

## SYTUUJĄC TO, CO WSPÓLNE. DE ANGELIS, AGAMBEN I ZEWNĘTRZE KAPITALIZMU

ŁUKASZ MOLL

**Abstrakt:** W artykule proponuję spojrzeć na globalny, wielokierunkowy ruch na rzecz dóbr wspólnych (*the commons*) jako na projekt pozostający w horyzoncie wyznaczonym przez *Kapitał* Karola Marksa. Traktuję to, co wspólne (*the common*), jako niekapitalistyczną alternatywę zorganizowaną wokół praktyk bezpośrednich wytwórców, którzy w warunkach kapitalizmu doświadczają nie tylko wywłaszczenia na mocy ekstrakcji wartości dodatkowej, ale także utraty całego bogactwa społecznego na skutek dominacji formy towarowej. Na przykładzie pism Róży Luksemburg oraz wspólnych prac Antonia Negriego i Michaela Hardta wskazuję na słabości perspektywy, która wiąże to, co wspólne, z zanikaniem zewnątrz systemu kapitalistycznego i transformacją jego wnętrza. Za Massimo de Angelisem przeciwstawiam tej perspektywie ujęcie tego, co wspólne, jako zewnątrz, zaś za Giorgiem Agambenem wskazuję na franciszkańską formę życia jako projekt wychodzący poza podział wewnątrz/zewnątrz. Odmienne interpretację tego, co wspólne, na tle problematyki wnętrza i zewnątrz odsyłają do rywalizujących wizji komonizmu.

**Słowa kluczowe:** zewnątrz kapitalizmu, to, co wspólne, *commoning*, Massimo de Angelis, Giorgio Agamben, Róża Luksemburg, Antonio Negri, Michael Hardt

W 150 lat od wydania *Kapitału* alternatywą dla kapitalizmu pozostaje projekt tego, co wspólne, dla którego dorobek Karola Marksa wciąż jest jedną z podstawowych inspiracji teoretycznych (Harvey 2012, 102–129). Chociaż idea komunizmu ugina się pod ciężarem historycznych prób swojego urzeczywistnienia, wspólnota wywłaszczonych z bogactwa wytwórców nie przestaje funkcjonować jako projekt potencjalnego wyjścia poza kapitalizm, powracając współcześnie pod nazwą dobra wspólnego w zbiorowych praktykach i nowych paradygmatach ich badania (Bollier 2014; Moll 2015a, 33–34). Wysiłki wielokierunkowego i wielopłaszczyznowego ruchu na rzecz dóbr wspólnych, do którego zaliczymy już nie tylko ruch robotniczy, ale inicjatywy feministyczne, ekologiczne, studenckie, pirackie, miejskie, wiejskie, tubylcze (Ostolski 2013), nastawione są na odzyskanie dostępu do i kontroli nad bogactwem świata; na odzyskanie życia, które przekracza kapitalistyczną logikę towarową i nie daje się sprowadzić do ujednolicającej formy waloryzacji.

## Zewnętrzne „bogactwo społeczeństw”

Jeśli podążać za interpretacją, jakiej pierwsze zdanie I tomu *Kapitału* poddał John Holloway (2017), zauważymy, że z perspektywy tak rozumianego bogactwa i jego uszczuplenia, banalizacji, uniformizacji, swoją krytykę ekonomii politycznej przeprowadza Marks. „Bogactwo społeczeństw, w których panuje kapitalistyczny sposób produkcji, występuje jako »olbrzymie zbiorowisko towarów«” (Marks 1951, 37). Już pierwsza sentencja *Kapitału* otwarta jest na sprzeczne odczytania, które mogą zaważyć na lekturze całej pracy. Jak przekładać i jak rozumieć Marksowskie *erscheint*? Czy bogactwo w kapitalizmie „występuje” jako „olbrzymie zbiorowisko towarów”, czy może należałoby powiedzieć, że raczej „jawi się”, „przejawia się”, „przedstawia się”, „prezentuje się”, „wydaje się”, „zjawia się”? To od interpretacyjnego wyboru, z którym konfrontujemy się już na samym początku, zależy, czy od pierwszego zdania podążymy za Marksem w kierunku odsłaniania przesłoniętej i zmistyfikowanej przez ideologiczne kategorie ekonomii politycznej i fetyszyzowaną formę towarową rzeczywistości, czy też nasze odczytanie ukierunkowane zostanie przez chęć odzyskania „bogactwa społeczeństw”, które w kapitalizmie sprowadzone zostało do „olbrzymiego zbiorowiska towarów”. Dominujący tryb lektury, jak pokazuje to Holloway, zaliczył *Kapitał* w poczet demaskatorskich filozofii głębi: prezentując przekształcenie pracy ludzkiej w utowarowioną siłę roboczą, towar zdolny wytwarzać więcej, niż sam jest wart, Marks wyposażałby robotników w wiedzę o funkcjonowaniu systemu, dzięki czemu mogliby oni odzyskać wytwarzaną przez siebie wartość. Ale autor *Change the World Without Taking Power* przekonuje, że jeżeli przyjmiemy, iż punktem wyjścia *Kapitału* nie jest wcale towar, lecz bogactwo

społeczeństw, celem nie będzie już jedynie przeciwstawienie się wywłaszczeniu z wytwarzanej w reżimie pracy najemnej wartości dodatkowej, ale zakwestionowanie wywłaszczenia bardziej ogólnego, nie postępującego już wyłącznie w ramach kapitalistycznego sposobu produkcji, ale za sprawą samego jego panowania. Holloway znajduje u Marksa w *Grundrisse* koncepcję bogactwa społeczeństw, które przekracza miarę, jaką stosuje wobec niego burżuazyjna ekonomia:

Czymże jednak jest in fact [faktycznie] bogactwo po zerwaniu zeń ograniczonej formy burżuazyjnej, jeśli nie stwarzaną w uniwersalnej wymianie uniwersalnością potrzeb, indywidualów, ich zdolności, rozkoszy, sił twórczych itp.? Jeśli nie pełnym rozwojem panowania człowieka nad siłami przyrody, zarówno przyrody w potocznym znaczeniu, jak i jego własnej natury? Absolutnym stymulowaniem jego skłonności twórczych, dla których nie ma innej przesłanki oprócz poprzedzającego rozwoju historycznego, czyniącego celem samym w sobie ów całokształt rozwoju, to znaczy rozwoju wszystkich sił ludzkich jako takich, a nie mierzonych jakimiś z góry ustanowionymi strychulcami? Gdzie człowiek nie reprodukuje siebie jednostronnie, lecz stwarza swój całokształt? Gdzie nie usiłuje pozostać takim, jaki jest, lecz znajduje się w absolutnym ruchu stawania się? W ekonomii burżuazyjnej – i w epoce produkcji, której ona odpowiada – występuje zamiast owego pełnego wydzwignięcia się ducha ludzkiego całkowite opustoszenie, zamiast owego uniwersalnego uprzedmiotowienia – całkowita alienacja, a zamiast porzucenia wszelkich jednostronnie zakreślonych celów – poświęcenie celu samego w sobie, zgola obcemu celowi (Marks 1986, 381–382).

Jeśli przyjąć, że Marksowska krytyka uprawiana jest z perspektywy zewnętrznej wobec kapitalizmu, która bierze za punkt wyjścia uniwersalność „potreb, indywidualów, ich zdolności, rozkoszy, sił twórczych”, to przyznać trzeba, że Holloway trafnie zauważa jej powinowactwa ze współczesnymi dyskursami optującymi za tym, co wspólne, jako za alternatywą zarówno dla własności prywatnej, jak i publicznej:

Jest kolektywne, jest uspołecznione, jest wytworem ludzkich interakcji – obfitością tego, co często określa się jako „to, co wspólne”. Jest w ruchu – „absolutnego stymulowania jego [człowieka] skłonności twórczych”, „absolutnym ruchem stawania się”. Jest różnorodne: „czyniące celem samym w sobie ów całokształt rozwoju”. Obfitość, obfitość ulicy wypełnionej różnorakimi tradycjami i sposobami życia, obfitość cyklu pór roku na wsi, obfitość głosu we wznoszonym śpiewie, czy to ludzkim, czy ptasim. Nieograniczona w swej potencjalności obfitość obfitości – oto co w naszym społeczeństwie występuje jako ogromne zbiorowisko towarów (Holloway 2017).

Dostrzeżenie kreatywnego, wykraczającego poza kapital potencjału współwytwarzania bogactwa społeczeństw, niesprowadzalnego do towarów, umożliwia krytykę kapitalizmu z pozycji nadmiarowego zewnątrz. Różni się ona od perspektywy skoncentrowanej na krytyce wewnątrzsystemowej tym, że nie akceptuje kapitalistycznej mistyfikacji, która bezpośrednich wytwórców, z ich zdolnością do odmowy pracy najemnej i samowaloryzacji poza kapitałem, każe traktować jak zubożałych sprzedawców siły roboczej. Z poziomu zewnątrz, alternatywnych wartości, które kapital próbuje rozbroić, bezpośredni wytwórcy dysponują bogactwem społeczeństw – i to ono bardziej jeszcze niż wartość dodatkowa powinno być stawką ich walk. Zasadnicze pytanie brzmi więc, czy owo nadwyżkowe zewnątrz rzeczywiście może usamodzielnic się od kapitału, czy też jest jedynie wewnątrz kapitalistycznym, nieosiągalnym fantazmatem, który – jak twierdzi chociażby Slavoj Žižek (2005) – musi zniknąć jako polityczna stawka zmiany społecznej wraz z wyjściem poza kapital.

## Proletariusze niekapitalistycznych krajów – łączcie się?

Reinterpretacja Marksa w duchu tego, co wspólne, postępuje jednak nie tylko od strony wykazywania trudności, z jakimi kapitalizm totalizuje i sprowadza do wspólnej miary różne formy wytwarzania bogactwa społecznego. Luca Basso (2015) stoi na stanowisku, że dzięki rosnącemu zainteresowaniu zewnątrz kapitalizmu i obszarami pozaeuropejskimi, w wyniku którego Marks poznał niekapitalistyczne wspólnoty wytwórców, perspektywa działania wspólnie (*Gemeinsam handeln*) przestała ograniczać się u niego do robotników fabrycznych rozwiniętego przemysłu, którzy mieliby stać się zawiadowcami produkcji maszynowej. Basso zwraca jednak uwagę, że chociaż możliwość budowy komunizmu w warunkach pozakapitalistycznych nie została przez Marksa wykluczona i zajmowała go coraz bardziej, wpływając na jego badania w końcowej fazie życia, to niekapitalistyczne zewnątrz nigdy nie było przez autora *Kapitału* idealizowane, nawet jeśli idealizowany przestał być u niego progresywny charakter kapitalizmu, postępu technologicznego i Europy. Rozdarcie Marksa między perspektywą uprzywilejowującą przekształcenia kapitalistycznego wnętrza, które przygotowywałoby swój własny koniec, a zainteresowaniem niekapitalistycznym zewnątrz, które traciło w jego pismach charakter jednoznacznie wsteczny i stwarzało pewne widoki na zaistnienie komunizmu, nie przestaje interesować twórców marksistowskich ujęć tego, co wspólne. Trzeba w tym miejscu odnotować, że szereg autorów zajął się demystyfikacją niekapitalistycznego zewnątrz – wskazując, że zaczęło ono zanikać na wczesnych etapach akumulacji. W tym kierunku poszli na przykład cyrkulacjoniści, którzy

wychodząc poza argumentację opierającą się na kategorii zamkniętego „sposobu produkcji”, wskazywali na istnienie transkontynentalnych sieci wymiany handlowej, włączających w orbitę kapitału społeczności, które były przez badaczy w uporczywy sposób klasyfikowane jako niekapitalistyczne. Na przykład antropolog Eric R. Wolf przeanalizował w tej perspektywie przykłady handlu futrami, niewolnikami czy srebrem, by wykazać zdolność kapitału kupieckiego – począwszy od piętnastego wieku – do wytwarzania zależności typu lenniczego lub opartej na pokrewieństwie (Wolf 2009).

## Wyjść z komunizmu kapitału

Nie rozstrzygając w punkcie wyjścia, kiedy dokładnie i w jaki sposób zaczęło zanikać niekapitalistyczne zewnątrz, i nie przesądzając, czy i kiedy może ono całkowicie zaniknąć – a może już tak się stało? – zachowuję podział na wewnątrz i zewnątrz jako użyteczną siatkę teoretyczną, dzięki której wyprowadzić można odmienne modele komunizmu. Poza wspomnianą możliwością transcendentnej krytyki kapitalizmu funkcjonuje również perspektywa immanentna, w ramach której także podejmowane są próby ujęcia Marksowskiego projektu w kategoriach tego, co wspólne. Argumentacja od strony kapitalistycznego zewnątrz przebiega na przykład następująco: w wyniku zaawansowanego procesu subsumcji pracy pod kapitał, rozciągniętego na przestrzeń całego globu ziemskiego, zacierającego granicę między pracą produkcyjną a reprodukcyjną, między zewnętrznym środowiskiem a wewnętrznym systemem czy między produkcją rzeczy a produkcją człowieka, zasięg wspólnoty wytwórców, połączonej wielorakimi zależnościami strukturalnymi, osiąga prawdziwie uniwersalny charakter (Marks 2013). Marksistowską tezę – choć co najmniej dyskusyjną jest to, na ile jest ona rzeczywiście Marksowska (Kowalewski 2007) – zgodnie z którą rozwój sił wytwórczych, bez którego kapitalizm nie może się obejść, by reprodukować się w rozszerzonej skali, stwarza warunki zaistnienia postkapitalistycznej alternatywy, wolnej od antagonizmu klasowego, można dziś odczytać na nowo. Dopiero gdy znika kapitalistyczne zewnątrz, gdy do kooperacji pracy żywej dołączają wszystkie regiony świata, a nade wszystko nowe formy produkcji – wiedza, język, idee, kody, afekty czy też, wraz z zanikiem „Natury” jako danej podstawy innych form produkcji, życie jako takie – wówczas powstają warunki pozwalające na wykorzystanie nagromadzonego historycznie potencjału, całej zakrzepłej pracy martwej, do wyzwolenia pracy żywej (Hardt i Negri 2012b, 229–269). Tendencja do uwspólniania produkcji rzeczywiście daje się opisać zgodnie z prognozami Marksa: jako konfrontacja wywłaszczycieli i „wywłaszczycieli wywłaszczycieli”, jako uproszczenie struktury społecznej na dwie wrogie klasy, a raczej na zdolną

do samowaloryzacji produkującą wielość i żerujący na niej pasożytniczy kapitał, którego związek z kapitalistami, rozumianymi jako faktyczni zawiadowcy produkcji, staje się coraz bardziej wyobrażony, gdy zarządzanie oddziela się od własności, a ta druga reprezentowana jest w formie kapitału finansowego. Finansjeryzacja jest etapem paradoksalnego „komunizmu kapitału”, który to idzie jeszcze dalej niż opisany przez Marksa „socjalizm kapitału” (transformacja własności w akcje, posiadane przez szerokie rzesze ludności), ponieważ pozornie realizuje pewne komunistyczne żądania, choć w żaden sposób nie znosi przez to relacji wyzysku (Beverungen, Murtola i Schwartz 2013; Marazzi 2014):

- 1) żądanie zniesienia pracy i płacy najemnej skutkuje prekaryzacją;
- 2) zamiar obalenia państwa prowadzi do państwa neoliberalnego, „istniejącego tylko teoretycznie”, gdy idzie o polityki redystrybucji bogactwa z „góry na dół” i odpowiedzialność za reprodukcję społeczną, ale pod innymi względami państwa bardziej „rozдутego” niż kiedykolwiek wcześniej (redystrybucja z dołu do góry – tzw. „keynesizm dla bogatych”, bezpieczeństwo, reżimy kontroli, obsługiwane rynków finansowych, biurokratyizacja, penitencjarność);
- 3) krytyka alienacji, zestandaryzowanej konsumpcji i społeczeństwa masowego prowadzi do odkrycia różnorodnych tożsamości konsumenckich i zatracenia się w nich, do fetyszycyzowania różnicy estetycznej jako takiej.

