

ŁUKASZ MOLL,
MICHAŁ POSPISZYL

Stawanie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością

Artykuł stanowi propozycję filozofii podmiotu politycznego, która uwzględniałaby osiągnięcia dwóch (zwykle niewchodzących ze sobą w dialog) tradycji badawczych. Z jednej strony historii oddolnej, z drugiej – nowego materializmu, zainteresowanego kształtowaniem się wspólnot wielogatunkowych. W kolejnych rozdziałach eseju autorzy pokazują, dlaczego koncepcja motłochu (jako podmiotu wielogatunkowego) może okazać się bardzo dobrym narzędziem, użytecznym zarazem do studiowania historii klas podporządkowanych, jak i do budowania nowej polityki w warunkach kryzysu klimatycznego. Proponowany przez nich kierunek polega na oparciu sprawczości ludzkich i nie-ludzkich zdominowanych na praktykach wielogatunkowego współniani.

Słowa kluczowe: plebs, dobra wspólne, nowoczesność, historia oddolna, posthumanizm

Napisaliśmy ten esej we dwójkę. A że każdy z nas jest motłochem, to zrobił się z tego niemały tłum¹. Ostatecznie, jeśli rzecz tylko dobrze rozważyć, to nigdy nie byliśmy osobno, każda i każdy z nas żyje dzięki innym. Na najbardziej podstawowym poziomie jest tak dzięki szczęśliwej koniunkcji ciał niebieskich oraz kilogramom mikrobow tworzących z naszymi organizmami skomplikowane układy symbiotyczne. Ale ta struktura zależności, powiązań, wpływów nie ogranicza się przecież do samej natury. Jesteśmy tłumem nie tylko bakterii, ale także przeprowadzonych rozmów, zawartych przyjaźni, przeczytanych książek. Jesteśmy dzięki starszej siostrze, która podrzucała nam kasety magnetofonowe; babci, która odbierała nas ze szkoły; pielęgniarkie, która opiekowała się nami w szpitalu; nauczycielce, która powiedziała o tekście nieuwzględnionym w programie nauczania, dzięki chłopakowi na Filipinach, który skrecił nasze komputery.

W obliczu kryzysu klimatycznego i kolejnych rewolucji w naukach przyrodniczych wiemy dziś – lepiej niż kiedykolwiek – że jednostka to bardzo późny, złożony, a zarazem niezwykle kruchy wynalazek, raz po raz konfrontowany z realnością świata, w którym wszystko łączy się ze wszystkim, w którym żadne pojedyncze czy kolektywne ciało nie istnieje samo². Na tym być może wspiera się nasz dziwny przywilej względem poprzednich pokoleń. Doświadczenie świata, w którym brakuje powietrza, wody, ziemi, daje nam doskonałą pozycję obserwacyjną do tego, by zrozumieć, że to, co nazywaliśmy życiem gatunków lub jednostek było zawsze życiem wielojednostkowym, wielogatunkowym, możliwym dzięki powszechnym sieciom wzajemnej opieki i pomocy³. Jedynym zadaniem, jakie staje dziś przed teorią polityczną, jest wyciągnięcie z tej sytuacji adekwatnych konsekwencji.

1 Autorzy dziękują za uwagi do eseju Jakubowi Krzeskiemu, Cezaremu Rudnickiemu oraz dwójce anonimowych recenzentek. Ponieważ tekst stanowi element większego projektu, którego efektem będzie książka poświęcona historii, polityce i ekonomii motłochu, będziemy wdzięczni za dalsze komentarze od Czytelniczek i Czytelników naszego artykułu.

2 Zgodnie z podsumowaniem tej rewolucji zawartym w głośniejszej pracy *A symbiotic view of life: we have never been individuals* pojęcie indywidualnego organizmu (tak w świecie grzybów, roślin jak i zwierząt) nie ma sensu na żadnym ze znanych nam poziomów analizy (anatomicznym, rozwojowym, fizjologicznym, genetycznym oraz immunologicznym, Gilbert i in. 2012).

3 Na temat symbiozy jako mechanizmu wyjaśniającego powstawanie wszystkich form życia zob.: Margulis 2017; Margulis 2000; Haraway 2016.

Masa zamiast jednostki

Wyabstrahowanie indywidualnego podmiotu wymaga więc całego szeregu operacji dyskursywnych, ekonomicznych i społecznych, które przecinają kapitalistyczną nowoczesność tak w toku jej historii, jak i wzdłuż i wszerz jej geografii. Mowa o procesach z jednej strony towarzyszących narodzinom tej formacji społecznej, ale potrzebnych także do odtwarzania struktury nowego porządku. To zaś wymaga przede wszystkim grodzień: między kobietami i mężczyznami (zob. Federici 2009), między człowiekiem a przyrodą (zob. Merchant 1990; Federici 2018), między wspólnotą i zarządzanymi kolektywnie dobrami (zob. Linebaugh 2009)⁴. Słowem, powodzenie procesów konstytuowania nowego ekonomicznego człowieka (lub – używając sformułowania Sylvii Wynter – „nadreprezentowanego człowieka europejskiego”, Wynter 2003, 261–262) nie byłoby możliwe bez ciągłego przeprowadzenia grodzień (Moore 2015, 94–95). Zawłaszczanie i osuszanie dóbr wspólnych, rozbijanie plebejskiego ciała zbiorowego i tamowanie krążących w nim energii witalnych, przecięcie jego związków z reprodukcją środowiska, wreszcie upodmiotawianie rzekomo samowystarczalnego „ja”, obleczonego w pancerz burżuazyjnego purytanizmu⁵, skutkowało wytworzeniem człowieka, dla którego relacje rynkowe (kupno/sprzedaż siły roboczej) i relacje z państwem (z poborcą podatkowym, nauczycielem, sędzią, policjantem itd.) tworzą podstawową siatkę doświadczania świata.

Tymczasem jeszcze w siedemnastym stuleciu są one rzadkością. Kontrakt *zwykłego człowieka* z aparatami państwa jest niemal sporadyczny (Scott 2010, 3–4). Jeśli nie żyje on całkiem na zewnątrz (w niedostępnych górach, mokradłach, lasach itd.), to próbuje działać na marginesach,

4 Jak pokazała między innymi Maria Mies nie było przypadkiem, że procesy te rozpoczęły się we wczesnej nowoczesności, że ujarzmieniu natury w celu penetracji jej skarbów i zgłębianiu jej sekretów towarzyszyło udomowienie jednych kobiet (białych, uprzywilejowanych z Zachodu) i obsadzenie w „stanie natury” kobiet z klasy robotniczej i kolonii, zaś uczłowieczenie i ucywilizowanie mężczyzn z obszarów rdzenia kapitalistycznej nowoczesności miało za swój rewers dehumanizację „dzikich” Kalibanów z peryferii (Mies 2014, 77).

5 Na ten temat pisze Klaus Theweleit: „Podobnie jak palenie czarownic na stosie, które skądinąd wciąż trwało. Klującą w oczy wolność kobiet zwalczano w sposób bezpośredni, a wraz z nią przewencyjnie powstrzymywano w ogóle rozwój ludzkich pragnień odnoszących się do płci. (...) Dla wodzonych na pokuszenie mężczyzn trzeba było jednak wymyślić jeszcze coś innego, (...) całkiem nową granicę. Zza kulis wyłania się Luter i inni reformatorzy z planami budowy tam pod pachą: (...) Boga, który mieszka w środku” (Theweleit 2015, 310, 312).

a więc, jeśli tylko ma taką możliwość, to unika: pańszczyzny, podatków, poboru do armii (Scott 1987, 31). Podobnie odległe od dzisiejszej hegemonii pozostają relacje rynkowe⁶. Nikt nie mierzy więc dnia roboczego, a zjawisko płacy za pracę praktycznie nie istnieje, ponieważ podstawowe środki utrzymania leżą gdzie indziej: w tym, co uda się wypracować na własnym polu, w sąsiedzkiej samopomocy, wreszcie w dostępie do dóbr używanych wspólnie (jagód, grzybów, chrustu, ziół, ryb, a w mieście surowców wykorzystywanych w lokalnych manufakturach).

Przyzwyczajiliśmy się myśleć, że nowoczesny kapitalizm – wsparty na wynalazku płacy roboczej i mechanicznego podziału czasu – przyniósł jednoznaczny postęp. Że klasy podporządkowane po wiekach arbitralnego ucisku zyskały narzędzia umożliwiające jego obiektywny pomiar. Jeśli jednak sprawie przyjrzeć się dokładnie, to okaże się, że w krótkim horyzoncie nowe miary prowadzą do gwałtownego spadku poziomu życia: dzień roboczy się wydłuża, a klasy pracujące ulegają pauperyzacji⁷. Represyjny raczej niż emancypacyjny charakter tej zmiany jest całkiem jasny dla osiemnastowiecznej biedoty aktywnie walczącej z utowarowieniem jej pracy⁸.

Dobrze zbadany przez Petera Linebaugha przypadek sporów o prawo do *chips* w osiemnastowiecznym Londynie, czyli do pobierania przez bezpośrednich wytwórców odpadków powstałych w procesie pracy, obrazuje, jak silny był opór miejskiego plebsu wobec wprowadzenia płacy pieniężnej i jak ogromne znaczenie dla niego miało zachowanie kontroli nad (niewyalienowaną) pracą, co umożliwiałoby mu m.in. dostęp do „skrawków”, „narzutów”, „okruchów”, „podarków”, „spadów”, „resz-

6 O tym, dlaczego ustanowienie tego typu relacji było późnym i bardzo skomplikowanym wynalazkiem pisze David Graeber: „Aby płacenie za czasowy wymiar pracy dało się w ogóle pomyśleć, trzeba wykonać dwa trudne kroki pojęciowe (...). Po pierwsze pomyślenia o zdolności garncarza do pracy, jego „sile roboczej” w oderwaniu od niego samego, a po drugie stworzenia jakiegoś sposobu, by poniekąd przelać tę zdolność w jednorodne czasowe naczynia – godziny, dni, zmiany – które następnie można by nabywać w zamian za gotówkę” (Graeber 2019, 156).

