, tłum. B. Ślusarski (dok. elektr.), <http://www.praktykateoretyczna.pl/anton-pannekoek-miedzy-wlasnoscia-publiczna-a-wlasnoscia-wspolna/>, data dostępu: 22 listopada 2013.

- PATEMAN C., *Braterska umowa społeczna*, tłum. K. Szymlewicz, biblioteka online Think Tanku Feministycznego (dok. elektr.), <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/pateman.pdf>, data dostępu: 1 października 2013.
- POTULICKA E., RUTKOWIAK J., 2010, *Neoliberalne uwarunkowania edukacji*, Impuls, Kraków.
- Reclamations Blog, *A Few Unexpected Subjects of Class Struggle: Notes on Recent University Strikes*, (dok. Elektr.), <http://www.reclamationsjournal.org/blog/?p=180>, data dostępu: 21 października 2013.
- ROGGERO G., 2011b, *W stronę instytucji dobra wspólnego*, tłum. K. Szadkowski, Praktyka Teoretyczna, nr 4.
- ROGGERO G., 2011c, *Skład żywej wiedzy: praca, przechwytywanie i rewolucja*, tłum. K. Szadkowski, [w:] *Wieczna radość. Ekonomia społecznej kreatywności bęc zmiana*, Warszawa.
- ROGGERO G., 2011d, *The Production of Living Knowledge. The Crisis of the University and the Transformation of Labor in Europe and North America*, tłum. E. Brophy, Temple University Press, Philadelphia.
- ROGGERO G., 2011a, *Pięć tez o dobru wspólnym*, tłum. P. Juskowiak, K. Szadkowski, Praktyka Teoretyczna, nr 4.
- SZADKOWSKI K., 2012, *Cała władza w ręce plenum!*, Przegląd Anarchistyczny, nr 13.
- SZWABOWSKI K., *Uniwersytet w perspektywie radykalnej. Część pierwsza. Uniwersytet – fabryka – maszyna* (w druku).
- SZWABOWSKI K., 2013b, *Neoliberalna restrukturyzacja fabryki edukacyjnej*, [w:] M. Czerepaniak-Walczak, (red.), *Fabryki dyplomów czy universitas? O „nadwiślańskiej” wersji przemian w edukacji akademickiej*, Impuls, Kraków.
- SZWABOWSKI O., 2013a, *Krytyka „oficjalnej krytyki” neoliberalnych reform w szkolnictwie wyższym*, Praktyka Teoretyczna, nr 7.
- ŚPIEWAK P., 1998, *W stronę wspólnego dobra*, Aletheia, Warszawa.
- TRONTI M., *Klasa*, tłum. S. Królak, strona Praktyka teoretyczna (dok. elektr.) <http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-klasa/>, data dostępu: 22 listopada 2013.
- VIRNO P., *Creating a new public sphere, without the state*, libcom, (dok. elektr.), <http://libcom.org/library/creating-a-new-public-sphere-without-the-state-paolo-virno>, data dostępu: 21 października 2013.
- WALLERSTEIN I., 2004, *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszką, Warszawa.
- WALLERSTEIN I., 2007a, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnaski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- WALLERSTEIN I., 2007b, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- WALLERSTEIN I., 2008, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, tłum. I. Czyż, Wydawnictwo Bractwo Trojka, Poznań.
- WOLLSTONECRAFT M., 2011, *Wołania o prawa kobiety*, tłum. E. Bobal. M. Cichoń, L. Dymek, K. Hilbricht, M. Iwanek, M. Jermacz, H. Morusiewicz, A. Skalniak, B. Sowiński, A. Sprzęczka, N. Strehlau, A. Weseli, Mamania, Warszawa.

Beyond the private and the public in a discussion about higher education (and not only)

The main thesis of my article is that the private and the public are elements of the same structure. Common goods are not just a synonym of the public, but a radical category. Approaching the university in the context of common goods leads to the construction of a different theoretical and practical perspective. The change of the theoretical sphere is important for the reflection about higher education.

Keywords: *university, public sphere, private sphere, common good, power, market*