Komunizm realizowany jest więc w formie postawionej na głowie. Nie znosi kapitalizmu, ale staje się jego nową podporą, zapewniającą mu żywotność poprzez prywatyzację zysków i uspołecznianie strat (socjalizm kapitału), eksternalizację kosztów na gospodarstwa domowe, usługi publiczne i świadczenia socjalne oraz środowisko, uginające się pod ciężarem antybiurokratycznego konsumpcjonizmu, typowego dla wartości „nowego ducha kapitalizmu” (Boltanski i Chiapello 2007) post-1968 roku (komunizm kapitału).

Okazuje się zatem, że Marksowski projekt zinterpretowany w kategoriach obiektywistycznych (Korsch 2005), zapoznający prymat politycznej *praxis* i przepisany na kategorie komunizmu, nie musi wcale prowadzić poza kapitalizm, ale może opisywać jego najnowsze tendencje rozwojowe. By wyzwolić się z komunizmu kapitału, konieczne wydaje się otwarcie horyzontu przemian na zewnątrz, w którym mogłaby zaistnieć alternatywa systemowa. Moim punktem wyjścia w tym artykule będzie rozpoznanie kwestionujące obiektywistyczne i ekonomistyczne odczytania logiki rozwojowej kapitalizmu. Zgodnie z nim zewnątrz kapitału w postaci dóbr wspólnych nie znika, ale powraca ciągle na nowo w co najmniej pięciu postaciach. W artykule próbuję przedstawić relacje tego, co wspólne,

rozumianego jako zewnątrz kapitalizmu. Następnie pokazuję, w jakiej mierze propozycje teoretyczne Róży Luksemburg z jednej strony, a Michaela Hardta i Antonia Negriego z drugiej, koncentrując się na tendencji do zaniku zewnątrz, prowadzą do dwóch przeciwstawnych wprawdzie, ale zarazem jednostronnych i mało produktywnych ujęć postkapitalizmu opartego na tym, co wspólne. W końcowej części artykułu proponuję wykorzystać nowe prace Massimo De Angelisa i Giorgia Agambena, by wyjść poza założenie, które obowiązuje tak u Luksemburg, jak i u autorów *Rzeczypospolitej*: że to, co wspólne, musi poddać się całkowitej subsumcji pod kapitał, by mogło zaistnieć jako samodzielny i alternatywny dla kapitalizmu projekt. Odpowiedzią na zagrożenie, że to, co wspólne, stanie się mocą napędową akumulacji, nie kwestionując wcale jej warunków możliwości, może być ochrona zewnątrz, zagospodarowywanie go i zderzanie go z celami kapitalistycznymi (co proponuje De Angelis) lub pomyślenie i urzeczywistnienie bycia-wspólnie jako formy życia, która wymyka się samemu podziałowi na wewnątrz i zewnątrz, na to, co wspólne, i to, co wywłaszczone, na własność wspólną i jej grodzenie (co jest istotą propozycji Agambena).

## To, co wspólne, wobec kapitału

W odróżnieniu od uniwersalizmu politycznego, który oskarżany jest o niewrażliwość na różnicę, to, co wspólne, jest tym, co mnogie, tym, co niesubsumowane pod Jedno (kapitał, państwo), co istnieje dzięki niehierarchicznym relacjom między nieesencjalistycznymi (nie)tożsamościami – jasne jest zatem, że jako alternatywa dla kapitalizmu to, co wspólne, nie może przybrać charakteru ujednoliczonego, uniwersalnego, totalistycznego (Hardt i Negri 2012b, 274–278). Występując zawsze w mnogości relacji, usytuowane w określonej ekologii przestrzeni, w specyficznych dla danego kontekstu kulturowego wartościach, we współwytwarzaniu transindywidualnych podmiotowości i przede wszystkim w konieczności ciągłego oddolnego negocjowania i redefiniowania swoich założeń, to, co wspólne, musi być wysoce elastyczne, partycypacyjne, kontekstowe i pluriwersalne. By nie popaść jednak w reakcyjną formę polityki tożsamości (Bobako 2010, 79–81), która mogłaby wyrażać się w autarkicznej wspólnotcie niesprzyjającej dalszej kooperacji i rozprzestrzenianiu stosunków społecznych alternatywnych dla kapitalizmu, wspólnotcie znajdującej się w poczuciu ciągłego obłączenia, to, co wspólne, musi być zarazem otwarte, zdolne do zawiązywania sojuszy, wchodzenia z innymi projektami w powiązania, które nie będą układały się w relacje władzy, hierarchii, podporządkowania, wyzysku, kontroli czy pasożytnictwa. W obrębie tego, co wspólne, wraz z wychodzeniem na zewnątrz i konstrukcją

wewnętrznej stratyfikacji, zachodzić muszą transwersalne procesy przekładu. To, co wspólne, musi być zdolne zarówno do obrony swoich granic przed kapitalistycznymi, prywatnymi lub państwowymi grozami, jak i do ekspansji, która nie będzie podbojem innych form tego, co wspólne, lecz zawsze translacją wartości, umożliwiającą nawiązywanie kooperacji wyższego rzędu.

By zdefiniować to, co wspólne, należy ustalić jego związki z innymi, bliskoznacznymi pojęciami, które nierzadko są utożsamiane z tym, co wspólne, stosowane nieprecyzyjnie, niekonsekwentnie lub po prostu błędnie. W szczególności chodzi o terminy takie jak dobro wspólne, dobra wspólne, wspólne dobro czy wspólnota. Tego, co wspólne, szuka się niekiedy w pojęciach, które się ze sobą nie pokrywają: miesza się na przykład republikański cel istnienia państwa (dobro wspólne) z dobrami wspólnymi jako zbiorowymi projektami rządzenia zbiorową własnością, które funkcjonują poza własnością prywatną i państwową (Hardt i Negri 2012a, 63–64); w jeszcze innych sytuacjach sprowadza się dobro wspólne jako zbiór praktyk, norm, sankcji, aktywnie współprodukujących i współkorzystających z danych zasobów, do zasobów, które pozostawać mają na wspólny użytek niejako z samej swojej „istoty” (powietrze, woda, Internet) (Bollier 2011); pomylić można również niezdeterminowane z góry co do swojego kształtu, ciągle otwarte na przepracowanie swojego charakteru dobro wspólne z esencjonalnie rozumianą, wyraźnie wyposażoną w granice i wzorce reprodukcji skończoną wspólnotą (Juskowiak 2015, 112–122).

Określam tutaj to, co wspólne, jako pewien splot zasobów, praktyk i stojących za nimi motywacji. Jego części składowe to:

1) wspólne zasoby (ang. *common resources*), do których dostęp jest wspólny:

a. z uwagi na to, że wykluczenie potencjalnych użytkowników z czerpania korzyści z nich byłoby zbyt kosztowne, choć nie niemożliwe. Przykładem takich dóbr są wyróżnione przez noblistkę Elinor Ostrom CPR – *common-pool resources*: zbiorniki wód gruntowych, tereny wypasu, łowiska, kanały nawadniające, mosty, podziemne parkingi, komputery scentralizowane, strumienie, jeziora, oceany i inne obszary wodne (Ostrom 2013, 40). Inny przykład to „wspólne dziedzictwo ludzkości” (łac. *res communis*) czy też globalne dobra wspólne (ang. *global commons*) (Buck 1998), czyli forma własności na mocy prawa międzynarodowego wyjęta z porządku własności suwerennych państw, w skład której wchodzi zasoby zawierające CPR: m.in. powietrze, morze otwarte, dno mórz i oceanów, przestrzeń kosmiczna czy Antarktyda;

b. dzięki temu, że zostały one uwspólnione (patrz punkt 2).



2) kolektywne praktyki uwspólniania (ang. *commoning*), których podejmują się *commoners* (zawsze w liczbie mnogiej) i które mają na celu ochronę wspólnego dobra przed zniszczeniem, grabieżą, groźbami, utowarowieniem czy wyczerpaniem, a także przekształcenie go w dobro wspólne (patrz punkt 3). Commonerzy odpowiedzialni są za aktywne wspólnopodtrzymywanie zasobu lub jego współprodukcję (Linebaugh 2014, 13; Moll 2015b)<sup>1</sup>.

3) w wyniku praktyk *commoningu* powstają dobra wspólne (ang. *the commons*), wydzielony system społeczny złożony z zasobów i praktyk (De Angelis 2017, 98). *Commoning* nie wyczerpuje się wraz z wytworzeniem wspólnych zasobów, ale odpowiada za ich reprodukcję, ochronę, troskę nad nimi, regulację dostępu do nich i ich podziału, udzielanie nagród i nakładanie sankcji, wypracowywanie mechanizmów zbiorowego zarządzania i redefinicji granic dóbr wspólnych. Każdy cykl produkcji dóbr wspólnych kończy się ich reprodukcją jako systemu, reprodukcją commonera jako commonera i reprodukcją zasobów jako zasobów wspólnych. Cykl ten pozostaje antagonistyczny wobec reprodukcji kapitału, gdzie poza akumulacją kapitalistyczną odtworzone muszą zostać warunki możliwości dalszej akumulacji: kapitalista musi zostać zreprodukowany jako kapitalista, robotnik jako robotnik

<sup>1</sup> W polskojęzycznej literaturze przedmiotu pojęcia *commoning* i *commoners* wciąż nie doczekały się odpowiedników. W związku z tym w artykule używam angielskich terminów. Chociaż nie decyduję się na przedstawienie własnej propozycji translatorskiej, to chciałbym wskazać, które z polskich słów dysponują w moim odczuciu potencjałem semantycznym, czyniącym z nich interesujące propozycje dla przyszłych poszukiwań polskich odpowiedników. W angielskich terminach obecne są odniesienia zarówno do wspólnego bogactwa (*commonweal*), wspólnych zasobów (*commons*) i pospolitego człowieka, pochodzącego z ludu (*common man*). Związek tych trzech części składowych: bogactwa, tego, co pospolite, i tego, co wspólne, najpełniej wyraża się w angielskim *commonwealth*, które tłumaczymy jako „rzecz-pospolita”. Problem polega na tym, jak po polsku nazwać tego, kto „produkuje”, podtrzymuje przy życiu rzecz-pospolitą, i jak określić ową produkcję. Commonerowi bliski jest „człowiek z gminu”, liczbę mnogą *commoners* można by z kolei oddać słowem „gmin”. „Gmin” istnieje tylko w liczbie mnogiej, określa pospolity, ludowy, ziemski charakter jego uczestników, zaś jednostką organizacyjną, którą tworzy, jest „gmina” (tak można by alternatywnie tłumaczyć *the commons*). „Gmin” kojarzony jest jednak z czasami przedkapitalistycznymi, dosyć kłopotliwe jest używanie liczby pojedynczej „człowiek z gminu”, a „gmina” to jednostka samorządu terytorialnego w Polsce, stąd trudno zaznaczyć, że nie o taką gminę chodzi w przekładzie. Inne propozycje translatorskie mogłyby wyzyskać znaczenie, jakie tkwi w terminie „pospółstwo”. W nim również zawarty jest pospolity i wspólnotowy zarazem kształt socjologiczny, a przysłówek „pospołu” znaczy „wspólnie”. Jednak „pospółstwo” zbyt silnie związane jest z miastem i mieszczaństwem, by mogło objąć niemiecką i niebędącą drobnymi właścicielami część commonerów. Wspólną słabością propozycji wykorzystania terminów „gmin” i „pospółstwo” jest trudność utworzenia z nich czasownika, przy pomocy którego można by ująć w języku polskim słowo *commoning*. „Uwspólniać” jest wyrazem niejasnym, „komunalizować” zbyt mocno kojarzy się z miastem, własnością samorządu i usługami komunalnymi, „komunizować” także jest mylące – odsyła raczej do działania w ruchu komunistycznym i przejmuje słabości wszystkich terminów, które obciążone są jego historycznym dziedzictwem. Niewątpliwie błędem byłoby przekładanie pojęć związanych z nurtem dóbr wspólnych przy pomocy słów wywodzących się od „wspólnoty” – jej organiczny, zamknięty charakter, mocno związany z biologizującymi, rasistowskimi czy etnokulturowymi tradycjami, jest przeciwieństwem tego, co wspólne.