7 Proces najlepiej zbadany na przykładzie Anglii, ale dotyczy całej Europy przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku od Francji przez Niemcy po Stanisławowską Polskę (Thompson 2013; Assorodobraj-Kula 1966).

8 Nowy rodzaj podporządkowania możliwy jest dzięki dwóm uzupełniającym się narzędziom mierniczym, które, choć znane w wiekach wcześniejszych, dopiero na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia zyskują pozycję hegemoniczną. Po pierwsze: pieniądź, który umożliwia utowarowienie pracy. Po drugie: zegar, który umożliwia utowarowienie czasu. Na temat dyscyplinującej roli mechanicznego pomiaru czasu zob. klasyczny esej Thompsona (1967); na temat dyscyplinującej roli płacy za pracę zob. Linebaugh 2006.

tek”, „próbek”, „zlewek”, „ścieków”, „manka”, których wielkość naliczał sobie wedle ekonomii moralnej (Linebaugh 2006, 374–382)⁹. Podobnie Nina Assorodobraj-Kula udokumentowała – w swojej klasycznej pracy o problemie rąk roboczych w rodzącym się polskim przemyśle drugiej połowy osiemnastego wieku – z jak wielkimi trudnościami borykali się fabrykanci i reformatorzy chcący zaszczerpić siłę roboczej kapitalistyczną „kulturę pracy” – pomimo istnienia statystycznych rezerw, które powinny zasilić manufaktury, w rzeczywistości klasy niższe nie widziały dla siebie korzyści w zdobywaniu środków do życia poprzez pracę najemną i szukały ucieczki od tego scenariusza (Assorodobraj-Kula 1966, 72–99).

Ustanowienie siły roboczej, przekształcenie miejskich i wiejskich mas w odseparowane jednostki miało być rodzajem grodzenia stanowiącego warunek kapitalistycznej akumulacji. Przemoc nie była więc tylko przypadkową okolicznością towarzyszącą narodzinom nowoczesnych stosunków pieniężnych, a jeśli przed kapitalizmem istniała jakaś instytucja zbliżona do abstrakcyjnej siły roboczej, to było nią niewolnictwo:

Praca najemna i niewolnictwo zawsze były ze sobą blisko związane. Nie tylko dlatego, że praca niewolników z karaibskich plantacji trzciny cukrowej dostarczała wysokoenergetycznych produktów będących ważnym składnikiem diety wczesnych pracowników najemnych, ani nawet dlatego, że większość technik naukowego zarządzania stosowanych w fabrykach w czasie rewolucji przemysłowej miała swoje korzenie na tych plantacjach. Chodzi raczej o to, że relacje pana z niewolnikiem, tak jak relacje pracodawcy z pracownikiem, są z zasady bezosobowe. Z chwilą przekazania pieniędzy – bez względu na to, czy ktoś został sprzedany, czy po prostu się wynajął – pytanie o to, kim się jest, przestaje mieć znaczenie. Liczy się tylko zdolność rozumienia i wykonywania poleceń (Graeber 2018, 518).

Niewolnictwo (tak jak i praca najemna) istotnie różni się od poddaństwa. Jednak nie dlatego, że oznacza każdorazowo większy ucisk czy gorsze warunki materialne. Przeciwnie, znamy przecież historie bogatych niewolników (oraz chłopów, którym mimo istnienia sieci sąsiedzkiej pomocy i dostępu do dóbr wspólnych, zdarza się umierać z głodu). Tym, co definiuje ten rodzaj dominacji nie jest wysoki lub niski poziom życia, ale dążenie do całkowitego odcięcia zdominowanego od wszelkich relacji społecznych (rzecz niespotykana w świecie feudalnego poddaństwa).

9 „Dawna europejska klasa robotnicza – zauważy J. Sakai – przywykła do pracy raczej nie za płacę godzinową, lecz za udziały w materialnych łupach przedsiębiorstwa. Co było wręcz naturalne, jakkolwiek nienaturalnym uczynił to nowoczesny kapitalizm dzisiaj” (Sakai 2017, 83, 86).

Ustanowienie siły roboczej, przekształcenie miejskich i wiejskich mas w odseparowane jednostki miało być rodzajem grodzenia stanowiącego warunek kapitalistycznej akumulacji.

Niewolnictwo ma być śmiercią za życia. Tak definiuje je prawo rzymskie, w którym zniewolenie oznacza zerwanie stosunków ze światem żywych (małżeństwa, nieruchomości, dzieci) i w którym wyzwoleniec zmuszony zostaje, by zaczynać ze wszystkim od zera¹⁰. Podobnie kondycję nowoczesnego niewolnika opisują haitańskie opowieści o zombie (McNally 2012). Ale warto w tym świetle spojrzeć także na marksowską metaforę kapitału jako wampira. Kapitał nie jest tu tylko pasożytem okradającym robotnika z wartości dodatkowej, ale „istotą”, która karmi się całym bogactwem autonomicznego życia. W większym stopniu niż na eksploatacji w miejscu pracy, przemoc kapitału zasadza się na pospolitej grabieży wartości, którą traktuje jak „darmowy dar” natury: przyrody, pracy kobiet w gospodarstwie domowej, pracy reprodukcyjnej społeczeństwa (Nail 2020, 110–112). Odcięcie robotnika od tej życiodajnej eko-społecznej fabryki wsparcia, ma stanowić warunek poddania jego pracy eksploatacji i nadaniu jej wąsko rozumianej ekonomicznej wartości.

A jednak – jak wiemy z historii niewolniczego oporu, zbiegostwa i autonomii – w nawet najtrudniejszych warunkach zdominowani odbudowują bogactwo wspólnego życia. Julius Scott (2018) pisał o „wspólnym wietrze” rewolucji, który przynosił radykalne idee i praktyki na Karaibach; Colston Whitehead (2016) zrekonstruował „kolej podziemną” – sieci przerzutowe ze stanów niewolniczych na północ USA wraz z tajnym systemem kodów, który w nich obowiązywał; Shane i Graham White (2006) odsłoniли rolę, jaką wspólne śpiewanie odgrywało w zakresie podtrzymania tradycji oporowych. We wszystkich tych przypadkach historii przemocy towarzyszą dzieje samoorganizujących się więzi. Zdominowani, pracując dla kapitału, przenosząc towary, zbierając bawełnę czy kopiąc rowy, zdobywają nowe możliwości cyrkulacji walk.

Choć kapitalizm jest pierwszym prawdziwie powszechnym i globalnym sposobem organizacji życia społecznego, to drugą stroną tego formalnego uniwersalizmu miał być – także nieznanym epokom wcześniejszym – radykalny partykularyzm. Cena, jaką za ten pusty uniwersalizm miały płacić klasy podporządkowane jest zerwanie lokalnych, konkretnych, ucieleśnionych (i względnie niepartykularnych) relacji wspólnotowych, będących materialną podstawą walk toczonych przez klasy podporządkowane. W tych nowych okolicznościach uciskanych nie chronią już ani lokalna wspólnota, ani wywalczone przez wieki prawa,

10 „Prawo rzymskie mówiło o tym wprost. Jeśli rzymski żołnierz został schwyty i utracił wolność, rodzina miała przeczytać testament i rozdisponować jego własność. Gdyby później odzyskał wolność, zaczynałby życie od początku. Musiałby nawet ponownie wziąć ślub ze swoją dawną żoną, którą do tego czasu uważano by za wdowę” (Graeber 2018, 238).

ani nawet dostęp do dóbr wspólnych; istnieje wyłącznie naga siła robocza i cena, za którą się ją sprzedaje. W konsekwencji sieci współzależności łączące ludzi z gminą i otaczającą przyrodą mają zostać zastąpione relacją rynkową, a więc relacją, w której podmiot od samego początku jest podmiotem wybrakowanym, zadłużonym, żyjącym jakby na łasce tych, którzy dysponują jedyną akceptowalną w nowych warunkach walutą, a więc monetą. Zasadniczy dla liberalnej ontologii politycznej wolny wybór sprowadza się do wyboru Pana (Lordon 2012).

Sądźmy że zasadnicze dla ortodoksyjnego marksizmu pojęcie postępu po pracach Silvii Federici, Petera Linebaugha, Jamesa C. Scotta, Anny Tsing, a ostatnio Arielli Aishy Azoulay nie przedstawia już dłużej żadnej teoretycznej i praktycznej wartości (Azoulay 2019). Historia widziana od dołu, wypływająca z doświadczeń i walk prowadzonych przez klasy podporządkowane, każe unieważnić historiozoficzną wizję ciągłego wzrostu. Związany z nowoczesnym postępem rachunek przemocy nigdy nie może spadać, a ucisk, którego nam zaoszczędzono, musi dotknąć kogoś innego: niewolników wydobywających metale szlachetne, przemysłowo zabijane zwierzęta, drobnych rolników okradanych z ziemi, by tworzyć w ich miejsce wielkie plantacje. Zamiast myśleć o wzroście dobrobytu, przyroście wolności, o nabywaniu kolejnych praw, które zawsze wiąże się z ukrytymi kosztami (w przypadku europejskiej nowoczesności eksportowanymi przestrzennie do kolonii lub czasowo na przyszłe pokolenia) proponujemy myśleć w kategoriach *uwspólniania*: zwiększania lub ograniczania autonomii. Mowa więc o procesach, których nie da się przedstawić na strzałce czasu, nie stanowią one także (jak technologia, nauka czy dobrobyt w marksistowskiej teorii postępu) zasobu, który można akumulować lub trwonić, odpowiednio zwiększając lub zmniejszając możliwości stworzenia ustroju ekonomicznego innego niż kapitalizm.

W celu wyjścia poza paradygmat postępu (i związanego z nim myślenia o polityce jako walce o uznanie, nabywanie praw czy akumulowanie wolności) warto zatrzymać się nad formą, jaką zwykle przyjmują walki społeczne przed nadejściem kapitalizmu. Na przykład w Anglii (wedle relacji Christophera Hilla) jeszcze przez cały siedemnasty i większość osiemnastego wieku namacalnym i oczywistym dla wszystkich aktorów celem antagonizmów klasowych była autonomia rozumiana jako poszerzanie miejskiego lub wiejskiego samorządu (obniżenie podatków, zwolnienie z poboru, usunięcie zewnętrznej władzy) (Hill 1991; zob. Linebaugh i Rediker 2000)¹¹. Sytuacja ulega zmianie w pierwszych dekadach

W celu wyjścia poza paradygmat postępu (i związanego z nim myślenia o polityce jako walce o uznanie, nabywanie praw czy akumulowanie wolności) warto zatrzymać się nad formą, jaką zwykle przyjmują walki społeczne przed nadejściem kapitalizmu.

11 Już najwcześniejsza z proletariackich insurekcji w Europie (jak Simone

wieku dziewiętnastego, gdy wraz z rosnącą hegemonią relacji pieniężnych oczywista nie jest już społeczna autonomia, lecz podwyżka płac lub skrócenie dnia roboczego, a więc zasadniczo pozycja, którą zajmuje dana jednostka w grze rynkowej¹². Antagonizm zamiast *exodusu*, zerwania stosunku dominacji czy tworzenia alternatywnych form życia społecznego, coraz częściej przybiera postać permanentnej negocjacji ceny, za którą sprzedana zostanie praca.

Teoria, którą głosił ortodoksyjny marksizm wymaga więc nawet czegoś więcej niż kopernikańskiego przewrotu. Nie wystarczy odwrócić relacji między kapitałem a pracą żywą i uznać prymat tej ostatniej. Trzeba dosłownie umknąć tak rozumianej, zakotwiczonej już w stosunkach wyzysku, walce klas – jak przywołani przez Marksa w jego teorii kolonizacji osadnicy Pana Wakefielda, którzy rozpierzchli się po australijskim buszu, wybierając *uwspólnianie* i autonomię zamiast prania bielizny i budowania domostw dla swojego „właściciela”. Jeśli proletariats stawał kapitalizmowi zorganizowany, kolektywny opór, to nie dlatego, że był ukształtowany przez warunki fabrycznej produkcji, ale dlatego, że potrafił poza nie wykroczyć. Jeśli historia walk klasowych z ostatnich dwustu lat nas czegoś uczy, to tylko tego, że wciąż ogromna ilość antagonizmów prowadzona jest przy użyciu „przednowoczesnych” środków i z założeniem równie „anachronicznych” celów (Thompson 1966, 248).

Ciało zamiast organizmu

Zanim powyższe procesy okrzepną, a więc zanim relacje pieniężne osiągną hegemonię znaną z historii dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych społeczeństw, a idea odseparowanego jednostkowego ciała zacznie wyznaczać podstawowy sposób doświadczania świata, kwestia ta staje się tematem intensywnie badanym przez filozofię. Koncepcją, w której pieniądź i odseparowane jednostkowe ciało stanowią dwa budulce tworzące całą ontologię świata społecznego była filozofia Thomasa Hobbesa. Zwykle

Weil określiła powstanie Ciompich we Florencji w roku 1378) charakteryzowała się żądaniami rozbudowy autonomicznych gildii rzemieślniczych i byłaby niemożliwa, gdyby nie warunkowało jej uspołecznienie miasta (Weil 2015). W tym samym paradygmacie o walce kobiet z rodzącym się kapitalistycznym patriachatem myśli Silvia Federici.

12 Na temat tego przekształcenia (które zdaniem Karola Marksa miało odegrać pozytywną rolę w historii emancypacji) czytamy w *Kapitale*: „[robotnik] musi stale traktować swoją siłę roboczą (swoje moce, umiejętności) jako swoją własność, a więc jako swój własny towar” (Marks 1968b, 194).

przyjmujemy, że dzieło Hobbesa stanowiło wyraz siedemnastowiecznego zdrowego rozsądku. Wiele jednak wskazuje na to, że filozofia ta w oczach ówczesnej publiczności bardziej niż trzeźwą analizę przypominała rodzaj (protokapitalistycznej) utopii. To, że obcujemy z utopią lub projektem widać szczególnie wyraźnie, jeśli tylko skupimy naszą uwagę na pojęciu ciała. Otóż ciało, zgodnie z przednowoczesną medycyną mieszanina czterech płynów (krwi, flegmy, żółci jasnej oraz ciemnej), połączonych siecią niewidzialnych kanalików z płynami całego kosmosu, zostaje w nowożytnej filozofii – na podobieństwo kolonizowanych bagien – osuszone i uregulowane¹³. Oczywiście grunt pod takie ujęcie został przygotowany na wiele dekad przed tym, zanim Hobbes napisze *Lewiatana*, bo wraz z pojawieniem się mechanicystycznej filozofii przyrody. Organizm jest maszyną u Melabranche'a oraz Kartezjusza (Kartezjusz 1958, 34; Malebranche 2003), a w anatomicznym traktacie z połowy szesnastego wieku autorstwa Andreasa Vesaliusa (*De humani corporis fabrica*) robi za manufakturę (Federici 2009, 139).

Ale mechanicystyczna filozofia przyrody to tylko jeden kontekst, nie mniej ważnym były odkrycia Williama Harveya, który ustalił, że tym, co umożliwia życie nie jest ani materialistyczna pneuma, ani mieszanina czterech humorów, lecz krążenie krwi (Harvey 1847). Ta zmiana paradygmatu miała istotne skutki dla nowoczesnej wyobraźni. Pojedyncze ciało, wcześniej ekspresja kosmicznej całości, zaczyna być myślane jako osobna i samowystarczalna jednostka, z sercem jako pompką oraz systemem żył i tętnic rozprowadzających życiodajną ciecz po wykrojonym ze świata organizmie.

Wiemy, że *Lewiatan* pisany był pod ogromnym wrażeniem prac Harveya i nowej filozofii przyrody¹⁴. Ślady tej fascynacji widoczne są między innymi w Hobbesowskiej wizji ludzkiego ciała jako wielkiego zegara: „czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyną; i czymże nerwy, jeśli nie licznymi nićmi; czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami, które dają ruch całemu ciału” (Hobbes 1954, 5). Siedemnastowieczna biologia dostarcza tu nie tylko języka do opisanie organizmów jednostkowych. Hobbes był pierwszym filozofem, który mechanicystyczną biologię tak wyraźnie połączył ze sprawą nowego porządku społecznego. To efektem tego spotkania jest centralna dla jego teorii metafora ciała politycznego.

13 Szerzej na temat tego procesu napisze Klaus Theweleit: „procesu budowy odgraniczającego się Ja nie sposób oddzielić od centralizacji władz państwowych. Ja staje się więc czymś w rodzaju zcentralizowanej władzy państwowej w miniaturowym” (Theweleit 2015, 310).

14 *De Corpore*, które Hobbes kończy pisać w 1655 roku, rozpoczyna się od pochwały nowej medycyny (zob. Hobbes 1999, IX).

Konstrukcja tej metafory wyraźnie odbiega od tego, jak ciała polityczne przedstawiała wcześniejsza filozofia. Przede wszystkim Hobbes rezygnuje z hierarchicznej wizji, w której dana klasa była związana z określonym organem: książę to głowa, rycerstwo to ramiona, kler – dusza, chłopci – stopy¹⁵. Zgodnie ze starym, organicystycznym obrazem, każdy stan miał do wykonania określoną funkcję (rządzić, bronić, modlić się lub pracować), ale między poszczególnymi grupami toczyła się też walka: o wysokość podatków, o pobór do armii, o dostęp do dóbr wspólnych. Tymczasem w *Lewiatanie* nie ma klas ani lokalnych wspólnot, istnieje wyłącznie *wielość* równych mężczyzn, z których każdy dba tylko i jedynie o interes własny.

Nie powinien nas więc dziwić fakt entuzjastycznego przyjęcia przez Hobbesa nowej medycyny. Tym, co zbiera tłum ciał w jedną całość, nie jest ani feudalna równowaga stanów, ani demokratyczna pneuma, lecz pieniądz lub handel, które niby krew z harveyowskiego ciała, rozprawdzają życie po całym państwie:

Pieniądz – czytamy w *Lewiatanie* – przechodzi od człowieka do człowieka w obrębie państwa; i obiegając **tak odżywia każdą część państwa, iż to przetrwanie jest jak gdyby wytwarzaniem krwi w organizmie człowieka**, prawdziwa krew w podobny sposób powstaje z płodów ziemi i obiegając, odżywia przez to każdy członek ciała ludzkiego (Hobbes 1954, podkr. nasze).

Trudno o fragment lepiej streszczający sytuację, jaką mamy z nową ekonomią¹⁶. Cieleśne bagna, w których wrze żółć, krew lub flegma, zamienione zostają w system tam i umocnień, a nowopowstałymi kanałami przepływa już tylko jedna finansowa substancja. Hobbes doskonale rozpoznał unifikującą siłę pieniądza odpowiedzialną, po pierwsze, za podporządkowanie nieskończonego motłochu lokalnych ekonomii jednej ekonomii kapitalistycznej (wielość humorów zastąpiona obiegiem czystej krwi), po drugie za wyabstrahowanie z kosmicznego systemu zależności prostej relacji wierzyciela i dłużnika (zasilająca wszystkie ciała panteistyczna pneuma zastąpiona nabywanym na rynku towarem).