(Marks 1951, 614), zaś wytworzony kapitał musi przyjąć postać towaru, a nie wspólnego zasobu. To, co wspólne (ang. *the common*, gr. *koinon*), domyka swoje części składowe, dostarczając im celu. Celem normatywnym dóbr wspólnych okazuje się ich samozachowanie (*conatus*) – samo dobro wspólne (ang. *common good*, łac. *bonum commune*), ale pojmowane już nie jako przeciwstawne dobru indywidualnemu i nie jako wypływające z naturalnej hierarchii dóbr, którą władza państwowa spaja w jedno ciało polityczne. W dobru wspólnym, które pojmowane jest na wskroś materialistycznie, jako zbiorowa praktyka wytwarzająca zasoby przeznaczone do kolektywnego użytku, transcendentny, narzucany z zewnątrz cel nie istnieje. To sami commonerzy upolityczniają swoje praktyki – dysponując stałą możliwością ich przeobrażenia w zgodzie ze swoimi potrzebami – które mają na celu podtrzymanie dóbr wspólnych i ich wzmocnienie.

Odwołując się do antropologii politycznej, jaką Hannah Arendt przedstawiła w *Kondycji ludzkiej* (Arendt 2010), powiedzieć można, że w tym, co wspólne, wszystkie elementy składające się na życie aktywne (*vita activa*) – czyli: praca reprodukcyjna (*ponos*), wytwórczość (*poiesis*), zarówno jako sztuka rzemieślnicza (*ergon*), jak i artystyczna (*techné*), oraz działanie polityczne (*praxis*) – zrastają się w jedno, to samo działanie, przywracając człowiekowi żywot prawdziwie polityczny (*bios politikos*), a nie tylko społeczny (*animal socialis*), zacierając zupełnie granicę między niepolityczną przestrzenią gospodarstwa domowego (*oikos*), a przestrzenią politycznej wspólnoty (*koinonia e politike*) (Siemek 2002, 5–26). Hybrydyzacja porządków następuje na sposób opisany przez Paola Virna w jego *Grammatica della moltitudine: formy vita activa* nie tylko zrastają się ze sobą, ale poddane zostają także radykalnemu urefleksyjnieniu, a więc przenikają się z *vita contemplativa*, myśleniem (Virno 2004). Zachowanie dóbr wspólnych jest nie tylko kwestią reprodukcji granic i produkcji zasobów, w której liczy się rzemieślniczy kunszt i artystyczna wirtuozeria. Jest ono także kwestią polityki (rządzenia dobrem wspólnym przez bezpośrednich wytwórców): upolitycznionej pracy, wytwórczości i eksperymentu. W tak przebudowanej kondycji ludzkiej zachodzą ciągle przekształcenia, podstawą produkcji staje się sama antropogeneza. Zachowanie dobra wspólnego wytwarza przestrzeń innowacji, produkcji wciąż czegoś nowego – znika zarządzanie innymi czynnościami, istnieje tylko wielopoziomowe, kolektywne rządzenie.

## Kapitał i jego zewnątrz

Gdzie szukać załączków tego, co wspólne? Jak sytuują się one względem kapitału? Znajdujemy je pod powłoką kapitalistycznych stosunków społecznych czy w przestrzeni zewnętrznej

wobec nich? We wstępie do artykułu wyraziłem sceptycyzm w kwestii lokowania tego, co wspólne, po stronie rewersu kapitalistycznej akumulacji – prowadzi to raczej do „komunizmu kapitału” niż do postkapitalizmu. Dla odmiany badam tutaj możliwości zaistnienia tego, co wspólne, w niekapitalistycznym zewnątrz. By posunąć się dalej, zaproponować muszę typologię tego, co zewnętrzne wobec kapitału. Wyglądałaby ona następująco:

1. Zewnątrz niepoddane jeszcze akumulacji – zarówno alternatywne systemy społeczne, jak i obszary, zasoby, sfery życia społecznego, aktywności nieskolonizowane jeszcze przed kapitał („zewewnętrzne zewnątrz”) (Kowalik 2012, 189–202; Luksemburg 2011) bądź wyłączone z logiki kapitału w społeczeństwach kapitalistycznych („wewnętrzne zewnątrz”) (Bauman 2009). Gdyby rozumieć je w kategoriach geograficznych, przestrzennych – uznać należałoby, że znajdują się one obecnie w zaniku. Kapitalizm wyparł odrębne formacje społeczne, poddając je początkowo jedynie subsumpcji formalnej, a więc utrzymując ich organizację społeczną – przez co wydawały się zewnątrz – ale równocześnie włączając je w kapitalistyczny rynek. Następnie dokonała się ich subsumpcja realna, czyli przeobrażenie obecnego w nich sposobu produkcji w oparciu o oddzielenie bezpośrednich wytwórców od środków produkcji i wprowadzenie sprzedaży powstałej w ten sposób „wolnej” siły roboczej (Marks 2013, 106–110). Ale aktualnie zanika nie tylko zewnątrz rozumiane jako państwa czy regiony niekapitalistyczne – dotyczy to także sfer i obszarów, które wydawać się mogły odporne na przemianę w kapitał (np. finansjeryzacja przyrody, prywatyzacja wody, patentowanie nasion), lub dziedzin życia społecznego wyłączonych (albo pozornie wyłączonych) z bezpośredniej akumulacji na mocy zwyczaju, tradycji czy kompromisu klasowego, takich jak gospodarstwa domowe, usługi publiczne czy świadczenia społeczne (Midnight Notes Collective 2001).

2. „Obiektywne” zewnątrz kapitału – bezwzględne granice akumulacji, możliwości reprodukcji kapitalizmu. Z ich perspektywy zewnątrz pierwszego typu byłoby jedynie czasowym ograniczeniem, które w pewnym momencie musi stać się wnętrzem. Granice „obiektywne” byłyby natomiast nieprzezwyciężalne – ich przekroczenie uniemożliwiałoby dalszą akumulację, jeśli nie dalsze życie na Ziemi. Trudno jednak ustalić, na ile można mówić o granicach tego typu (Moll 2014). Wraz z przemianą zewnątrz we wnętrze kapitalizm nabywa zdolności przebudowy swojego środowiska, dysponując możliwościami wzmocnienia jego potencjału absorpcyjnego (patrz punkt 3), albo przynajmniej odwleka w czasie

bezwzględny kryzys akumulacji, na ogół przenosząc go w przestrzeni (patrz punkt 4). „Obiektywne” zewnętrzne kapitału stawałoby się elementem historii powszechnej, otwartym na postęp i regres, a nie tylko historii naturalnej, zamkniętej w cyklicznych, zdeterminowanych przemianach. Wraz z postępem technologicznym i naukowym akumulacja może przenikać głębiej do „istoty rzeczy” albo wychodzić ze swoich ziemskich ram (np. w przestrzeń kosmiczną lub w głąb mórz i oceanów) – natura jest wytwarzana, a nie odkrywana (Smith 2008).

3. Zewnętrznie wytwarzane przez kapitał – usiłując dokonać „ucieczki do przodu”, akumulacja kapitalistyczna sama produkuje swoje zewnętrzne, które nie jest już zewnętrzem danym niejako „obiektywnie”. To zarówno zewnętrzne opisane przez Różę Luksemburg (nowe rynki zbytu i nowe zasoby do ekstrakcji), jak i przesunięcia przestrzenne (*spatial fix*), o których pisze David Harvey, wybiegi, do jakich ucieka się kapitał, by ominąć bariery akumulacji (Harvey 2001). Kiedy znika zewnętrzne geograficzne (punkt 1) i kapitalizm jest konfrontowany ze swoimi granicami „obiektywnymi” (punkt 2), w ramach systemu wytwarzane i redefiniowane ciągle na nowo są nierównowagi, dzięki którym akumulacja w danych obszarach przyspiesza, a w innych zwalnia lub przerzuca na nie swoje koszty uboczne (patrz punkt 4).

4. Stwarzanie sobie zewnątrz przez kapitał opisać można w kategoriach „efektów zewnętrznych” (Foster 2015). Efekty pozytywne będą służyć dynamizowaniu akumulacji tak w wymiarze ekstensywnym (przenikanie do nowych sfer), jak i intensywnym (innowacje, kooperacja, usieciowienie). Tego rodzaju efektem pozytywnym, mającym za zadanie rozszerzyć „obiektywne granice akumulacji”, jest wspólnotowe przesunięcie (*common fix*) – zabieg, który Massimo De Angelis (2013) wymienia jako uzupełnienie dla trzech przesunięć opisanych przez Harveya. Zdaniem włoskiego badacza, chociaż to, co wspólne, jest alternatywą dla kapitału, kapitalizm zawsze próbuje przyswoić krytykę i zneutralizować jej radykalne konsekwencje. Nie może być inaczej – przynajmniej przez pewien czas, póki odłożony w czasie i przestrzeni kryzys nie wybuchnie ze zwiększoną siłą – z rolą dóbr wspólnych. Zawsze istnieje jednak możliwość, że zewnętrzne, które kapitał sobie wytwarza w postaci dóbr wspólnych, zostanie przekształcone w zewnętrzne antykapitalistyczne. Dobra wspólne mogą być bezpiecznikiem dla akumulacji, wspierającym reprodukcję społeczną i ekologiczną, albo zapewniać ujście dla niechcianych kosztów akumulacji, gdy przedstawiane są w zmystyfikowanej formie jako dobra niczyje: kapitał potrzebuje dóbr wspólnych – by poradzić sobie z kryzysem – w tej samej mierze co ruchy społeczne – by uniknąć kosztów

związanych z kryzysem reprodukcji społecznej. Z perspektywy kapitału akceptacja pewnych narzędzi wypracowanych przez commonerów – zwiększonej partycypacji, kooperacji, form zarządzania przelowionymi łowiskami, zanieczyszczonymi rzekami czy emancypacji kobiet pracujących – może okazać się korzystna dla akumulacji, może wywoływać pozytywne efekty zewnętrzne i minimalizować występowanie efektów negatywnych. Efekty negatywne odnoszą się do przerzucania kosztów ubocznych akumulacji na środowisko, gospodarstwa domowe, państwo czy niekapitalistyczne formy współżycia. Ukrywają one kryzys akumulacji, odwołując go w czasie, np. tworząc bańki spekulacyjne, które ktoś będzie musiał spłacić, albo odkładając na przyszłość dług ekologiczny.

5. Zewnętrznie jako zdolność do odmowy pracy, samowaloryzacji bezpośrednich wytwórców poza kapitałem i zawiązania niekapitalistycznej alternatywy poprzez *commoning* (Harrison 2011) – 24 rozdział I tomu *Kapitału* koncentruje się na likwidacji tego rodzaju zewnątrz: w wyniku procesów grodzenia dóbr wspólnych ustanowiona zostaje separacja między bezpośrednim wytwórcą a środkiem pracy (Marks 1951, 770–823). *Commoner* zostaje pozbawiony możliwości dalszego *commoningu*, wspólne zasoby stają się własnością prywatną, a praca nad dobrem wspólnym zostaje przekształcona w siłę roboczą, którą robotnik sprzedaje za płacę najemną, by móc na rynku nabyć środki swojej reprodukcji, do których niegdyś posiadał bezpośredni dostęp. Odmowa pracy najemnej jest więc najważniejszym rodzajem zewnątrz, ponieważ tylko ona daje możliwość przekształcenia kapitału w dobro wspólne lub niedopuszczenia do grodzeń zasobów i praktyk jeszcze nieskolonizowanych przez kapital.

## Komonizm jako zewnątrz

Rola odmowy pracy i *commoningu* jest kluczowa dla powodzenia projektu tego, co wspólne, z uwagi na fakt, że tylko na tym poziomie możliwe jest zintegrowanie pozostałych rodzajów zewnątrz i przeciwstawienie ich kapitalowi. Należy mieć na uwadze, że grodzenia dóbr wspólnych nie są jedynie preludium do akumulacji kapitalistycznej: są one stale ponawianą operacją, która podtrzymuje separację commonera (przekształconego w wywłaszczony robotnika) i dobra wspólnego (przekształconego w sprywatyzowany kapitał) – i to w skali permanentnie rozszerzanej kosztem zewnątrz zlokalizowanego w przestrzeni i możliwego do zaistnienia w nadchodzącej przyszłości (Mezzadra 2014). Neoliberalna faza kapitalizmu

charakteryzuje się intensyfikacją grodzień do poziomu, który zagraża warunkom reprodukcji życia (Klein 2001). Odpowiedzią na kryzys akumulacji, który wstrząsnął światową gospodarką w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, był szeroko zakrojony, realizowany w różnych kontekstach geopolitycznych, przy zaangażowaniu aktorów publicznych i prywatnych, krajowych i międzynarodowych, program destrukcji tego, co wspólne, a także tego, co publiczne: uszczuplenie i prywatyzacja państwowej odpowiedzialności za reprodukcję społeczną (usługi publiczne, świadczenia społeczne); liberalizacja rynków skutkująca utowarowieniem nawet tak podstawowych dóbr jak żywność czy woda; stosowanie logiki działania przedsiębiorstwa do zarządzania jednostkami (gospodarstwa domowe, szpitale, uniwersytety, instytucje kulturalne), które nie wytwarzają wartości dodatkowej (Marksowska subsumcja idealna, Foucaultowska biopolityka – Balibar 2015, 108–110); przekształcenie jednego z *global commons*, jakim jest ziemski klimat, w rynek handlu emisjami gazów cieplarnianych; grodzień zbiorowego nagromadzenia wiedzy i kultury na mocy praw regulujących „własność intelektualną”; pozbawianie wspólnot wiejskich ich zwyczajowych praw do ziemi czy ewikcje mieszkańców slumsów poprzez wprowadzanie reżimu własności prywatnej – to zaledwie kilka najbardziej jaskrawych przykładów grodzień, które nie tylko reprodukcją kapitalizm, ale rozszerzają skalę jego działania. Projekt tego, co wspólne, nie tylko przeciwstawia się grodzień, ale dąży do odzyskiwania skolonizowanego przez kapitalizm życia i do zawiązywania kooperacji commonerów w fabryce społecznej, która ma działać na rzecz jego wzmacniania.