A jednak taka teoria dla siedemnastowiecznej publiczności najpewniej wydawała się dość dziwaczna. Hobbes wznosi przecież swoją filozofię na antropologii całkowicie sprzecznej z niemal wszystkim, czego mógł doświadczać mieszkaniec ówczesnej Europy. Zakłada się tu, że

15 Najbardziej wpływowym wyrazem tej tendencji był prawdopodobnie dwunastowieczny *Policraticus* Jan z Salisbury (Johannes Sarisberiensis 1909).

16 Więcej na temat relacji między krążeniem krwi i krążeniem pieniądza w *Lewiatanie*: Eriksen 2017; Pacewicz 2017 oraz szerzej: Desmedt 2005.

człowiek to niby drobny kapitalista, że jedyne relacje, jakie łączą go z innymi, to stosunki handlowe, i że decyduje się na życie w państwie właściwie tylko dlatego, że widzi w nim najskuteczniejszego obrońcę prywatnej własności, „wolnego rynku” i nowej dyscypliny pracy. Oczywiście Hobbes musiał być tej trudności świadom, musiał wiedzieć, że instytucja własności prywatnej jest wówczas zjawiskiem prawie marginalnym, że niemal nikt, podejmując wybory życiowe, nie rachuje jak geszefciarz, finansista lub bankier, że ciało w opinii siedemnastowiecznej większości bliżej do tajemniczego bajora niż małej fabryki. Słowem wszystko, co wiemy na temat historii przednowoczesnego człowieka przeczy takiej antropologii, a wytworzenie „racjonalnej” i jednostkowej podmiotowości było bardzo późnym wynalazkiem, wymagającym całych wieków przemocy: procesów grodzenia, narodzin więzienia, pracy przymusowej, zakazu gier hazardowych, ograniczania ludycznych świąt, zamykania tawern oraz publicznych łaźni¹⁷.

Zanim wizja Hobbesa (rozwijana w kolejnych dekadach przez Locke’a, Smitha czy Benthama) zacznie wyznaczać horyzont naszego myślenia o ciałach indywidualnych i kolektywnych, w europejskiej filozofii będą dominować dwie koncepcje. Pierwsza – obecna między innymi w *Politicaricusie* Jan z Salisbury lub w średniowiecznych teoriach Kościoła jako *corpus mysticum* – widzi ciało jako oparty na współpracy związek hierarchicznie ułożonych organów (z papieżem jako głową, kolegium kardynalskim jako wątrobą itd. (Paravicini-Bagliani 2000, 64–65; Camille 1997). Ale pod wpływem ponownego odkrycia pism Galena od końca trzynastego wieku w zachodniej filozofii zaczyna rozwijać się tradycja, w której ciało kolektywne nie ma już ani wyraźnej hierarchii, ani wyodrębnionych organów, całość zaś przenika ciepło przyrodzone lub pneuma. Teorii tej używa do opisanego życia Paryża na początku czternastego wieku Jan z Jandun, kilka lat później stanie się ona podstawą koncepcji politycznej Marsyliusza z Padwy, a następnie także Machiavellego (Pospiszyl 2018; Esposito 2012, 49–54). We wszystkich tych przypadkach tym, co napędza życie miasta lub państwa, jego siłą witalną

Słowem wszystko, co wiemy na temat historii przednowoczesnego człowieka przeczy takiej antropologii, a wytworzenie „racjonalnej” i jednostkowej podmiotowości było bardzo późnym wynalazkiem, wymagającym całych wieków przemocy.

17 Na temat tych ostatnich pisze Federici: „Zabroniono gier, szczególnie gier hazardowych, które były nie tylko bezużyteczne, ale i osłabiały jednostkowe poczucie odpowiedzialności oraz „etykę pracy”. Tawerny zostały zamknięte, podobny los spotkał publiczne łaźnie. Nagość, podobnie jak wiele innych „nieproduktywnych” form seksualności i kontaktów towarzyskich, zaczęła podlegać karze. Zabroniono spożywania alkoholu, przeklinania, złorzeczenia” (Federici 2009, 136–137.) Niektóre historyczki, na przykład Barbara Ehrenreich, mówią o siedemnastym wieku jako epoce „epidemii melancholii”, związanej z destrukcją wspólnotowych form spędzania czasu, przede wszystkim zabawy (Ehrenreich 2007, 129).

jest tłum, masa lub po prostu motłoch. Przepęłnione tak rozumianą demokratyczną pneumą ciało polityczne jest w tych koncepcjach rozumiane jako materialna podstawa każdej konkretnej organizacji społecznej, każdego politycznego organizmu (niezależnie od tego, czy przybiera on postać miejskiej komuny, kościelnego *corpus mysticum* czy mieszczańskiej republiki własności).

Słowem, **organizm** to nic innego jak **zorganizowana** cielesność. Mowa więc o takiej formie ciała, w której poszczególnym członkom lub organom przypisane zostają trwałe funkcje, całość otacza nieprzekraczalna granica, a wewnętrzną strukturą rządzi abstrakcyjna zasada zdrowia¹⁸. Tymczasem motłoch stanowi niedającą się wyodrębnić część politycznego corpus, będąc rozlewającą się wszystkimi kanałami materialistyczną pneumą, która pobudza do życia, wytwarza nowe relacje, prawa, łączy się z innymi ciałami, nigdy nie daje się całkowicie zamknąć w żadnej odgórnej organizacji społecznej. Nic dziwnego, że w opinii wczesnonowoczesnych elit staje się synonimem owej „materii choroby”, która musi zostać usunięta z organizmu, by ten mógł normalnie działać:

[Masy] uosabiają owe złe humory (*ill humours*), które ukrywały się w ciele społecznym pod postacią odrażających potworów próżniactwa i pijaństwa. Zdaniem panów, życie tego motłochu było czystym bezwładem, ale jednocześnie stanowiło niekontrolowaną pasję i nieokiełznaną fantazję, gotową w każdej chwili eksplodować i przekształcić się w rewolucyjne zamieszki. Przede wszystkim, jej życie było niezdiscyplinowane, pozbawione produktywności, rozwiązłe, dążące do natychmiastowej cielesnej satysfakcji. Jego utopią nie było życie poświęcone pracy, lecz Kukania, w której domy zrobione były z cukru, rzeki płynęły mlekiem i gdzie każdy mógł nie tylko osiągnąć to, czego pragnął, ale co więcej, płacono mu za to, by jadł i pił bez granic (Federici 2009, 154).

Motłoch zamiast wielości

Politycznej teorii Hobbesa poświęcamy tak dużo miejsca nie tylko dlatego, że dobrze obrazuje ona, na czym polegają przemiany niezbędne dla kształtowania się nowoczesnej podmiotowości. Sądzymy, że wpływ sformułowanej w *Lewiatanie* ontologii politycznej jest dużo silniejszy niż się zazwyczaj sądzi. Warto więc jeszcze na chwilę zatrzymać się przy

18 Podział na ciało i organizm byłby analogiczny do podziału na ciało-bez-organów i organizm, którym posługują się w *Anty-Edypie* Gilles Deleuze i Felix Guattari (2015).

współczesnej recepcji tego dzieła, zwłaszcza że dla ogromnej części radykalnych komentatorów urasta ono do głównego filozoficznego wroga. Zobaczmy, czy słusznie.

Większość interpretacji (Hardt i Negri 2005a, 99–101; 2005b, 340; Lucchese 2011, 118; Virno 2004, 22–23) koncentruje się na wykluczeniu, jakiemu podlega w nowoczesności wielość (*multitude*), a więc, zgodnie z teorią zawartą w *Lewiatanie*, tłum egoistycznych jednostek tkwiących w nieskończonej wojnie każdego z każdym. Wedle dominującej dziś interpretacji, Hobbes miał formułować swoją teorię powodowany w pierwszej kolejności nienawiścią do mas, przerażony ich rewolucyjnym potencjałem (stąd, aby zyskać status podmiotu politycznego anarchizująca *wielość* musi przekształcić się w jednorodny, obywatelski *lud*) (Hobbes 1954; 1956; 1994). Przynajmniej w pracach Hardta i Negriego obserwujemy niemal prostą inwersję tego stanowiska. W efekcie, *wielość* przeniesiona zostaje z marginesów do samego centrum, zyskując status jedyne go godnego tego miana podmiotu politycznego.

Problem w tym, że dla Hobbesa *wielość* nie jest zjawiskiem wyłącznie negatywnym. Rzeczywiście pojawia się jako anarchizujący aktor podczas rozruchów czy powstań, ale pełni też ważną funkcję jako materialna podstawa życia społecznego (Jakonen 2013, 32–72). Może ją jednak pełnić, ponieważ jej kolektywne ciało zostało najpierw dokładnie osuszone, a później pokryte siecią tam¹⁹.

W skład tak uregulowanej *wielości* nie wchodzi już – naprawdę niebezpieczne – podmioty kolektywne: miejskie komuny, gildie, sekty religijne, wspólnoty chłopskie. Jedyne, co mamy, to rzesze wyabstrahowanych jednostek, które w wyniku ekonomicznej kalkulacji decydują się na życie w kapitalistycznym państwie. Socjalizacja produkcji, którą rozwija kapitalizm, traktowana jest w tradycji marksistowskiej jako odrodzenie – na wyższej, bardziej zaawansowanej podstawie – dawnej, utraconej wspólności. Jakby zaściankowe, nie dość uniwersalne i zacofane technologiczne wspólnoty musiały zostać rozbite na wyemancypowanych nosicieli siły roboczej, żeby wraz z wykształcaniem się kapitalistycznych struktur kooperacji, powrócić – tym razem w formie na tyle dojrzałej, by zaistniała rzeczywista autonomia bezpośrednich wytwórców.

Hardt i Negri przyjmują dokładnie taką samą ontologię. Także w ich filozofii podstawową kategorią jest indywidualny podmiot (handlująca swoim ciałem siła robocza), którym, tak jak u Hobbesa, rządzi pragnie-

19 Pewnie dlatego jeszcze na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku w ojczyźnie Hobbesa trwogę budzą „ludzie kanałów”, uznawani za odrębną, dziką, nieokiełznaną rasę, skłonną do zawiązywania antyimperialnych konspiracji (Shell 2015).

nie zachowania własnego istnienia (nowożytna teoria używa w tym kontekście terminu *conatus*) (Hardt i Negri 2012, 295–305; Lucchese 2011, 37). Spór z liberalizmem nie dotyczy więc metafizyki politycznej, ale metod rachowania. To od nich zależy, czy najlepszym sposobem na realizację *conatusa* stanie się konkurencja, wolny rynek, własność prywatna czy uspołecznienie środków produkcji i kooperacja²⁰.

Przypuszczamy, że walka, którą toczą autorzy *Rzecz-pospolitej* dotyczy raczej modyfikacji głównego nurtu nowoczesności niż rozwijania jakiegóś jej alternatywnego czy podziemnego biegu. Aby go znaleźć, musimy zacząć od zmiany perspektywy. Wspólność (*the common*), nie jest ustanawiana na podstawie kolektywnego upodmiotowienia, materialnie wytwarzanego przez sieci zglobalizowanego kapitału, jak chcą Hardt i Negri. Tworzy się ona w oporze wobec procesów grodzień. Jej *locusem* nie jest „autonomiczne wnętrze” kapitalizmu, dążące do wyzwolenia pełnej produktywności, lecz transformacyjne zewnątrz, o których pisze Massimiliano Tomba (2019): wszystkie alternatywne czasowości dla logiki kapitału, które dziurawią uniwersalną historię postępu i zdolne są zawrzeć sojusz „niewspółmiernych temporalności”. Choć z perspektywy progresywistycznej wyłomy, o których mowa, wydają się niczym więcej jak residuami – tzn. opóźnieniami, które kapitał ma pomóc zmodernizować – my pojmujemy je raczej jak anachronizmy, tj. pęknięcia, które odsyłają do zupełnie nowych, stłumionych przez nowoczesność możliwości (Tomba 2019, 24).

Myślenie o innej podmiotowości wymaga właściwego słowa. Roli tej na pewno nie może pełnić lud (*populus / people*), ani naród (*nation*). Choć oba pojęcia wychodzą poza koncepcję indywidualnego podmiotu, wpisując jednostkę w sieci zobowiązań i zależności (obywatelskich lub nacjonalistycznych), to historia konstytucji nowoczesnych wspólnot pokazuje, że tworzyć je mogą tylko ciała już osuszone: wyjęte z bogactwa etnosów, języków, rytuałów, tradycji, pozbawione dostępu do tego, co

20 W wieku dwudziestym ponowne zjednoczenie pracujących ciał obiecywała socjalistyczna fabryka. Współcześnie o wyłaniającej się „wspólnocie pracy” coraz częściej mówi się w transhumanistycznych wizjach splatania tego, co ludzkie i nie-ludzkie przez coraz bardziej zdematerializowany i algorytmizowany pieniądz (Kuźniarz 2020; Lazzarato 2014). Nie kwestionujemy tej tendencji, ale nie wiążemy z nią nadziei. Zamiast sprzyjać autonomii, stanowi ona raczej próbę budowy doskonalszej, w znaczeniu – bardziej wszechobjemującej – *fabrica mundi*, w której kontroli podlegać miałyby nie tylko ludzkie i zwierzęce członki: sztuczne liście pochłaniałyby dwutlenek węgla, a słońce wschodziłoby i zachodziło na komendę kapitału. Sam fakt, że kapitał wytwarza fantazje o planetarnym, transhumanistycznym zarządzaniu stanowi rozpaczliwą odpowiedź na opór generowany przez motłochową sieć życia.

wspólne. Nowoczesne państwo w obu swoich obliczach (nacjonalistycznym i obywatelskim) musi te niebezpieczną różnorodność sklasyfikować, wydzielić i w końcu ujednoczyć²¹.

Powiedzieliśmy już mniej więcej, dlaczego tworzenie alternatywnej perspektywy nie może opierać się na pojęciu wielości. Będzie się tak działo przynajmniej dopóty, dopóki *multitudo*, zamiast bogactwa płci, gatunków i plemion, oznaczać będzie zbiór autonomicznych jednostek połączonych nagim (niechby nawet komunistycznym) interesem. Dlatego lud czy wielość proponujemy zastąpić kategorią o całej rzeszy imion: motłoch, hałastrą, masa, ewentualnie hołota albo bydło. Tak rozumiany motłoch to nie tylko część przeklęta, resztką, odpad z procesu tworzenia zunifikowanej kapitalistycznej ekonomii lub scentralizowanego państwa. To nie tylko włóczęga odmawiający pracy w manufakturze (Foucault 1998), żebrak unikający aparatów opieki społecznej (Geremek 1989), czarownica walcząca z wywłaszczaniem wiedzy medycznej (Federici 2009), nie tylko pirat, który po tym, jak wyrwano go z lokalnej wspólnoty decyduje się innej jej postaci szukać na wodach Atlantyku (Linebaugh i Rediker 2000) lub rozbójnik społeczny odrzucający monopol państwa w redystrybucji dóbr wśród lokalnej biedoty (Hobsbawm 2017) albo małorolny chłop opierający się plantacyjnej metodzie uprawy roślin (Shiva 2020). To także dialekt stawiający opór procesom ujednoczenia języka (Heller-Roazen 2013), rytuał chroniony przed całkowitą sekularyzacją (Federici 2018), nauczycielka akademicka, która zamiast zwiększać produktywność, walczy ze studentami o przestrzeń dla bezinteresownego myślenia (Holloway 2010), w końcu rodzaj grzyba, który (tak jak opisywana przez Annę Tsing gąska sosnowa) wyrasta w miejscach zdewastowanych przez industrializację (Tsing 2015).

Motłoch – poucza etymologia polskiego rzeczownika – to tyle co gmatwanina, podły gmin czy hałastrą, ale przede wszystkim mietlica pospolita, trawa, chwast porastający pastwiska, łąki, leśne poręby, murawy, zbocza czy wrzosowiska, zdolny przetrwać na każdym rodzaju gleby, w niemal każdych warunkach. To, w skrócie: bogactwo świata społecznego i naturalnego, które mimo dominacji kapitalistycznej monokultury, w każdej części świata, w każdym ciele stawia tej monokulturze opór, rozwijając alternatywne obiegi wiedzy czy kształtując niepoddane reżimom akumulacji formy życia. Biorąc pod uwagę, że tak rozumiana wielogatunkowa hałastrą wymaga wzorców swojej reprodukcji, można

21 Na temat tej relacji w kontekście formowania się nazistowskiej wizji państwa: „[niemiecki] lud wznosi się ponad opanowaną naturą – tym różniąc się od [robotniczej] masy, która wzburza naturę do postaci zamieszek i powodzi” (The- weleit 2015, 587).

Lud czy wielość proponujemy zastąpić kategorią o całej rzeszy imion: motłoch, hałastrą, masa, ewentualnie hołota albo bydło. Tak rozumiany motłoch to nie tylko część przeklęta, resztką, odpad z procesu tworzenia zunifikowanej kapitalistycznej ekonomii lub scentralizowanego państwa.

ją określić także mianem pospółstwa (*commoners*). W zasadzie przestaje ona być podmiotowością w mocnym, nowoczesnym znaczeniu – bo ta zakładałaby istnienie jakiegoś przedmiotu, który podlega jego obróbce. Staje się raczej zbieraniną tego, co pospolite (*common*) i co działa pospołu (*in common*) w celu zachowania swojej formy życia. Zamiast o obróbce przedmiotowego świata, natury, mówimy tutaj o budowaniu post-humanistycznych powiązań (Moore 2015, 179). Sprawczość (*agency*) jest kwestią zawierania ponadgatunkowych sojuszy.

Pospółstwo jest więc materialistyczną, realnie istniejącą przeciwnością uwspólniania (*commoning*), wykraczającą poza kapitał. To właśnie ten wielogatunkowy motłoch, a nie wielość albo tym bardziej zunifikowany lud, jest najważniejszym, choć często ukrytym, bohaterem nowoczesnej filozofii politycznej. O nim Francis Bacon napisze, że stanowi rodzaj zagrażającego porządkom społecznym wielogłowego potwora, jego Bentham nazwie nieprzystosowanym do uczciwej pracy leniwym bydłem, Hegel – odpadem społecznym, a Marks – lumpem. Filozofowie wszystkich partii zjednoczą się w dziele osuszania i kanalizowania tego kolektywnego ciała. My zapisujemy się do obozu, do którego przystąpił Foucault, twierdząc, że istnieje „coś z plebejusza” tak w ciele społecznym, jak i w ciałach jednostkowych – coś, co jest „odśrodkowym ruchem, odwróconą energią, ucieczką” (Breaugh 2016, 85). Ten ruch, energię, ucieczkę pojmujemy jako stawanie-się motłochem, stawanie-się wspólnym.