Wydaje się, że aby projekt tego, co wspólne, mógł rozwinąć się do postaci systemu społecznego konkurencyjnego dla kapitalizmu i wolnego od jego sprzeczności, musi zakorzenić się on we wszystkich typach zewnątrz i zbudować między nimi efekty synergiczne. W przeciwnym razie natrafi na bariery wzrostu analogiczne do tych, z którymi mierzy się akumulacja. *Exodus* pracy skutkować musi, od samego początku lub na pewnym etapie rozwoju, nie tylko zerwaniem z kapitałem, ale też całkowitą zdolnością do akumulacji życia poza jego kierownictwem. Samowoloryzacja pracy żywej musi być zdolna do wytwarzania właściwych sobie pozytywnych efektów zewnętrznych – innowacji, lepszych wzorców organizacyjnych sprzyjających bardziej intensywnej kooperacji, alternatywnych wartości i norm, efektów skali, umożliwiających ekspansję dobra wspólnego – a zarazem wolna od najpoważniejszych efektów negatywnych, które charakteryzują kapitalizm (zagrożenie dla trwałej reprodukcji społecznej i ekologicznej, eksternalizacja kosztów, zawłaszczanie cudzej pracy czy dylematy zbiorowego działania, które niszczą efektywność własności zbiorowej). To, co wspólne, musi wyznaczać także normatywny kierunek działań, który mając na celu samozachowanie dóbr wspólnych, otworzy zarazem horyzont postępu, dzięki któremu będą one zdolne wypierać kapitalizm. W szczególności dotyczy to alternatywnych mechanizmów pobudzających efektywność, rozwój technologiczny

i zawiązywanie kooperacji, a nie wzmacniających dyktat zysku, konkurencji rynkowej i przymusu pracy najemnej. Dobra wspólne, tak jak kapitał, potrzebują „nowego zewnątrz”, w którym będą mogły zaistnieć – w ich przypadku nie może jednak ono funkcjonować jako tymczasowe rozwiązanie problemu rozwoju i sposób na odłożenie kryzysu systemowego na przyszłość. Wreszcie, trwale zachowanie tego, co wspólne, będzie niemożliwe bez znalezienia narzędzi do rozwiązania kryzysu reprodukcji życia, który przygotowuje kapitalistyczna akumulacja. Chodzi tu zarówno o kryzys klimatyczny, jak i surowcowy, energetyczny, żywnościowy, migracyjny – wszystkie te zjawiska są aspektami głębszego Kryzysu kapitalistycznej akumulacji, który bierze się z postępującego, trwałego wyczerpania podstaw reprodukcji nie tylko kapitału, ale i życia jako takiego (Moore 2015).

Na ile tak zarysowany w najogólniejszych ramach projekt tego, co wspólne, jako zewnątrz kapitalizmu, rozumieć można jako kontynuację Marksowskiego komunizmu? By odpowiedzieć na to pytanie, przyjrę się dwóm pozostającym w tradycji marksistowskiej próbom ujęcia dóbr wspólnych. Doceniając wagę przełomowych dla marksizmu ustaleń, które wyprowadzają go poza wulgarny progresywizm i mechanicyzm, wskażę zarazem na założenia problematyczne, które nie pozwalają komunizmowi czy komonizmowi (Dyer-Witherford) zaistnieć poza kapitałem, a co najwyżej wyjaśniają, dlaczego w ramach samego kapitalizmu realizują się w opacznej formie komunistyczne marzenia o wspólnocie bezpośrednich wytwórców.

## Dwa komunizmy Róży Luksemburg

Teoretyczką, która bez wątplenia w największym stopniu otworzyła marksizm na problematykę tego, co wspólne, pozostaje Róża Luksemburg. Jej badania nad komunizmem pierwotnym – czy też agrarnym (Luksemburg 1959, 89–213) – pozwoliły na postawienie problemu relacji dóbr wspólnych i kapitału nie tylko w kategoriach dziejowych (komunizm pierwotny jako prehistoria społeczeństw klasowych), ale i przestrzennych. Luksemburg wyszła od rozpoznania – fundamentalnego dla jej teorii akumulacji kapitalistycznej w rozszerzonej skali – głoszącego, że kapitał potrzebuje zewnątrz, dzięki któremu będzie mógł rozszerzać popyt zagregowany, w którym będzie mógł dokonywać inwestycji i z którego będzie mógł czerpać nowe surowce oraz zasoby siły roboczej. Nie umknęło jej przy tym, że na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku zewnątrz nie jest pustą *terra nullius*, ziemią niczyją, którą można swobodnie penetrować i zawłaszczać, ale ciągle jeszcze jest zorganizowane w oparciu o stosunki społeczne typowe dla komunizmu pierwotnego. Luksemburg nie zbliżyła się zatem, wzorem liberalnych

filozofów takich jak John Locke (1992, 181–186), do koncepcji „tragedii dobra wspólnego”, za sprawą której odmawiano ludom autochtonicznym prawa do kontynuacji ich sposobu gospodarowania, zarzucając im nieznaną własności prywatnej i nieefektywne korzystanie z Ziemi (zbieractwo, łowiectwo). Idąc za Marksowskimi analizami grodzień dóbr wspólnych, Luksemburg rozszerzyła je zarówno o historyczne, jak i współczesne przykłady, pochodzące ze wszystkich stron świata: wspólnoty wiejskie u Germanów, funkcjonująca jeszcze w Cesarstwie Rosyjskim *obszczina*, komunistyczne formacje społeczne na terenie Indii, Algierii czy Peru, z którymi zderzył się europejski kolonializm (Luksemburg 1959, 89–111). Dostrzegając w ich organizacji cechy wspólne – brak podziału klasowego, równość członków i członkiń, kolektywną pracę, sprawiedliwą redystrybucję bogactwa – Luksemburg zarzuciła burżuazyjnym ekonomistom, że potrafią rozpoznać jedynie własność prywatną lub rządową, a pozostają ślepi na własność wspólną. Tym samym przewidziała, że dobro wspólne popadnie w trwałą niełasę (stało się tak za sprawą *Tragedii dóbr wspólnych* Garretta Hardina, którą dopiero w ostatnich latach odkłamało wielu teoretyków, jak i praktyków zaliczanych do nurtu *the commons*) (Bollier 2014, 23–24; Hardin 1968; Harvey 2012, 103).

Luksemburg opisała relacje kapitalizmu z jego komunistycznych zewnątrz w kategoriach antagonistycznych (De Angelis 2012, 317). To właśnie od likwidacji jego „archaicznego” zewnątrz i od przymuszenia uwolnionej siły roboczej do wejścia w stosunek pracy najemnej zależała przyszłość kapitalizmu. Mimo że Luksemburg wyrwała się z naiwnego progresywizmu, który komunistyczne stosunki społeczne sprowadzał co najwyżej do zamierzchłej przeszłości albo do pewnej teoretycznej hipotezy, rozszerzając właściwe kapitalizmowi cechy (własność prywatną, indywidualizm) na obszary niekapitalistyczne, to przywracając komunizm agrarny ekonomii politycznej, nie zakwestionowała jego pierwotnego, czyli w ostatecznym rozrachunku archaicznego charakteru. Komunizm agrarny był zewnątrz kapitału, zależnym od niego i zdany na jego łaskę, ponieważ był wsteczną formacją społeczną. Luksemburg mogła – wzorem Marksa z tekstów o brytyjskiej kolonizacji Indii (Marks 1949a; Marks 1949b) – podkreślać i krytykować gwałtowność, z jaką zagarniano zewnątrz kapitału, cały zastosowany arsenał przemocy i towarzyszące mu koszty uboczne, ale nie była skłonna pomyśleć o komunizmie agrarnym jako o zewnątrz dysponującym podmiotowością na tyle silną, by dokonać udanej samowaloryzacji poza kapitałem i w kontrze do niego.

Odczarowanie dobra wspólnego pojawia się w pismach autorki *Kryzysu socjaldemokracji* tylko po to, by za chwilę popadło ono w zapomnienie. Tragedia dóbr wspólnych nie zachodzi u niej na poziomie konceptualnym – wręcz przeciwnie, komunizm agrarny nie tylko jest możliwy, ale i wszechobecny, dominujący w historii oraz rozpowszechniony na całym globie także w jej czasach – ale jest potwierdzona historycznie, w kapitalistycznej tendencji do likwidacji zewnątrz. Luksemburg zdaje się



interesować aktualnymi formami komunizmu pierwotnego po to, by zakwestionować tezę o naturalności i braku alternatyw dla własności prywatnej oraz wzorem Marksa zastąpić teoretyczne, ahistoryczne abstrakcje liberalnych ekonomistów historyzującą, materialistyczną analizą. Przy okazji Luksemburg udaje się opisać praktyki, które odpowiadają za trwałość komunistycznych wspólnot: podkreśla ona panujące w nich demokratyzm, egalitaryzm, partycypację, ciągle redefiniowany podział pracy, wspólny udział w bogactwie, mechanizmy skłaniające do podejmowania pracy dla innych, stosowane sankcje i zachęty. W równej mierze Luksemburg wskazuje na podobieństwa między wspólnotami, jak i na ich godną odnotowania różnorodność i elastyczność: wspólnoty komunistyczne są pluriwersalne, bazują na lokalnych tradycjach i znajomości partykularnej ekologii, w oparciu o którą funkcjonują. Nie są przy tym „ludami bez historii”: mają swoją dynamikę przemian, swoje fazy wzrostu i regresu (Luksemburg 1959, 203). Przenikliwe i ciągle inspirujące w kontekście dzisiejszych debat nad dobrami wspólnymi, dotyczących tego, czy sposób gospodarowania determinuje społeczne wzorce organizacji produkcji, okazuje się rozróżnienie, które wprowadza i którego broni rewolucjonistka (Luksemburg 1959, 157–158): pokazuje ona, że nawet najbardziej pierwotne i prymitywne formy gospodarowania (takie jak zbieractwo) mogą być zorganizowane zarówno w sposób komunistyczny (wspólnoty zbieraczy), jak i kapitalistyczny (prywatne plantacje) – podobnie jest z najnowszymi zdobyczami przemysłu (kolektyw robotników może zarządzać fabryką albo pracować dla fabrykanta). To rozróżnienie uzupełnia jeszcze Luksemburg przemyśleniami na temat relacji komunistycznej organizacji produkcji z jej otoczeniem. Dostrzega ona, że komunizm pierwotny może – jeśli poddać go zewnętrznemu kierownictwu – służyć skrajnemu wyzyskowi wspólnoty, który może mieć miejsce nawet wówczas, gdy dwie wspólnoty zorganizowane na sposób komunistyczny wejdą ze sobą w stosunki o charakterze hierarchicznym (podaje przykład państwa Inków) (Luksemburg 1959, 168); zauważa też, że komunizm agrarny nie jest wcale odporny na subsumcję pracy pod kapitał (o czym jej zdaniem świadczy przykład tradycyjnej rosyjskiej wspólnoty chłopskiej, która funkcjonuje jako ostoja władzy caratu na wsi, strzegąc przymusu pracy i przykuwając chłopów do ziemi) (Luksemburg 1959, 193–202).

Zewnętrzne kapitału ostatecznie nie jest dla Luksemburg niczym więcej niż chwilową barierą, którą akumulacja musi pokonać – jest ono podporządkowane wnętrzu i jego logice rozwojowej. We *Wstępie do ekonomii politycznej* koniec końców górę bierze typowy dla modernistycznego paradygmatu progresywizm, nawet jeśli Luksemburg zdolna jest do uprzestrzennienia kategorii rozwojowych: zacofanie nie występuje jedynie w czasie, ale także w przestrzeni. Przechodząc do niekapitalistycznego zewnątrz, przenosimy się niejako w czasie, do innej, odległej epoki, która skazana jest na upadek. Komunizm agrarny pochodzi z innego porządku czasowego niż komunizm przyszłości, który u Luksemburg wyrasta na postępie historycznym, kulminującym w nowoczesnym przemyśle stworzonym

przez kapitalistyczny sposób produkcji (Luksemburg 1959, 159). Temporalności tych dwóch komunizmów – agrarnego i postkapitalistycznego – nie sprowadzają się do żadnego wspólnego mianownika. Opór zewnątrz kapitału może być dla ruchu komunistycznego pożyteczny z taktycznego punktu widzenia, ponieważ osłabia wspólnego wroga, ale niemożliwe jest stworzenie na jego bazie trwałego bezklasowego społeczeństwa, które zdolne będzie zaspokoić potrzeby zbiorowości wynikające z rozwoju historycznego. Podstawą rozumowania Luksemburg jest ekonomizm, zakładający, że zniesienie podziału klasowego jest możliwe dzięki wykorzystaniu rozwiniętych przez kapitalizm sił wytwórczych, kooperacji produkcyjnej, zaawansowanego podziału pracy czy automatyzacji produkcji. Ten sam ekonomizm, w nieco zmodyfikowanej wersji, da o sobie znać w propozycji Negriego i Hardta. U Luksemburg okazuje się on decydującym argumentem przeciwko komunizmowi agrarnemu jako alternatywie dla kapitalizmu, która posiadałaby własną pozytywną i zdolną do dalszego rozwoju treść. Komunizm pierwotny jest siłą czysto negatywną: stawia opór, ale wypracowane w jego ramach praktyki nie tworzą podstaw do samowaloryzacji pracy. Według Luksemburg ta forma organizacji produkcji ma bardzo ograniczone możliwości wytwarzania nadwyżek, poprawy wydajności, rozwijania podziału pracy, wykształcania grup uwolnionych od produkcji materialnej na rzecz zarządzania państwem, prowadzenia wojen, a ponadto jest wysoce niestabilna i silnie uzależniona od czynników zewnętrznych. W starciu z kapitalistycznym sposobem produkcji komunizm agrarny jest przeciwnikiem zbyt słabym, niezdolnym do przeciwstawienia mu się ani pod względem militarnym, ani gospodarczym. Autorka wprost pisze, że komunizm pierwotny wziął się z bezzadności człowieka, ze słabości w obliczu potęgi przyrody, z niedoborów, które skłaniają ludzi do wspólnej pracy (Luksemburg 1959, 170). Komunizm postkapitalistyczny miałby – przeciwnie – wynikać ze wspólnie produkowanego bogactwa, zdolności do wytwarzania nadwyżek i oporu wobec ich zagarniania przez klasę posiadającą.