Motłoch nie jest ani gatunkiem, ani klasą, przypomina raczej chorobę lub grzyba, który, zagnieżdżając się w ciele, przemienia je w leniwego, zbuntowanego i krnąbrnego potwora. Ten „zezwierzęcony motłoch” pozostaje obojętny na takie „cywilizacyjne” wartości, jak poszanowanie dla prywatnej własności, autorytetu władzy i kleru. Podporządkowani, w przeciwieństwie do arystokratów i fabrykantów otoczonych kordonem sanitarnym „cywilizacji”, z racji swojego strukturalnego położenia zachęceni są do eksplorowania wielogatunkowego charakteru ludzkiej kondycji. Dlatego tak chętnie korzystają w prowadzonych walkach z możliwości międzygatunkowych sojuszy, chroniąc się w górach czy lasach, uciekając na morza, czerpiąc z różnorodnego bogactwa przyrody, karmiącej zbieraczy nie gorzej niż eksploatujących ją do granic możliwości plantatorów. Dlatego nie dziwi nas wcale, że bohaterowie ludowych opowieści, nawet jeśli przybierają konkretną postać, nigdy nie są indywidualnymi jednostkami, porastając dzieje walk klasowych jak nigdy niedające się do końca wyplewić chwasty.

Nietrudno przedstawić sobie powody, dla których ćwiartowanie cieliska mas było ważne dla Hobbesa, Bacona, Benthama lub Hegła. Co jednak robił w tym klubie Marks? Sądzimy, że przede wszystkim stał w roz-

Motłoch nie jest ani gatunkiem, ani klasą, przypomina raczej chorobę lub grzyba, który, zagnieżdżając się w ciele, przemienia je w leniwego, zbuntowanego i krnąbrnego potwora.

kroku. Z jednej strony (do spółki z Benthamem i Heglem) wierząc w edukacyjną funkcję nowoczesnej fabryki, w to, że dopiero dzięki niej owa zbieranina „włóczęgów, żołdaków, zwolnionych kryminalistów, zbiegłych galerników”, czyli „cała ta nieokreślona, luźna, we wsze strony miotana masa” (Marks 1968a, 179), może zyskać podmiotowość analogiczną do tej, którą ma dziewiętnastowieczne mieszczaństwo. Z drugiej, przeczuwając, że prawdziwa alternatywa może wyłonić się jako wyjście, *exodus*, w skrócie: tworzenie przestrzeni dla relacji społecznych innych niż towarowe (a nie ich dialektyczne przedłużenie). Za dowód istnienia u Marksa tej ostatniej tendencji służą liczne fragmenty: o zbieraczach chrustu, Komunie Paryskiej, antykolonialnym oporze w Algierii, o rosyjskiej wspólnotocie wiejskiej i etnologii Irokezów (Anderson 2016; Moll 2020).

W późniejszym marksizmie napięcie między tymi dwiema strategiami zostaje zresztą bardzo osłabione. Dominować zaczyna pogląd, zgodnie z którym *exodus* ze stosunków kapitalistycznych nie jest dłużej możliwy, ponieważ proces grodzenia ziemi, proces rozbijania kolektywnego cieleśka mas (na *wielość* odseparowanych robotników) zasadniczo dobiegł końca. Walka klas nie może być dłużej obroną tego, co wspólne, toczyć się więc może tylko w fabryce, a jej celem jest skrócenie dnia roboczego, podwyżka płac, poprawa warunków pracy.

Tymczasem zewnątrz, którym dla londyńskich pracowników stoczni i dokerów była nieczytelna dla państwa i kapitału plebejska ekonomia nieformalna, a dla polskich robotników przymusowych i chłopów pańszczyźnianych – lasy, góry i wychodźstwo, nie znika bez reszty wtedy, gdy kapitał zdaje się penetrować przestrzeń całej planety. Granica między motłochem a uformowanym ludem, między człowiekiem pospolitym a ekonomicznym bardzo rzadko ma charakter wyraźnie przestrzenny, formując się każdorazowo po liniach antagonizmów między tym, co wspólne a tym, co wyłączone, prywatyzowane, grodzone. Odtwarza się więc dziś na marginesach, zasiedlonych przez tych wszystkich, którzy stawiają opór Historii większościowej państwa i kapitału (Deleuze i Guattari 2015) – od uczestników nieformalnych gospodarek w slumsach (Astarian 2010), przez migrancko-skłoterskie sieci otwierające linie ujścia spod reżimów kontroli (Papadopoulos, Stephenson i Tsianos 2008), po ruchy stawiające sobie za cel „zaczarowanie świata” (Federici 2018) i ponowne splecenie człowieka z przyrodą (Blaser i Cadena 2017). Wszystkie one składają się na dążenie do likwidacji grodzeń i stawania-się wspólnym.

Podziemna ekonomia prowizorki (*makeshift economy*) (Tomkins 2009) zawsze stanowiła sferę autonomii nie dającą się do końca spenetrować państwu i kapitałowi. Niejasne stosunki własnościowe, różnorodne warunki upraw, trudno mierzalne formy pracy zbiorowej, nie-

kontrolowane przez urzędy wzorce wymiany – słowem, wszystko to, co nieczytelne, nieobliczalne i niedostrzegalne – sprzyja wzmocnieniu niekapitalistycznego zewnątrz (Scott 1999, 37–42) (nawet jeśli nie jest gwarancją jego zawiązania, ani tym bardziej jego efektywnej reprodukcji). To dlatego robotnicy w realnym socjalizmie uciekali się do praktyk słabego oporu, które składały się na tak piętnowaną kulturę „załatwiactwa”, „fuch”, „chodów”, „pleców”, „dojść”, „znajomości”, „układów”, wynoszenia z pracy surowców, używania narzędzi czy nadużywania działek przyzagrodowych w państwowych przedsiębiorstwach (Leyk i Wawrzyniak 2020, 23, 44). Praktyki te, potępiane przez socjalistyczne biurokracje jako „złodziejstwo”, a przez post-socjalistycznych reformatorów i badaczy jako świadectwa istnienia „brudnych wspólnot” czy „amoralnego familizmu” (Galor 2006), musiały zostać ukrócone w fazie neoliberalnych grodzień. Szczupłe zarządzanie (*lean management*), wdrażane poprzez „oczyszczanie firmy z winogron”, tzn. z całej socjalnej infrastruktury umożliwiającej autonomię, stanowiło atak na jedyną postać komunizmu, która zaistniała tak w państwach socjalistycznych, jak i w kapitalistycznych państwach dobrobytu, a zatem na procesy oddolnego uwspólniania.

Komunizm nie był więc kolejnym, wyższym stadium w rozwoju społecznym, które miało nadejść po kapitalizmie czy socjalizmie, lecz narodziła się na aparatach akumulacji, wykorzystującą go do autonomii pospółstwa w podziemnych dobrach wspólnych (*undercommons*), które z perspektywy władzy zawsze są złodziejskie i podejrzone, bo dostarczają schronienia zbiegom i renegatom (Harney i Moten 2013, 30). Choć nowoczesny model podmiotowości zyskał hegemonię i określa naszą sytuację dużo bardziej niż sto lub dwieście lat temu, to także dziś relacje handlowe są jednymi z wielu możliwych relacji, a kapitalizm jest wciąż bardzo odległy od realnego podporządkowania całego życia. Badacze nieformalności zaświadczenia o istnieniu całej rzeszy zjawisk lokujących się na granicy kapitalistycznego porządku, które stanowią oddolną sięć wsparcia i rodzą pytania o to, czy można je wykorzystać do budowy alternatywnych systemów (Lebedeva 2018, 1–30). Kwestia nie dotyczy wyłącznie obszarów, gatunków, plemion, których nie zdołano jeszcze skolonizować – zachowanej do naszych czasów skamieliny przeszłego świata. Siłą, która przeciwstawia się logice nowoczesnej ekonomii nie jest wspólnota pierwotna. A granica, która oddziela stosunki kapitalistyczne od tego, co wspólne, nie ma charakteru ani czasowego (złoty wiek dóbr wspólnych, futurystyczna obietnica W Pełni Zautomatyzowanego Luksusowego Komunizmu), ani nawet przestrzennego (autonomiczne obszary Zapatystów i Kurdów, zbiegowskie społeczności Zomii

Komunizm nie był więc kolejnym, wyższym stadium w rozwoju społecznym, które miało nadejść po kapitalizmie czy socjalizmie, lecz narodziła się na aparatach akumulacji, wykorzystującą go do autonomii pospółstwa w podziemnych dobrach wspólnych (*undercommons*), które z perspektywy władzy zawsze są złodziejskie i podejrzone, bo dostarczają schronienia zbiegom i renegatom.

itd.). Podlega ona natomiast ciągłej negocjacji czy walce; można powiedzieć, że przecina każde ciało, jakby oddzielając wyabstrahowaną siłę roboczą od bogactwa życia, które toczy się poza, wbrew, a czasami przeciwko relacjom kapitalistycznym.

Chwasty zamiast plantacji

Przez ostatnie dwieście lat zdążyliśmy się oswoić z hegemonią relacji towarowej, własności prywatnej, mechanicznego pomiaru czasu, pieniądza, z dominacją idei podmiotu, który myśli o swoim ciele w pierwszej kolejności jak o sile roboczej. Przyzwyczailiśmy się do kapitalistycznej dominacji tak bardzo, że wyobrażamy sobie, że ma ona charakter jednokierunkowy i właściwie niedający się zatrzymać. W efekcie jedyne formy walki, które jesteśmy sobie w stanie przedstawić to albo te o poprawę losu (podwyżkę płac, skrócenie dnia roboczego), albo nie dająca większych nadziei obrona tych przestrzeni życia, których nie udało się jeszcze obrócić w towar.