Ostatecznie Luksemburg nie wyzbywa się linearnego i teleologicznego spojrzenia na rozwój historyczny. Kierunek przemian jest dany, postęp nie następuje jednak wszędzie w takim samym tempie – pojawiają się obszary zacofane, przyjmujące formę zewnątrz kapitalizmu, które wchodzą z wnętrzem w relacje podległości. Mimo że Luksemburg celnie punktuje badaczy burżuazyjnych za ich ahistoryzm, za projektowanie wstecz liberalnej ideologii, za dostrzeganie wszędzie w dziejach własności prywatnej i indywidualizmu, za brak wyczulenia na historyczny konkret, za ignorancję w badaniu świata pozaeuropejskiego, to jednak kpi z nich także wtedy, gdy podważają możliwość uniwersalnej narracji dziejowej. Widać to także w sposobie, w jaki krytykuje burżuazyjnych ekonomistów za to, że posługują się terminami „dzicy” czy „barbarzyńcy” w sposób pejoratywny, czysto negatywny, by określić brak własności prywatnej. Luksemburg dopomina się, by nappełnić te terminy treścią pozytywną, akcentującą to, co wymyka się kapitalistycznej logice, ale nie jest skłonna

w ogóle z nich zrezygnować, dostrzec w nich stadia europocentrycznego, linearnego – choć przestrzennego – schematu rozwoju.

Cała problematyczność jej stanowiska ujawnia się w miejscu, w którym pisze, że ideały równościowe, które mogłyby przekroczyć partykularyzm małej wspólnoty i stać się podstawą dla komunistycznej równości, są produktem rewolucji burżuazyjnych. To dopiero one przynoszą uniwersalizm polityczny: postulat równości zaadresowany do całej ludzkości, a nie tylko do członków małej wspólnoty, klanu czy rodziny. Przy tym Luksemburg pozostaje konsekwentną materialistką – nie popada w idealizm, gdy pisze o ideach burżuazyjnych, widząc ich materialną podstawę, kapitalizm. Koniec końców jej argumentacja przebiega według eschatologicznego schematu: z utraconych rajów komunizmu agrarnego trzeba przejść przez czyściec społeczeństw klasowych, a następnie przez piekło kapitalizmu, po to, by możliwy był jeden dla wszystkich raj komunizmu postkapitalistycznego. Staje się więc jasne, że z perspektywy Luksemburg komunizm agrarny jest przeżytkiem, którego odkrycie jest o tyle cenne, że pozwala na obronę stwierdzenia, iż nie istnieje żadna trwała natura ludzka, która byłaby niekompatybilna z komunizmem. Komunizm można odbudować na nowej podstawie.

Wobec powyższej argumentacji nadużyciem wydaje się teza Michael Löwy'ego, który przypisuje Luksemburg zasługę uwolnienie materializmu historycznego od krępujących go esencjalizmów: „Poprzez konfrontowanie kapitalistycznej cywilizacji przemysłowej ze wspólnotową przeszłością ludzkości Róża Luksemburg zrywa z linearnym ewolucjonizmem, pozytywistycznym »progresywizmem« oraz ze wszystkimi dominującymi dzisiaj, banalnie »modernizującymi« interpretacjami marksizmu” (Löwy 2012, 307–308). Należałoby opinię Löwy'ego skorygować: Luksemburg odkrywa wprawdzie – wraz z późnym Marksem i jego listem do Wiery Zasulich, w którym podjął on problem wykorzystania rosyjskiej wspólnoty chłopskiej do budowy komunizmu (Marks 1972a; Marks 1972b) – ścieżkę, która umożliwiałaby dowartościowane realnie istniejącego zewnątrz kapitalizmu, ale sama ostatecznie nie decyduje się na nią wkroczyć. Można jednak, odkrywając wraz z Luksemburg komunizm agrarny jako zewnątrz kapitalizmu, nie zgodzić się z nią co do konieczności jego zniesienia przez logikę dziejową i zastanowić się, w jaki sposób zewnątrz kapitalizmu mogłoby zostać bezpośrednio rozwinięte w ramach projektu tego, co wspólne. W tym celu pomocne mogą być prace Massimo De Angelisa. Zanim jednak przejdę do ich omówienia, przyjrzę się, w jaki sposób ekonomizm ogranicza możliwość zaistnienia tego, co wspólne, w projekcie teoretycznym Negriego i Hardta. W szkicowanej tu przeze mnie mapie stanowisk autorzy Imperium stanowią ciekawy przypadek: chociaż wywodzą się z włoskiego operaizmu, który uprzywilejowuje perspektywę autonomii robotniczej – niesprowadzalności pracy żywej (jej stałej gotowości do oporu, walki i samoorganizacji) do obiektywistycznej logiki funkcjonowania kapitalizmu – to w swoich

analizach kładąc coraz większy nacisk na nowe formy produkcji, które niejako ontologicznie związane są z produkcją tego, co wspólne, podobnie jak Luksemburg (choć z innych powodów) w mało konsekwentny sposób mierzą się z podziałem na wewnątrz i zewnątrz. Nie potrafiąc opowiedzieć się jednoznacznie po żadnej ze stron, ani tym bardziej podziału tego unieważnić (do czego zmierzają, jak pokażę dalej, rozważania Agambena), autorzy pozostają na rozstaju dróg, między programowym operaizmem a powrotem logiki obiektywistycznej, którą autonomia robotnicza, zakładająca prymat politycznej praxis, chciała zakwestionować.

## Negri i Hardt: komunizm wewnątrz kapitału?

Niekapitalistyczne zewnątrz jako dobro wspólne, które Róża Luksemburg badała w formie komunizmu agrarnego, zostało obecnie skolonizowane – taki jest punkt wyjścia autorów *Imperium* (Hardt i Negri 2005, 204–207). W wyniku realnej subsumcji pracy pod kapitał nowoczesna organizacja produkcji rozwinęła się nie tylko na niedawnych marginesach i peryferiach kapitalizmu, ale także w jego wnętrzu, gdzie wcześniej utrzymywały się sfery względnie odporne na bezpośrednie przeobrażenia pracy, takie jak gospodarstwa domowe, instytucje publiczne czy rolnictwo. Subsumcja realna unieważnia jaskrawe niegdyś różnice w formie organizacji produkcji – w rodzaju pracy fizycznej i umysłowej, rolniczej i przemysłowej, kobiecej i męskiej – organizując je w sieciowej globalnej gospodarce.

Swoisty komunizm pierwotny nie znika jednak z krajobrazu biopolitycznego kapitalizmu, który za swój przedmiot obral produkcję samego życia – Negri i Hardt twierdzą, że jest go więcej niż kiedykolwiek wcześniej, choć jego charakter jest zupełnie inny, niż twierdziła Luksemburg. Mamy tu do czynienia raczej z komunizmem, który antropolog David Graeber nazywa „bazowym” (*baseline communism*) (Graeber 2011, 101) i który w perspektywie operaistycznej, której wierni są Negri i Hardt, wiąże się z założeniem o ontologicznym pierwszeństwie pracy żywej nad kapitałem oraz o stałej zdolności do samowaloryzacji pracy w oparciu o wzrost kooperacji (Hardt i Negri 2012b, 231–236). Rozumiany po spinozjańsku komunizm (Negri i Hardt 2012b, 130–131) – dążenie do wchodzenia w coraz szersze, głębsze, bardziej produktywne relacje, do akumulacji bycia wspólnie – przenikać ma biopolityczną fazę kapitalizmu, w której rozwija się praca o charakterze kognitywnym, afektywnym, sieciowym, dla której punktem wyjścia, celem procesu produkcji i jego rezultatem pozostaje to, co wspólne. Rozrost dobra wspólnego, które poddane jest pasożytniczemu kierownictwu kapitału, niezapewniającego dłużej wzrostu

produktywności, lecz krępującego go, ma być dzisiaj podstawą do zawiązania antykapitalistycznej alternatywy.

Zewnątrz kapitalizmu nie jest więc dzisiaj uprzestrzennione, zlokalizowane poza kapitałem, lecz subsumowane, ujarzmione – jest „wewnętrznym zewnętrzem”, praktycznie nieodróżnialnym od wnętrza na poziomie empirycznej obserwacji, ale możliwym do wyodrębnienia na poziomie ontologicznych założeń, które pod kapitalistycznymi metodami pomiaru i organizacji produkcji odnajdują jego oddolną kreatywność i opór. I choć zerwanie z kapitalizmem ma się według autorów *Rzeczpospolitej* odbyć na skutek odmowy pracy i rozwinięcia autonomicznej produkcji, to czynnikiem sprzyjającym powodzeniu tego projektu jest współczesny hegemoniczny sposób produkcji, opierający się na założeniu, że postęp może odbywać się tylko poprzez przyrost kooperacji, który jest beznadziejnie skrupowany przez reżim praw własności, groźby dóbr wspólnych i śmiertelne dla reprodukcji życia koszty zewnętrzne kapitalizmu.

Negri i Hardt okazują się w pewnym sensie wierniejsi wobec konsekwencji odkrycia tego, co wspólne, jako zewnątrz kapitalizmu niż Róża Luksemburg. Chociaż autorka *Akumulacji kapitału* podkreślała wagę rozróżnienia na sposób gospodarowania i sposób organizacji produkcji, poszukując relacji komunistycznych na tym drugim poziomie, to jednak przywiązanie do progresywizmu jej epoki powodowało, że w jej przekonaniu mogły one zaistnieć jako pełnoprawna alternatywa dla kapitalizmu jedynie dzięki postępowi w sposobie gospodarowania (rozwój przemysłu). Negri i Hardt nie zgadzają się z nią co do tego, że zewnątrz jako to, co wspólne, usuwane jest poprzez postęp w zakresie sposobów gospodarowania – to sam postęp generowany jest poprzez przyrost kooperacji. Zewnątrz jako to, co wspólne, jest zatem pochwycone przez kapitał, konserwowane i kontrolowane w jego ramach. Dobro wspólne nie jest więc tylko jakąś odmienną od kapitalizmu formą organizacji produkcji – jest ono zdolnością do produkcji jako takiej, tyle że w kapitalizmie występuje jedynie w formach skorumpowanych, bo poddanych ograniczeniom o charakterze wertykalnym i horyzontalnym: odgórnemu kierownictwu i hierarchii z jednej strony, ograniczonemu formalnemu zasięgowi wspólnoty z drugiej. W tym sensie każdy typ organizacji produkcji nosi w sobie dobro wspólne – różny jest jedynie przyrost jego intensywności, modulacja jego przepływów, wewnętrzna stratyfikacja, w skrócie: model korupcji dobra wspólnego (Negri i Hardt 2012b, 262–268). Z punktu widzenia włoskiego autonomisty i amerykańskiego filozofa także komunizm agrarny byłby skorumpowany – w związku z jego nieumiejętnością przekroczenia swoich skromnych ram, rozwijania nowych technologii, odnajdywania linii ujścia dla przepływów społecznego pragnienia i większej akumulacji bycia. Trudno z ich perspektywy mówić jednak o progresji: chociaż biopolityczny, globalny kapitalizm niewątpliwie opiera się na większej akumulacji bycia niż komunizm agrarny, to towarzyszy mu też bardziej rozbudowana korupcja, przechwytywanie nadwyżek,

mechanizmy ujarzmiające, reterytorializacja archaicznych podziałów i kreowanie podziałów nowych.

Teoretycznie rzecz ujmując, oddolna, immanentystyczna ontologia produkcji tego, co wspólne, pozwala Negriemu i Hardtowi uznać, że dobro wspólne może zaistnieć w zasadzie w każdym sposobie gospodarowania – czy będzie to kolektyw zbieraczy, komuna wiejska, miejski skłot czy kooperatywa fabryczna – a jednak przywiązani są oni do tezy o progresywnej tendencji, wedle której alternatywa dla kapitalizmu dojrzewa dzięki intensyfikacji tego, co wspólne, w zderzeniu z wnętrzem kapitału: subsumowanej pracy żywej.

W dialogu z Étienneem Balibarem, dotyczącym pojęć tego, co wspólne, i komunizmu Negri posuwa się nawet do tak odważnych stwierdzeń jak: „Kiedy praca staje się intelektualna, wolność okazuje się dla niej niezbędna; analogicznie, kiedy staje się kooperatywna, charakteryzuje ją równość. Dzisiaj bez wolności i/lub równości nie może istnieć produktywna praca”. Celebryje również „nową postać produktywnego podmiotu, który uzyskał relatywną autonomię zarówno w formach kooperacji, w których się wyraża, jak i w złożoności kognitywnych, intelektualnych, relacyjnych i afektywnych materialności siły roboczej, którą wykorzystuje w pracy (Curcio i Örselçuk 2010). W odpowiedzi Balibar trafnie rozpoznaje w rozumowaniu Negriego zawołowaną rehabilitację tezy o prymacie rozwoju sił wytwórczych. Autor *Marx oltre Marx* porzucił nieprzejednanie wrogie stanowisko wobec kapitalistycznego systemu organizacji pracy, który wraz z momentem autonomizacji pracy żywej miał zostać zniszczony, ponieważ zawierał w sobie mechanizmy wyzysku (Negri 2014, 257). Dziś twierdząc, że człowiek i jego kognitywne zdolności zastąpiły system maszyn w roli hegemonicznego źródła kreatywności, Negri utrzymuje, że to, co wspólne, powstaje wprawdzie w relatywnej autonomii wobec kapitalistycznego wnętrza, ale podlega pasożytniczym praktykom korumpującym. W konsekwencji to, co wspólne, trudno odróżnić od komunizmu kapitału i urzeczywistnić jego samoorganizację.