A jednak obecnie widać z nieznaną wcześniej ostrością, że musimy tę historię napisać od nowa. Nie tylko dlatego, że dominacja kapitalizmu trwa bardzo krótko (mniej niż promil i tak niedługiej historii gatunku), a jej globalny zasięg pozostaje dyskusyjny. Jest tak przede wszystkim dlatego, że dominację tą przerywają nieustanne walki, powstania, rewolucje, że do swojego istnienia potrzebuje wciąż odtwarzanej przemocy, a przeciwna jej siła uwspólniania wydaje się niewyczerpywalna. To, co wiemy dziś dużo lepiej, to to, że procesom grodzienia przeciwstawia się nie tylko człowiek, ale ogromny sojusz sił, który podporządkowani zawierają z tym, co zwykliśmy nazywać „naturą”²². Między innymi dlatego

To, co wiemy dziś dużo lepiej, to to, że procesom grodzienia przeciwstawia się nie tylko człowiek, ale ogromny sojusz sił, który podporządkowani zawierają z tym, co zwykliśmy nazywać „naturą”.

22 Bardzo długo uważaliśmy odwrotnie. Oświeceniowy obraz przyrody (w którym mieści się tak fantazja o kanibalach, jak i dobrych dzikusach) przedstawia ją jako bierną, pozbawioną historii, plastyczną masę, którą należy dopiero ujarzmić lub ucywilizować. Nawet gdy nauka – przede wszystkim za sprawą odkryć Darwina – poddała tę wcześniejszą wizję modyfikacji, ujawniając bogactwo metamorfoz, których dostarcza ewolucja, to stało się to za cenę poszatkania świata na gatunki, jednostki, w końcu – indywidualne geny. Nic dziwnego, że jeśli nawet nie jedynym, to na pewno dominującym typem relacji staje się w tej wizji walka o przetrwanie. Dziś natomiast wiemy, że to pionowe przekazywanie cech genetycznych stanowi tylko niewielki wycinek tego, co dzieje się w przyrodzie, a zdecydowana większość „organizmów żywych na świecie – szczególnie drobnoustrojów – jest zajęta poziomym transferem genów, bocznym ruchem cech genetycznych, mającym miejsce nawet wśród bardzo odległych organizmów z różnych domen” (McFall-Ngai 2017, 254). Normą nie jest więc walka i konkurencja, lecz symbioza, łączenie, współpraca,

uwazamy, że fantazja o podmiocie, który uwolni świat od ucisku, stanowi część, a nie rozwiązanie problemu, z którym próbujemy się dziś mierzyć. Nie trzeba nam więcej, ale mniej narracji o ujarzmianiu świata przez człowieka z jego oświeceniem, postępem, imperializmem, wzrostem (Azoulay 2019). W tym kontekście katastrofa ekologiczna przestaje jawić się jako rodzaj zewnętrznej interwencji, globalnego kataklizmu, który rozwiązuje sprzeczności systemu. Jest raczej momentem stwarzającym nowe warunki do wielogatunkowej walki uwalniającej przestrzenie dla innej formy życia niż ta podporządkowana monokulturze kapitału.

Widziana z tej perspektywy historia ostatnich dwustu lat to historia pełna pospolitych traw i chwastów, w której wielogatunkowy tłum grzybów, porostów, wirusów, bakterii, chłopów, robotników, niewolników i przemysłowo hodowanego bydła kształtuje dzieje w stopniu dalece wykraczającym poza wszystko, co byliśmy sobie w stanie jeszcze niedawno przedstawić. To historia bakcyli cholery, który rozprzestrzeniła się po całym globie w efekcie intensywnej eksploatacji brytyjskich Sundarbanów (Shah 2019, 28–32); grzyba, który atakuje kolonialne monokultury ziemniaka w Irlandii²³; strocza domowego, który zagnieżdża się w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku w drewnianych elementach statków, doprowadzając brytyjską marynarkę nad skraj katastrofy (Tsing 2018); to historia kawy, która umożliwiła haitańskim rewolucjonistom

wzajemna opieka, to one odpowiadają za powstanie i reprodukcję całego znanego nam życia (McFall-Ngai 2017, 259).

23 „Chyba najślawniejszą grzybną katastrofą był przypadek śniedzi ziemniaka w Irlandii. Ziemniaki były gorliwie uprawiane w Irlandii w systemie monokulturowym. Gorliwość ta stanowiła drugą stronę prowadzonej przez państwo ekspansji zbóż. Brytyjska kolonizacja zepchnęła Irlandczyków na najbardziej zmarginalizowane tereny, wojsko paliło i rabowało zbiory zbóż, jedynie podziemne bulwy umożliwiły Irlandczykom przetrwanie. Już u schyłku osiemnastego wieku ziemniaki stały się podstawowym produktem spożywczym Irlandii. Gdy właściciele ziemscy z pobudek politycznych oddali ziemię najemcom pod uprawę, niewielkie gospodarstwa rolnicze zaczęły się rozrastać. W wyniku tego najemcy, wspierani przez ziemniaki, pobierali się wcześniej i mieli więcej dzieci. W ciągu pięćdziesięciu lat ludzka populacja wzrosła z pięciu do ośmiu milionów (nawet mimo tego, że ekonomia pod kolonialną kontrolą zaczynała się chwiać), co dodatkowo wzmocniło zależność od ziemniaków. Monokultura daje się jednak we znaki. Europejczycy sprowadzili zaledwie kilka z tysięcy gatunków ziemniaków udomowionych przez Amerykanów z południa. *Phytophthora infestans*, zaraza ziemniaka, po raz pierwszy została zauważona jako lokalny problem w Anglii około 1835 roku. Grzyb powoli rozrastał się, a deszczowego i parnego lata 1845 roku nagle okazało się, że każda irlandzka roślina i każda bulwa przechowywana w składzie jest zainfekowana. Konsekwencją tego był Wielki Głód. Milion ludzi umarło z głodu, a około dwa miliony wyemigrowały do Stanów Zjednoczonych” (Tsing 2018, 80).

budowanie chłopskiej autonomii w niedostępnych władzy kolonialnej górach (Łepkowski 1964). To historia tych, które nie chcą, nie mogą, nienawidzą pracować ponad potrzebę, stawiając aktywny opór polityce nieskończonej akumulacji.

To dzieje formy życia, która porasta grzyzy pozostawione przez pochód kapitału, powstaje na szwach czy „krnąbrnych krawędziach imperium” (Tsing 2018, 85):

Biologiczna i społeczna różnorodność drzemie w zapuszczonych zakamarkach. W miejskich dżunglach i w wiejskich zaściankach wciąż roi się od bezładnej różnorodności, którą imperialni planiści uważają za nadmierną (Tsing 2018, 85).

Mowa o formie, która była tu na wiele milionów lat przed kapitalizmem i przetrwa na długo po jego upadku. To historia, opisanych przez Tomasza Rakowskiego, łowców zbieraczy neoliberalnej transformacji, rozwijających nowe sieci opieki, samopomocy, wsparcia na ruinach Polski Ludowej (Rakowski 2009), puszczy, która obrasta dziś reaktory atomowe w Czarnobylu (Marder 2016), czy wspomnianej już gaśki sosnowej owocującej na terenach zdewastowanych przez industrializację (Tsing 2015). W obliczu trwającej katastrofy klimatycznej obrońcy dóbr wspólnych zyskują świadomość istnienia sojusznika, który zawsze był obok nas. Tak jakby cała planeta wypowiedała posłuszeństwo kapitalistycznej akumulacji, wytwarzając przestrzenie wyzwolone spod logiki akumulacji i otwierając polityczną wyobraźnię na nowe formy życia.

Wykaz literatury

- Anderson, Kevin B. 2016. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Wydanie drugie poszerzone. Chicago: University of Chicago Press.
- Assorodobraj-Kula, Nina. 1966. *Początki klasy robotniczej: problem rąk roboczych w przemyśle polskim epoki stanisławowskiej*. Wydanie drugie opatrzone posłowiem. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Astarian, Bruno. 2010. „Are slums another planet?” *Hic Salta – Communisation*. <http://www.hicsalta-communication.com/textes/are-slums-another-planet>.
- Azoulay, Ariella Aïsha. 2019. *Potential History: Unlearning Imperialism*. London – New York: Verso.
- Blaser, Mario, i Marisol de la Cadena. 2017. „The Uncommons: An

- Introduction.” *Anthropologica* 59(2): 185–193. <https://doi.org/10.3138/anth.59.2.t01>.
- Breaugh, Martin. 2016. *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. Tłum. Lazer Lederhendler. Przedruk: Columbia University Press.
- Camille, Michael. 1997. „The Image and the Self: Unwriting Late Medieval Bodies.” W *Framing Medieval Bodies*, red. Sarah Kay. Manchester: Manchester University Press.
- Deleuze, Gilles, i Félix Guattari. 2015. *Tysiąc plateau: Kapitalizm i schizofrenia II*. Tłum. anonimowy. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Desmedt, Ludovic. 2005. „Money in the ‘Body Politick’: The Analysis of Trade and Circulation in the Writings of Seventeenth-Century Political Arithmeticians.” *History of Political Economy* 37(1): 79–101. <https://doi.org/10.1215/00182702-37-1-79>.
- Ehrenreich, Barbara. 2007. *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*. New York: Holt Paperbacks.
- Eriksen, Christoffer Basse. 2017. „Circulation of Blood and Money in Leviathan – Hobbes on the Economy of the Body.” W *History of Economic Rationalities: Economic Reasoning as Knowledge and Practice Authority*, red. Jakob Bek-Thomsen i in. Dordrecht: Springer.
- Espósito, Roberto. 2012. *Living Thought: The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. Tłum. Zakiya Hanafi. Stanford: Stanford University Press.
- Federici, Silvia. 2009. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Federici, Silvia. 2018. *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Wstęp Peter Linebaugh. Oakland, California: PM Press.
- Foucault, Michel. 1998. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Geremek, Bronisław. 1989. *Świat „opery żebraczy”: obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gilbert, Scott F., Jan Sapp, Alfred I. Tauber, Handling Editor James D. Thomson, i Associate Editor Stephen C. Stearns. 2012. „A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals.” *The Quarterly Review of Biology* 4(87): 325–341. <https://doi.org/10.1086/668166>.
- Graeber, David. 2018. *Dług: pierwsze pięć tysięcy lat*. Tłum. Bartosz Kuźniarz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Graeber, David. 2019. *Praca bez sensu: teoria*. Tłum. Mikołaj Denderski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press Books.
- Hardt, Michael, i Antonio Negri. 2005a. *Imperium*. Tłum. Sergiusz Ślusarski i Adam Kołbaniuk. Warszawa: W.A.B.
- Hardt, Michael, i Antonio Negri. 2005b. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Books.
- Hardt, Michael, i Antonio Negri. 2012. *Rzecz-pospolita: Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Harney, Stefano, i Fred Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Wivenhoe – New York – Port Wason: Minor Compositions.
- Harvey, William. 1847. „An Anatomical Disquisition on the Motion of Heart and Blood in Animals.” W *The Works of William Harvey*, red. Robert Willis. London: The Sydenham Society.
- Heller-Roazen, Daniel. 2013. *Dark Tongues: The Art of Rogues and Riddlers*. Brooklyn, New York: Zone Books.
- Hill, Christopher. 1991. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. New Haven – London: Yale University Press.
- Hobbes, Thomas. 1954. *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hobbes, Thomas. 1956. *Elementy filozofii*. T. 2. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hobbes, Thomas. 1994. *The Elements of Law, Natural and Politic: Part I: Human Nature; Part II: De Corpore Politico with Three Lives*, red. John Charles Addison Gaskin. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1999. *De corpore: Elementorum philosophiae. Sectio prima*, red. Karl Schuhmann. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hobsbawm, Eric. 2017. *Primitive Rebels*. London: Abacus.
- Holloway, John. 2010. *Crack Capitalism*. London: Pluto Press.
- Jakonen, Mikko. 2013. *Multitude in Motion Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Johannes, Sarisberiensis. 1909. *Policraticus, sive, De nugis curialium et vestigiis philosophorum*, red. Clement Charles Julian Webb. Oxonii [Oxford]: E Typographeo Clarendoniano [Clarendon Press].
- Kartezjusz. 1958. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. Kazimierz Ajdukiewicz i Maria Ajdukiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuźniarz, Bartosz. 2020. *Król liczb: Szkice z metafizyki kapitalizmu*.

- Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Lazzarato, Maurizio. 2014. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. Tłum. Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext.
- Leyk, Aleksandra, i Joanna Wawrzyniak. 2020. *Cięcia: Mówiona historia transformacji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Linebaugh, Peter. 2006. *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. London: Verso.
- Linebaugh, Peter. 2009. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley: Berkeley University of California Press.
- Linebaugh, Peter, i Marcus Buford Rediker. 2000. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Lordon, Frédéric. 2012. *Kapitalizm, niewola i pragnienie: Marks i Spinoza*. Tłum. Magdalena Kowalska i Michał Kozłowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Lucchese, Filippo Del. 2009. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. London – New York: Continuum International Publishing Group.
- Lepkowski, Tadeusz. 1964. *Haiti: początki państwa i narodu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malebranche, Nicolas de. 2003. *Dialogi o metafizyce i religii; Dialogi o śmierci*. Tłum. Piotr Rak. Kęty: Antyk.
- Marder, Michael. 2016. *The Chernobyl Herbarium: Fragments of an Exploded Consciousness*. London: Open Humanities Press.
- Margulis, Lynn. 2000. *Symbiotyczna planeta*. Tłum. Marcin Ryszkiewicz. Warszawa: CiS.
- Margulis, Lynn. 2017. „Symbiogenesis and Symbiogenesis.” W *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*, red. Lynn Margulis i René Fester. Cambridge–London: MIT Press.
- Marks, Karol. 1968a. „Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte.” Tłum. nieznan. W Fryderyk Engels i Karol Marks. *Dzieła*. T. 8, red. Maria Bilewicz, 121–233. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1968b. „Kapitał: krytyka ekonomii politycznej.” W Fryderyk Engels i Karol Marks. *Dzieła*. T. 23. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McFall-Ngai, Margaret. 2017. „Noticing Microbial Worlds: The Postmodern Synthesis in Biology.” W *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, red. Anna Lowenhaupt Tsing, Nils Bubandt, Elaine Gan i Heather Anne Swanson. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- McNally, David. 2012. *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism*. Chicago: Haymarket Books.
- Merchant, Carolyn. 1990. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Mies, Maria. 2014. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Moll, Łukasz. 2020. „Gleaning on the Shores of Politics: Commoning as the New Philosophy of Praxis.” *Praktyka Teoretyczna* 36(2): 35–66. <https://doi.org/10.14746/prt2020.2.3>.
- Pacewicz, Krzysztof. 2017. *Fluks: Wspólnota płynów ustrojowych*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi Państwowe i Wydawnictwo Naukowe.
- Papadopoulos, Dimitris, Niamh Stephenson, i Vassilis Tsianos. 2008. *Escape Routes: Control and Subversion in the Twenty-First Century*. London – Ann Arbor: Pluto Press.
- Paravicini-Bagliani, Agostino. 2000. *The Pope's Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pospiszyl, Michał. 2018. „«Państwo jest jak zwierzę».” *Klio* 46(3): 9–36. <http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2018.031>.
- Rakowski, Tomasz. 2009. *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria.
- Sakai, J. 2017. *The Dangerous Class and Revolutionary Theory: Thoughts on the Making of the Lumpen/Proletariat*. Montreal: Kersplebedeb.
- Scott, James C. 1987. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. 1999. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. 2010. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven – London: Yale University Press.
- Shah, Sonia. 2019. *Epidemia: Od dżumy, przez HIV, po ebolę*. Tłum. Małgorzata Rost. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Shell, Jacob. 2015. *Transportation and Revolt: Pigeons, Mules, Canals, and the Vanishing Geographies of Subversive Mobility*. Massachusetts: MIT Press.
- Shiva, Vandana. 2020. *Reclaiming the Commons: Biodiversity, Traditional Knowledge, and the Rights of Mother Earth*. Santa Fe: Synergetic Press.
- Theweleit, Klaus. 2015. *Męskie fantazje*. Tłum. Michał Herrer i Mateusz Falkowski. Przekł. przejr. Arkadiusz Żychliński. Warszawa: Pań-

- stwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thompson, Edward Palmer. 1967. „Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism.” *Past & Present* 38: 56–97.
- Thompson, Edward Palmer. 2013. *The Making of the English Working Class*. London: Penguin.
- Tomkins, Alannah. 2009. *The Poor in England 1700–1850: An Economy of Makeshifts*, red. Steven King, Manchester: Manchester University Press.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna. 2018. „Krnąbrne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące.” Tłum. Monika Rogowska-Stangret. W *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. Olga Cielemecka i Monika Rogowska-Stangret. Lublin: e-naukowiec.
- Virno, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Tłum. Isabella Bertolotti, James Cascaito i Andrea Casson. Cambridge–London: Semiotext(e).
- Wynter, Sylvia. 2003. „Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument.” *The New Centennial Review* 3(3): 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.

ŁUKASZ MOLL – filozof, socjolog, publicysta. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Kierownik projektu badawczego „Idea Europy w kontekście kryzysu migracyjnego” w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Redaktor czasopisma naukowego *Praktyka Teoretyczna*. W 2021 ukaże się jego książka *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*.

Dane adresowe:

Łukasz Moll
Uniwersytet Wrocławski
Instytut Socjologii
Koszarowa 3, 52-007 Wrocław
email: lukasz.moll@uwr.edu.pl

MICHAŁ POSPISZYL – adiunkt w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Jest autorem monografii *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm* (2016) oraz współautorem (wraz z Katarzyną

Czczot) antologii *Romantyczny antykapitalizm* (2018). Stypendysta Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu (2020/2021) oraz finalista konkursu na esej filozoficzny imienia Barbary Skargi (2020). W 2021 roku ukaże się jego książka o biopolityce późnośredniowiecznego Kościoła. Redaktor czasopisma naukowego *Praktyka Teoretyczna*.

Dane adresowe:

Michał Pospiszyl
Polska Akademia Nauk
Instytut Studiów Politycznych
Polna 18/20, 00-625 Warszawa
email: michal.pospiszyl@protonmail.com

Cytowanie:

Moll, Łukasz, i Michał Pospiszyl. 2020. „Stawanie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 17–43.

DOI: 10.14746/prt2020.3.2

Finansowanie: Praca finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki (numer projektu: 2018/29/N/HS1/00853).

Authors: Łukasz Moll, Michał Pospiszyl

Title: Becoming Rabble: Multi-species Commons Beyond Modernity

Abstract: The article proposes the philosophy of political subject, which combines two currents of social thought that usually do not enter into dialogue with each other. On the one side the text draw from the popular history of the subaltern classes, and on the other side it is indebted to the new materialism, which remains interested in the multi-species communities' formation. In the following chapters, the authors of the essay present why the concept of the rabble (as the multi-species subject) may turn out to be a very accurate tool to both study the history of the subaltern classes and to create new politics in the era of climate change. The proposed direction leads through the agency of human and non-human subaltern beings by the practices of multi-species commoning.

Keywords: plebs, the commons, modernity, popular history, posthumanism