Ostatecznie utożsamienie produkcji dóbr wspólnych z produkcją jako taką może budzić zastrzeżenia dotyczące prześlępienia przez Negriego i Hardta tych praktyk, które rzeczywiście odpowiadają za samowaloryzację tego, co wspólne. Nie jest to wprawdzie ślepotą tego stopnia, co w przypadku liberalnej ideologii kapitalizmu – być może należałoby tu mówić raczej o zaślepieniu dobrem wspólnym. Podkreślając wszechobecność dóbr wspólnych, Negri i Hardt okazują się kiepskimi teoretykami newralgicznego punktu wyzwolenia spod kapitalistycznego kierownictwa. Zbyt mało uwagi poświęcają rzeczywistym praktykom eksperymentującym z niekapitalistyczną organizacją produkcji. Celebryjąc wszechobecność dobra wspólnego, jego nadmiarowość i niemierzalność ryzykują, że stanie się ono jednocześnie wszystkim i niczym. Takie podejście nie ułatwia konstytuowania dóbr wspólnych i samorządzenia nimi. Autorzy zbyt skromnie odnoszą się do bardziej empirycznie zorientowanych badań nad rządzeniem dobrami wspólnymi, a ich podejście okazuje się zbyt

abstrakcyjnym drogowskazem dla praktyczek. Dotychczasowy dorobek Negriego i Hardta nie precyzuje wystarczająco momentu autonomizacji pracy żywej jako tego, co wspólne, i nie przedstawia jego produkcji poza kapitałem i państwem. Można mieć wątpliwości, na ile Hardt i Negri – przez ich przywiązanie do ekonomistycznej tendencji, która w ich ujęciu jest bardziej jakościowa niż ilościowa – teoretyzują zerwanie z kapitałem, a na ile jego osobliwą hybrydyzację z komunistycznym horyzontem oczekiwać (komunizm kapitału).

Oba zaprezentowane dotąd ujęcia tego, co wspólne, w relacji do kapitału opierały się na założeniu, że zewnątrz kapitalizmu znajduje się w zaniku. Róża Luksemburg zakwestionowała liberalną wersję tragedii dobra wspólnego, ale uczyniła komunistyczne wspólnoty wiejskie i ich praktyki widzialnymi po to, by w następnym ruchu skazać je na wyginięcie – marksistowską tragedię dóbr wspólnych. Zewnątrz kapitalizmu – komunizm – ma być kwestią czasu, nie przestrzeni: rozwinię się na mocy dalszej akumulacji kapitału i jej wewnętrznych sprzeczności, a nie za sprawą zewnętrznego oporu czy autonomizacji pracy żywej, której Luksemburg nie teoretyzuje jako zewnątrz. Z kolei Negri i Hardt reprezentują afirmatywne ujęcie tego, co wspólne – można ich propozycję wpisać w rodzaj argumentacji, który Carol M. Rose przewrotnie nazwała „komedią dóbr wspólnych” (*comedy of the commons*), podkreślając w ten sposób – w kontrze do Garretta Hardina i jego zwolenników – że wraz z poszerzeniem dostępu do danego zasobu może następować jego udane samozachowanie i rozrost (Rose 1986). Jednak Negri i Hardt, zacierając wyraźną różnicę między kapitałem a tym, co wspólne, zdają się pokładać nadmierną wiarę w tendencję do akumulacji bycia, która ich zdaniem może rozwijać się tylko w oparciu o odmowę pracy najemnej i uwolnienie się dóbr wspólnych spod dominacji kapitału. Czy rzeczywiście produkcja życia, do jakiej dochodzi w obecnej fazie kapitalizmu, jest produkcją bogactwa społecznego, które może wykroczyć poza kapitalistyczną miarę? W końcowej części artykułu analizuję możliwości, jakie daje odmienne usytuowanie tego, co wspólne, wobec kapitału: utrzymanie relacji zewnętrznej (De Angelis) lub wykroczenie poza podział na wewnątrz i zewnątrz (Agamben).

## De Angelis: to, co wspólne, jako zewnątrz

Chociaż Massimo De Angelis, podobnie jak Hardt i Negri, wpisuje się w tradycję postoperaistyczną, to podstawowa różnica między nimi, zachodząca już na poziomie wyjściowych założeń, odnosi się do tezy o zaniku zewnątrz. Włoski ekonomista nie kwestionuje fundamentalnego dla marksistowskich teorii akumulacji kapitalistycznej rozpoznania, że dąży ona do ciągłej ekspansji i likwidacji swojego zewnątrz. Jednak w przeciwieństwie do Luksemburg oraz Hardta i Negriego widzi potencjał zewnątrz

w zakresie antykapitalistycznego oporu. Zamiast widzieć w niekapitalistycznych dobrach wspólnych siłę antymodernistyczną (Luksemburg) albo zakładać, że zostają one subsumowane pod kapitał i łącząc się z pozostałymi sektorami pracującej wielości, stają się alternowoczesną podstawą dla uwolnienia dialektyki nowoczesności z podziału na wewnątrz i zewnątrz (Negri i Hardt), De Angelis twierdzi, że to, co wspólne, musi stworzyć własne, napelnione pozytywną treścią zewnątrz.

W pracy *The Beginning of History* zakłada on, podobnie jak Luksemburg, naznaczony oporem, konfliktowy charakter dóbr wspólnych jako zewnątrz kapitalizmu. Jednak wbrew rewolucjonistce nie traktuje zewnątrz jako chwilowej bariery w nieuchronnej ekspansji wewnątrz. Zadanie, jakie w jego przekonaniu ma zewnątrz, polega na stworzeniu alternatywnych wartości i mechanizmów waloryzacji – konkurencyjnych dla wartości kapitalistycznej (tożsamej ze społecznie niezbędnym czasem pracy). Komonalizacja, czyli odzyskanie i zorganizowanie produkcji przez bezpośrednich wytwórców, w której De Angelis widzi szansę na wyjście poza kapitalizm, nie pokrywa się zupełnie z biopolityczną produkcją opisywaną przez Negriego i Hardta. Sam fakt, że siła robocza jest dzisiaj połączona przez gospodarkę sieciową, a produktywność w coraz większej mierze zależna jest od kooperacji, nie wystarczy jeszcze do wyciągnięcia wniosków o antykapitalistycznym potencjale hegemonicznego sposobu produkcji (biopolityki). Komonalizacja w ramach kapitalizmu nie wytwarza alternatywnych wartości i nie będzie do tego zdolna bez autonomizacji w ramach niekapitalistycznego zewnątrz. Zdaniem De Angelisa (2004) pozwalają na to natomiast walki, które toczą się przeciwko neoliberalnej globalizacji.

Jeśli skoncentrować się na tych praktykach tego, co wspólne, które rzeczywiście wpisują się w walki z kapitalizmem, należałoby przyjąć tezę nie o zaniku zewnątrz, ale o jego stałej reprodukcji w odmiennych kontekstach, formach i połączeniach (De Angelis 2007, 30–31). Jeżeli grodzenia dóbr wspólnych i separacja bezpośrednich wytwórców od środków produkcji są trwałymi operacjami, jakie zmuszony jest przeprowadzać kapitalizm, to ze strony commonerów nieustannie towarzyszy im zamiar odzyskania kontroli na społeczną reprodukcją. Sprowadzanie praktyk, które otwarcie przeciwstawiają się kapitalizmowi i wypracowują nowe wartości organizujące produkcje, do tego samego poziomu, na którym zachodzi kooperacja zapośredniczona przez kapitał – jak to robią Negri i Hardt, unieważniając sam podział na wewnątrz i zewnątrz – pozbawia ruch na rzecz *the commons* jego tożsamości. Jeżeli przyjmujemy, że wszyscy są w jakiś sposób commonerami wytwarzającymi dobro wspólne – nawet jeśli większość robi to, jak chcą autorzy *Rzeczpospolitej*, w skorumpowanych formach państwa, korporacji i rodziny – ryzykujemy, że pominiemy lub nie docenimy wystarczająco tych praktyk, które stawiają sobie za cel komonalizację poza kapitalistyczną waloryzacją i opór przed grodzeniami (De Angelis 2017, 55). W kontekście rozwoju zróżnicowanego ruchu na rzecz dóbr wspólnych – ekologicznego, feministycznego,



pirackiego, miejskiego, chłopskiego – i przybierających na sile neoliberalnych grodzień, strategicznym błędem byłoby utożsamiać postmodernistyczną, sieciową gospodarkę z komunizmem, który nadchodzi.

Spór między De Angelisem a Negrim i Hardtem o zanik zewnątrz ma bezpośredni związek z ich różnicą zdań na temat prawa wartości (De Angelis 2007, 165–171). Stwierdzenie, że ekonomiczny charakter prawa wartości – mierzalność – przestaje obowiązywać, ale nie znika przez to jeszcze polityczna forma, która zabezpiecza wyzysk, pozwala Negriemu i Hardtowi widzieć w kapitale jedynie pasożytniczą narośl na pracy biopolitycznej i tym samym zakładać, że przyrost kooperacji rozsądzi technologie kontroli pracy żywej. Tej krytyce prawa wartości, opartej na afirmatywnym – dokonanym przez Negriego – odczytaniu Marksowskiego fragmentu o maszynach z *Grundrisse* (Szadkowski 2013, 81–88) i rozdziału *Bezpośrednie rezultaty procesu produkcji* niewłączonego do I tomu *Kapitału* (zawierającego teorię realnej subsumpcji pracy pod kapitał), De Angelis się przeciwstawia. Zdaniem autora *Omnia sunt communia* to właśnie prawo wartości determinuje tendencję rozwoju kapitału, w której Hardt i Negri upatrują wyzwolenia pracy: produkcja niematerialna nie rozwija się wcale na mocy oddolnej akumulacji bycia, ale z powodu jej opłacalności dla kapitału. Tendencja, którą słusznie odnotowują autorzy *Imperium*, podyktowana byłaby więc kapitalistyczną waloryzacją i nie wytwarzałaby sama z siebie żadnych alternatywnych metod pomiaru, które umożliwiłyby uwolnienie tego, co wspólne, z relacji wyzysku. Rozpowszechnienie pracy niematerialnej następowałoby według De Angelisa z tego samego powodu, z którego w przeszłości rozwinięta praca fabryczna wyparła pracę rzemieślniczą: z zewnątrz nadeszła bardziej wydajna forma produkcji, która wywarła nacisk na dotychczasowe branże. Mordercza konkurencja, do której pracownicy są zmuszani pod presją prawa wartości, sprawia, że teoretyzowanie na temat globalnej produkcji w kategoriach dobra wspólnego uniemożliwia – zdaniem De Angelisa – stworzenie jakiegokolwiek antykapitalistycznej polityki nakierowanej na wykreowanie innego sposobu produkcji, w którym obowiązywałyby alternatywne wartości organizujące pracę społeczną. Pokładanie nadziei w tendencji, która miałaby zbliżyć do siebie pracowników pod względem ich położenia, miałoby być zresztą błędne z ekonomicznego punktu widzenia: pracownicy niematerialni potrzebują produkcji materialnej, zapewniającej im sprzętu do pracy, a także zupełnie podstawowych środków reprodukcji, jak jedzenie, woda czy ubrania (De Angelis 2017, 69). Jeżeli praca niematerialna będzie stawała się hegemoniczna, to wytwarzać się będzie hierarchia, spychająca pracowników materialnych na pozycje nieuprzywilejowane z gorszymi warunkami sprzedaży siły roboczej.

Jak pisze De Angelis (2012, 315), to właśnie odzyskanie zewnątrz dla dóbr wspólnych ma być tą praktyką, która pozwala zarazem uwolnić się z myślenia o stosunkach niekapitalistycznych w kategoriach linearnych: albo jako przedkapitalistyczne *ex ante*

(komunizm pierwotny, agrarny), albo jako niekapitalistyczne *ex post* (komunizm rozwinięty, komonizm). Dobro wspólne nie jest tym, co kapitał zastaje i zawłaszcza, ani tym, co mimowolnie produkuje wraz z rozwojem sił wytwórczych, postępem technologicznym czy przyrostem kooperacji. Podlegając ciągłej restytucji dzięki walkom o alternatywne wartości, dobro wspólne jest jednak nastawione na ryzyko kapitalistycznych groźb i na kooptację podporządkowaną pomnażaniu wartości ekonomicznej (temu służy wspomniany *common fix*). Żeby dobro wspólne zabezpieczyć, potrzeba „dobrych groźb”, jego ukonstytuowania się w roli zewnętrza. Nie jest to zadanie łatwe, także dlatego, że kapitalizm stosuje ideologiczne mistyfikacje, przedstawiające kłopotliwe wnętrze systemu (np. biedę, bezrobocie, odpady) jako wykluczone zewnątrz, które należy poddać integracji, podczas gdy są to typowe przykłady kosztów zewnętrznych, bez których kapitał nie może się obejść. Nierzadko zresztą nawet na bazie odpadków systemowych rodzą się alternatywne sposoby organizacji reprodukcji społecznej (np. gospodarka nieformalna), które stanowią dla kapitalizmu zagrożenie i muszą być kontrolowane lub „włączane” do systemu pod pozorem troski.

Gdzie konkretnie znajduje się zewnątrz dla kapitału? Zaletą perspektywy De Angelisa jest to, że nie myśli on o zewnątrz w terminach ściśle przestrzennych: zewnątrz nie jest jakimś łatwym do wyodrębnienia miejscem, które musi pozostawać bez związków z kapitałem (w rodzaju autarkicznej wspólnoty). Zewnątrz jest poprzecinane licznymi relacjami z kapitałem i państwem, które mogą być zarówno antagonistyczne, jak i nieantagonistyczne. Mogą to być np. relacje konkurencji o zasoby albo o udział w rynku, walka na wyniszczenie lub wrogie przejęcie (groźnienie/komonalizację), pasożytowanie na drugiej stronie (darmowa eksternalizacja kosztów i bezpłatne przywłaszczanie zysków), ale też relacje takie jak mutualizm (współpraca państwa i kapitału z ruchami społecznymi w zakresie zarządzania kryzysem środowiskowym), protokooperacja (działanie dóbr wspólnych i kapitału na rzecz tego samego celu, choć bez bezpośredniej współpracy) czy komensalizm (wykorzystywanie odpadów drugiej strony – np. sprawnego sprzętu, który został wycofany z rynku i ląduje na wysypiskach z elektrośmieciami). Zewnątrz musi być potencjalnie zdolne do zerwania z kapitałem, do autonomizacji i samowaloryzacji, ale by tego dokonać, musi wykorzystać istniejące powiązania.

Swoje kontakty z otoczeniem dobra wspólne nawiązują za pomocą procedury, którą De Angelis określa jako „graniczny commoning” (*boundary commoning*) (De Angelis 2017, 24), bazując na dwuznacznym charakterze granicy, która zarazem łączy, jak i dzieli (Moll 2016). Rola „dobrego” groźnienia dobra wspólnego nie polega tylko na ustanowieniu jego dystansu do kapitału i wspierającego go państwa w celu ochrony przed „złym” groźnieniem. De Angelis uważa, że dobro wspólne jest w tym samym stopniu zdolne do żerowania na mocach kapitału i państwa, aby przeciwstawić im konkurencyjny system społeczny

z alternatywnymi wartościami, w jakim kapitał i państwo zdolne są do przechwytywania bogactwa produkowanego w ich zewnątrz (De Angelis 2017, 333). Między dobrem wspólnym, kapitałem i państwem powstają granice, które organizują produkcję na wzór hierarchiczny – gdy jakiś system zostaje wpisany do wnętrza jakiegoś środowiska. Dobro wspólne (np. kooperatywa produkcyjna) może być wpisane w otoczenie kapitalistyczne, ale też sam kapitalizm zależy od dóbr wspólnych (środowiska naturalnego, altruizmu i kooperacji w życiu społecznym).

Dzięki granicy możliwa jest reprodukcja danej jednostki dobra wspólnego i jej ochrona przed grozami, ale granica ma też funkcje ofensywną, umożliwiającą ekspansję oraz budowanie sojuszy. To od tej drugiej funkcji zależy, według De Angelisa, na ile to, co wspólne, może stać się paradygmatem konkurencyjnym dla kapitalizmu. Nie należy tej ekspansji rozumieć w kategoriach ciągłego przyrostu zasobów. Każde dobro wspólne wylania się poprzez redukcję złożoności, ustanowienie organizacji w miejsce chaosu. Żadne dobro wspólne, jako wydzielony system społeczny, nie może rosnąć w nieskończoność. Nie tylko ze względu na funkcjonalne problemy związane z zarządzaniem zbyt dużym obszarem i zasobami; aby możliwa była ekspansja dobra wspólnego, potrzebna jest znajomości partykularnej ekologii, kontekstu kulturowego i zdolność tworzenia wartości, które będą z nimi kompatybilne. Jeżeli dobra wspólne mają tworzyć ze sobą udane powiązania, muszą zachować swój pluriwersalny, elastyczny charakter, umożliwiający ciągłe redefinicje wartości i zapewniający wspólnotowy tryb zarządzania. Tylko w ten sposób możliwa jest reprodukcja nie tylko wspólnych zasobów, ale i warunków ich dalszej reprodukcji (De Angelis 2017, 29).

Mocną stroną propozycji De Angelisa jest to, że wychodzi poza obiektywistyczne rozumienie wnętrza i zewnątrz oraz nie lokuje tego, co wspólne, ani po jednej, ani po drugiej stronie. Dobro wspólne nie jest skazane na zajmowanie marginesów kapitalizmu, nie jest też subsumowane pod kapitał – jest praktyką „dobrego groźnienia” i reprodukcją commoningu. W kategoriach zaproponowanych przez De Angelisa łatwiej dyskutować o konkretnych atutach i słabościach poszczególnych form komunalizacji. Włoski ekonomista przywraca zewnątrz jako potencjalny obszar tego, co wspólne – ale nie jest to zarazem zewnątrz rozumiane jako utracona przeszłość albo utracona przestrzeń. Okazji do uprawiania granicznego commoningu nie brakuje – czy będzie to zajęcie placu miejskiego, okupacja auli uniwersyteckiej, przejęcie publicznego teatru, zawiązanie lokalnej kooperatywy między rolnikami i konsumentami czy komunalnego przedsiębiorstwa dystrybuującego wodę w zgodzie z odpowiedzialnością społeczną i środowiskową. Przeciwwstawienie się kapitalizmowi zawsze będzie kwestią zbiorowej praktyki, a nie obiektywistycznych tendencji. De Angelisowi udaje się także znaleźć interesujące wyjście poza dychotomię ekonomizmu i woluntaryzmu. Nie można zwolennikom tego pierwszego odmówić zasadnych

argumentów, że komunizm potrzebuje określonych struktur materialnych, że nie może być sprowadzony do zbiorowej woli zniesienia antagonizmu klasowego; z drugiej strony, z woluntarystycznego punktu widzenia można ripostować, że czekanie na rewolucję w nadziei na pojawienie się warunków możliwości komunizmu wynika z niedoceniań roli oddolnej praktyki i z przeceniania czynników zewnętrznych. De Angelis, przyznając prymat praktykom, nie zrywa przy okazji ich związku warunkami strukturalnymi – komunalizacja zasobów jest niezbędna, ale udany *commoning* graniczny zależy dopiero od ich właściwej organizacji.

## Agamben: to, co wspólne, poza wnętrzem i zewnątrzem

Powyżej koncentrowałem się na argumentach teoretycznych, które w obrębie marksizmu wygrywają przeciwko sobie perspektywę wnętrza i zewnątrz na potrzeby badania warunków transcendentalnych zawiązania wspólnoty bezpośrednich wytwórców. W końcowej części artykułu odwołałem się do książki *The Highest Poverty* Giorgia Agambena (2013), by naszkicować możliwą drogę wyjścia poza dylemat wewnątrz–zewnątrz, przed którym stawiane są antykapitalistyczne projekty dóbr wspólnych. Propozycja dla rozważań i praktyk dóbr wspólnych, którą formułuję na podstawie badań, jakie włoski filozof przeprowadził nad monastyczną formą życia, z pewnością może wydawać się wysoce abstrakcyjna i – w odróżnieniu od prac Luksemburg, Negriego i Hardta oraz De Angelisa – oderwana tak od analiz współczesnych przekształceń pracy i produkcji w kapitalizmie, jak i od praktyk na rzecz konstytucji tego, co wspólne. Uważam mimo to, że chociaż posiada ona wiele poważnych ograniczeń – chociażby brak odniesienia do historycznego i socjologicznego konkretnego, abstrahowanie od licznych oczywistych i potencjalnie dyskredytujących całe przedsięwzięcie dylematów na poziomie organizacji wspólnoty (kwestia reprodukcji, w tym rozrodczości; generowanie innowacji i postępu technologicznego) – to wskazuje teoretyczkom i praktykom dóbr wspólnych pewien kierunek działania, który jest co najmniej prowokujący. Przyznać jednak trzeba, że sam autor nie rozwija swojej propozycji na tyle, by mogła ona zacząć funkcjonować jako coś więcej niż ćwiczenie z filozoficznej abstrakcji. Kwestią otwartą – tutaj się nią nie zajmuję – pozostaje to, na ile kontrowersje dotyczące sposobu organizacji zakonów franciszkańskich, które wstrząsnęły Kościołem katolickim po śmierci Franciszka z Asyżu i w których wyartykułowano najbardziej ortodoksyjną interpretację reguły zakonnej, wzywającą do całkowitego ubóstwa poprzez rezygnację z własności dóbr, są dziś tylko ewentualną inspiracją dla ruchu dóbr wspólnych, a na ile konkretne formy gospodarowania – których Agamben niestety nie zgłębia –

są przekładalne na organizację współczesnych praktyk, potencjalnie umożliwiających zaspokojenie potrzeb społecznych powszechnie uznawanych za niezbędne do wartościowego życia.

Wykorzystywanie akurat teorii Agambena w kontekście rozważań nad dobrami wspólnymi może wydawać się nieporozumieniem. Autor *Homo Sacer* nie jest zaliczany do tego nurtu badań i nie stanowi dla niego istotnej inspiracji. Z pewnością część rozważań filozoficznych Agambena – poświęconych takim pojęciom jak „byt jako taki”, uniwersalizm, bezklasowe (Agamben 2008, 7–10, 69–72) czy strefa nierozróżnialności unieważniająca podział wewnątrz/zewnątrz (Vaughan–Williams 2009, 105) – można potraktować jako poszukiwanie wspólnej formy życia, która nie poddawałaby się działaniu maszyny antropologicznej, oddzielającej pełnoprawne życie polityczne (*bios*) od pozbawionego ochrony życia biologicznego (*dzōe*). Z drugiej strony, autor ten kojarzony jest najczęściej z apokaliptyczną diagnozą współczesności, w której stan wyjątkowy jest regułą, obóz funkcjonuje jako *nomos* nowoczesności, a odarte z praw „nagie życie” (*vita nuda*) wystawione jest na śmiertelne operacje biowładzy. Jest tak, pomimo że Agamben usiłuje po benjaminowsku stan wyjątkowy „odkręcić” – zademonstrować, że poza podziałami na *dzōe* i *bios*, normę i wyjątek, uniwersalizm i partykularyzm czy wewnątrz i zewnątrz, pomyśleć można zbiorową formę życia nienarażoną na tego rodzaju binaryzmy. Ta zbiorowa forma życia wyrażałaby się właśnie w stanie wyjątkowym, tyle że interpretowanym afirmatywnie jako ostateczne rozbrojenie maszyny antropologicznej.

W kontekście związku tak rozumianej zbiorowej formy życia z dobrami wspólnymi interesująca okazuje się właśnie jego książka *The Highest Poverty*, której przedmiotem jest przecież – jak wprost pisze Agamben – *koinos bios*, życie wspólnie (Agamben 2013, 6). Sama zaś organizacja życia monastycznego powinna być wartościowym źródłem inspiracji (lub przestroga) dla commonerów. Jest ona przecież organizacją ekonomii w zbiorowym gospodarstwie: tak ekonomii zbawienia, jak i produkcji towarowej. Zakony nie tylko wytwarzają wspólne zasoby, ale wokół pracy kreują silne wzorce socjalizujące konieczne do życia zbiorowego, szczegółowo regulują rytm codziennych aktywności i wprowadzają dyscyplinę pracy – ich funkcjonowanie zdradza zatem wiele podobieństw z dobrami wspólnymi. Z drugiej strony, szereg badaczy dopatruje się w działalności zakonów wręcz protokapitalistycznych jednostek produkcyjnych (Jewdokimow 2015; Novak 2010; Stark 2016). Na ile możliwe jest odparcie ich argumentacji i reinterpretacja monastycyzmu jako przykładu dobra wspólnego? Na ile można ująć zakon jako przestrzeń afirmatywnego stanu wyjątkowego, gdzie funkcjonowanie poza prawem nie wystawia na arbitralną przemoc? Czy można zakon przeciwstawić obozowi, gdzie to samo położenie w stanie nierozstrzygalności umożliwia praktyki totalitarne?

W ramach takiej reinterpretacji można czytać książkę Agambena, z tym istotnym zastrzeżeniem, że włoski filozof dokonuje fundamentalnej zmiany paradygmatu w stosunku do autorów, którzy dobro wspólne – podobnie jak komunizm – wiążą z własnością zbiorową. Zdaniem Agambena bycie wspólnie jako forma życia nie opiera się na wspólnej własności, ale na wyjściu poza porządek własności jako takiej: zarówno własności prywatnej, jak i publicznej (ta druga byłaby tylko wariantem tej pierwszej – to samo stwierdzają zresztą Hardt i Negri [2012b, 100]). Ustanowienie dobra wspólnego nie byłoby zatem kwestią jakiegokolwiek zbiorowego przywłaszczenia czy „dobrych” groźnień, a pozbawienie tego, co wspólne, nie następowałoby na drodze groźnień „złych” czy „akumulacji poprzez wywłaszczenie” (Harvey 2004). Założenie, że z komunizmu można zostać „wywłaszczonym”, opierałoby się wówczas na błędzie logicznym: z komunizmu nie można zostać wywłaszczonym, ponieważ nie istnieje w nim własność, nawet własność społeczna przeciwstawiana zwykle skorumpowanej własności publicznej w reżimach realnego socjalizmu.

Tym, co Agamben stara się uwypuklić w monastycyzmie – i co pozwala widzieć w nim formę dobra wspólnego – nie jest wspólne miejsce zamieszkania, ale doświadczenie wspólnego życia (Agamben 2013, 11). Nie liczba zakonników tworzy zakon – można żyć razem, ale osobno, obok siebie, bez wspólnych reguł – ale pewna forma życia, która właściwie stapia się z życiem. To stopienie się życia z regułą jest właśnie tym, co paradoksalnie uniemożliwia nakładanie na zakon jakichkolwiek reguł z zewnątrz, budowanie instytucji na wzór quasi-totalitarny, wpisywanie zakonników w porządek prawny, który wtórnie pozwałaby na odarcie z praw. Przemyslenia Agambena otwierają więc możliwość pomyślenia życia kolektywnego poza wszelkimi groźnieniami – zarówno tymi „złymi”, jak i tymi „dobrymi”.

Taką szansę stwarzają według Agambena tradycje franciszkańskie. Franciszkanie znają praktykę użytku (*usus*), która wykracza poza przeciwieństwa formy i życia, reguły i zachowania, *dzoe* i *bios*. Praktyka ta opiera się na niemożliwości posiadania, ale też bycia posiadany, schwytanym przez kogoś lub coś innego (np. prawo) – w jej ramach możliwe jest jedynie używanie bez posiadania, poprzez postępowanie zgodne z regułą zakonną. Co istotne, reguła ta nie może podlegać kodyfikacji, nie może być zewnętrzna – w jej spełnianiu nie chodzi bowiem o jej stosowanie, a o powtarzanie właściwej formy życia, habitusu, który zewnętrzny jest wobec treści reguły (Agamben 2013, 110–122).

W zasadzie prace Agambena nie kwestionują fabrycznego charakteru franciszkańskich zakonów. Jednak odkrywają taką ekonomię ich funkcjonowania, która nie czyni z nich prototypowych kapitalistycznych zakładów produkcyjnych, ale przedsięwzięcia wytwarzające komunistyczną antropologię. W przeciwieństwie do klasztorów, które uwikłane są w dominującą w Kościele katolickim ekonomię zbawienia,

poddając pracę wiernych i kapłanów instytucjonalnej kurateli, franciszkanie, stapiając życie z regułą zakonną, urzeczywistniają alternatywną ekonomię, która podporządkowana zostaje potrzebom ubogich, chorych czy zwierząt, składając się na życie zbiorowe wolne od dominacji i wyzysku (Pospiszyl 2016, 253–258).

Stanowisko franciszkanów, podważające wszelką własność, w tym własność zbiorową, a nawet własność samego siebie, otwierało możliwość radykalnego egalitaryzmu, który byłby czymś więcej niż zbiorowym posiadaniem dóbr, zbiorowym zrównaniem: byłby życiem poza wszelkim posiadaniem, poza wszelką miarą.

W celu afirmatywnego odczytania stanu wyjątkowego Agamben odwołuje się do Williama Ockhama (Agamben 2013, 133–134). Franciszkański teolog następująco uzasadniał życie zakonników podług praktyki użytku: podczas gdy dla pozostałych ludzi używanie cudzych dóbr było dopuszczalne jedynie w stanie wyjątkowym (np. skorzystanie z czyjejś własności w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia), franciszkanie żyli w porządku odwróconym. To, co dla innych było normalne (własność), dla nich było czymś wyjątkowym; to zaś, co dla innych było wyjątkowe (używanie), dla nich było normalne. Franciszkanie próbowali więc uciec prawu własności nie za sprawą jakiegoś innego, lepszego prawa, ale poprzez afirmację stanu wyjątkowego. Kondycja franciszkańska byłaby „prawem” do nieposiadania praw, odwróceniem prawa do posiadania praw, a przez to pozostawałaby odporna na odarcie z praw na drodze suwerennego wyjątku. Tym, co zabezpieczałoby franciszkanów w kondycji poza prawem, byłaby kolektywna forma życia – interpretując rzecz w języku niniejszego artykułu, byłby to po prostu *commoning*.

Dostrzeganie analogii między franciszkańską formą życia a *commoningiem* okazuje się uzasadnione także wtedy, gdy porównamy spór, w jaki franciszkanie weszli z papieżem w celu obrony swojej formy życia, z dzisiejszymi zmaganiem teoretyczek dóbr wspólnych z liberalnymi ekonomistami. By zneutralizować franciszkański radykalizm, papież Jan XXII chciał ograniczyć praktyki użytku jedynie do dóbr niewyczerpywalnych, odnawialnych, a odnosząc się do wszystkich pozostałych, stwierdził, że ich używanie bez posiadania jest niemożliwe (Agamben 2013, 129–132). Echo tego rozstrzygnięcia dostrzegamy współcześnie u badaczy typologii dóbr przy okazji takich konceptów jak „dobra publiczne” (Samuelson 1954) czy nawet „dobra wspólnej puli”. Zakłada się, że to dany niejako obiektywnie charakter określonego dobra umożliwia jego użytek bez posiadania go na własność. Konstytuująca rola formy życia, bycia wspólnie zostaje tutaj zapoznana.

Agamben wspomina też o polemice z papieżem, jaką prowadził Franciszek z Ascoli: pojawiło się w niej radykalnie procesualne ujęcie, które kwestionowało wszelką własność, wprowadzając na jej miejsce jedynie używanie. W tej propozycji widzieć można filozoficzne ugruntowanie *commoningu*, bardzo aktualne w świetle teorii dóbr wspólnych w dobie

kapitalizmu kognitywnego, opierającego się coraz bardziej na przepływach czy produkcji typu *peer-to-peer* (Benkler 2008).

Agamben twierdzi, że poza wszelkimi innymi przyczynami franciszkańska batalia o zachowanie wspólnotowej formy życia została przegrana, bowiem przybrała kształt dysputy prawnej, a reguła nie mogła zostać obroniona na drodze legalistycznej, ponieważ opierała się kodyfikacji. Ten opór pomógł stworzyć nowoczesną teorię własności, która ugruntowała rozwój kapitalistycznych stosunków społecznych. Górę wzięła interpretacja, wedle której rzecz używana i współprodukowana, ale formalnie nieposiadana, uznano za rzecz niczyją. Trzeba pamiętać, że Locke'owska definicja własności prywatnej, stworzona w odpowiedzi na marnotrawstwo wspólnych zasobów ludzkości przez autochtonów w koloniach, opierała się na tym rozumowaniu, które papieżstwo przedstawiło franciszkanom: niemożliwe jest używanie bez posiadania, a skoro autochtoni nie znają praw własności, to zasoby, z których korzystają, nie należą do nich (Milun 2016, 6–11). Franciszkanie byłiby w tym ujęciu jedną z wielu grup *commonerów* pozbawionych swoich zwyczajowych reguł na mocy logiki, która utorowała drogę prawom własności – obok ludności z zagrodzonych dóbr wspólnych, atlantyckich piratów, czarownic czy rdzennych Amerykanów (Federici 2004; Linebaugh i Rediker 2012).

Zauważa też Agamben, że obecność franciszkanów w Kościele tolerowano za sprawą wybiegu: pozwalano im na utrzymywanie ich formy życia, ale dobra, które były przez nich używane, uznano – podobnie jak ich zakony – za własność całego Kościoła. Zakony franciszkańskie byłyby więc protokooperatywami zorganizowanymi na wzór komunistyczny, ale podporządkowanymi zewnętrznej instytucji. Kiedy samo przetrwanie zakonu zaczęło zależeć od jego zastosowania się do wytycznych hierarchii kościelnej, nie zdecydował się on na herezję, a tym samym zniweczył potencjał franciszkańskiej formy życia, która dezaktywizować miała prawo (Agamben 2013, 144). We wspólnotowym trybie życia, który jest poddany wyższej instancji, widzieć można raczej pierwowzór społeczeństwa socjalistycznego z publiczną własnością, a nie funkcjonujący poza wszelką własnością komonizm.

Mimo porażki franciszkanów, być może wyeksponowany przez Agambena radykalizm ich stanowiska pozwalałby dzisiaj ponownie pomyśleć dobro wspólne, nie tylko jako zewnętrznie kapitalizmu, ale jako kategorię wykraczającą poza dychotomię wnętrza i zewnątrz, podobnie jak poza własnością prywatną i publiczną, a nawet wspólną. Być może to właśnie Agambenowski byt jakikolwiek, mesjańska resztką pozbawiona wszelkich własności (Agamben 2008, 7–8), znajdująca się na progu, czyli będąca wewnątrz zewnątrz (Agamben 2008, 73), stanowi wskazówkę, jak wyjść z komunizmu kapitału? Jednak aby jednak pójść w tym kierunku, Agamben i jego czytelnicy musieliby uniknąć błędów franciszkanów i zamiast skupiać się na prawnych dysputach, trwać przy traktowaniu *usus*



jako używania-współprodukcji. Kluczową kwestią, która wymaga przemyślenia, jest oczywiście moment wyjścia poza kapitał, poza porządek własności: jak dokonać udanej herezji, gdy zakłada ona wyzbycie się bogactw, które mogłyby posłużyć do walki i oporu wobec kapitalistycznej ofensywy, którą z pewnością by na siebie ściągnęła? Jak nie powtórzyć losu grup heretyckich, które eksperymentowały ze zniesieniem własności? Na te pytanie Agamben nie tylko nie odpowiada, ale nawet ich nie zadaje.

Powiązanie dorobku autora *Wspólnoty, która nadchodzi* z praktykami na rzecz tego, co wspólne, czeka jeszcze na swoje teoretyczki. Tego spotkania nie ułatwia na pewno Agambenowska antropologia polityczna, skoncentrowana na pomyśleniu takiej formy życia, która umożliwi dezaktywację prawa i władzy poprzez odmowę działania i bezczynność (*adynamis*). Rozważania o franciszkanach pokazują jednak, że odmowy uczestnictwa w sferze aktualizujących się potencjalności, w organizowanym przez ekonomię liturgii dzieła boskiego stworzenia, nie trzeba koniecznie rozumieć jako nie-pracy. Proponowana przez włoskiego filozofa forma exodusu stwarza możliwość rozwijania alternatywnej ekonomii, której podstawą nie jest jednak przejęcie na własność środków produkcji czy powołanie innego, lepszego prawa, lecz działanie poza wszelkim porządkiem posiadania. Teologia ekonomiczna Agambena może zatem stanowić dla współczesnego ruchu na rzecz dóbr wspólnych prowokujące źródło refleksji nad relacjami dóbr wspólnych z kapitałem i państwem, zwłaszcza w kontekście tych sfer rzeczywistości, które – jak wiedza, sieci społeczne, środowisko – nie poddają się łatwo przywłaszczeniu.

## Podsumowanie

Po 150 latach od wydania *Kapitału* obserwujemy stale ponawiane próby organizacji produkcji i relacji społecznych w sposób wspólnotowy. Wielobarwny ruch na rzecz dóbr wspólnych stawia sobie dzisiaj za cel obronę społecznego bogactwa przed kapitalistycznymi grozami oraz zorganizowanie jego produkcji i redystrybucji przez wspólnoty bezpośrednich wytwórców. Obserwowaliśmy to podczas kryzysu w Argentynie, gdzie robotnicy przejmowali zamknięte fabryki i tworzyli komuny; w Boliwii, gdzie dzięki demonstracjom przeciwko prywatyzacji wody udało się zorganizować kolektywne systemy zaopatrzenia; w działaniach ruchu pirackiego, który walczy o wolny dostęp do sieci i współwytworzanego w niej bogactwa; w ruchach wiejskich, które protestują przeciwko patentowaniu nasion; w praktykach nowych ruchów społecznych, które odzyskują przestrzeń publiczną dla demokracji; coś drgnęło nawet w Komitecie Noblowskim, który nagroził badania Elinor Ostrom nad ekonomicznymi aspektami rządzenia przez wspólnoty; ba, nawet papież Franciszek uczynił dobro wspólne jednym ze znaków rozpoznawczych swojego pontyfikatu.

W niniejszym artykule koncentrowałem się na tym, na ile to, co wspólne, może wyrwać się spod zwierzchnictwa kapitału. Obserwowaną obecnie opaczną realizację żądań ruchu komunistycznego w ramach kapitału zdiagnozowałem za szeregiem autorów jako „komunizm kapitału”. Za przyczyny tego paradoksalnego stanu uznałem nakładanie się tego, co wspólne, na kapitalistyczne wnętrze oraz zachodzący równolegle zanik „twardego”, „obiektywnego” zewnątrz. Przyglądając się dwóm czołowym na gruncie marksizmu perspektywom reinterpretowania tego, co wspólne, i tego, co zewnętrzne wobec kapitału – autorstwa Róży Luksemburg oraz Michaela Hardta i Antonia Negriego – wskazałem, że rozwinięcie projektu dóbr wspólnych wymagać może odzyskania zewnątrz. Wyrwanie kapitalistycznej akumulacji opisanego przez Luksemburg zewnątrz, które zaniknęło lub znajduje się jeszcze w zaniku, może stać się impulsem do powstania niekapitalistycznych alternatyw. Sprawy nie ułatwia jednak dzisiejsze usytuowanie owego zewnątrz wobec kapitału. Nie będąc przestrzennie wyodrębnionym, przenika się raczej z wnętrzem, istniejąc co najwyżej jako „zewnętrze wewnętrzne”, podobnie jak w kapitalistycznych stosunkach produkcji funkcjonuje praca żywa z jej względną autonomią, opisaną przez Hardta i Negriego. Ostatecznie zaistnienie tego, co wspólne, jako tego, co zewnętrzne, zależałoby od zdolności pracy żywej do odmowy pracy najemnej i samowaloryzacji jej własnego potencjału kooperacyjnego poza kapitalizmem. Wskazałem jednak, że ambiwalentna postawa, jaką Hardt i Negri przyjmują wobec podziału na wnętrze i zewnątrz – z jednej strony akceptacja operaistycznej ontologii immanencji pracy żywej (zewnętrze), z drugiej koncentracja na analizach nowych form pracy, które rozwijają się w ramach najbardziej zaawansowanych sektorów produkcji kapitalistycznej (wnętrze) – sprawia, że zbyt mocno utożsamiają oni projekt dóbr wspólnych z logiką rozwojową kapitalizmu (zewnętrzem wytwarzanym przez kapitał), a zbyt mało uwagi poświęcają faktycznie antykapitalistycznym praktykom *commonerów*, które ukierunkowane są na budowę zewnętrznego zewnątrz. By zbadać możliwości tworzenia tego ostatniego, omówiłem prace Massimo De Angelisa. W konkluzji zasugerowałem, że być może problemem nie jest wybór między wnętrzem a zewnątrzem jako właściwym *locus* dla tego, co wspólne. Może konieczne jest wyjście poza ten dylemat – w tym celu wskazałem na użyteczność, jaką dla teorii dóbr wspólnych może mieć książka Giorgia Agambena o franciszkańskiej formie życia. Z tej perspektywy historia porażek, jakich doznają bezpośredni wytwórcy, gdy chcą odzyskać bogactwo społeczne w całej jego różnorodności i nadmiarowości, nie polegałaby na nieumiejętnym przekształcaniu własności prywatnej we własność społeczną, ale na uwikłaniu w sam porządek własności. Prywatność byłaby cechą własności jako takiej – bez względu na to, czy właścicielem byłaby pojedyncza osoba, zbiorowość czy państwo. Aby mogło zaistnieć to, co wspólne, konieczne byłoby zorganizowanie alternatywnej ekonomii, która opierałaby się na przedstawionym przez Agambena przykładzie franciszkańskiej reguły zakonnej –

na używaniu, które przeciwstawione byłoby posiadaniu. Być może to nie żadne ekologiczne granice wzrostu ani wielkie konflikty geopolityczne, ale właśnie radykalna odmowa pracy, „wolalbym nie” kopisty Bartleby’ego (Agamben 2009), niesforna praca żywa zawsze uzbrojona w potencjał oporu, okaże się rzeczywistym obiektywnym zewnętrzem kapitału. Zewnętrzem, w którym zamiast olbrzymiego zbiorowiska odpadów znajdziemy olbrzymie nagromadzenie bogactwa społecznego.

## Wykaz literatury

- Agamben, Giorgio. 2008. *Wspólnota, która nadchodzi*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Agamben, Giorgio. 2009. *Bartleby, czyli o przypadkowości*. Tłum. Sławomir Królak. W Herman Melville. *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Tłum. Adam Szostkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Agamben, Giorgio. 2013. *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Tłum. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. 2010. *Kondycja ludzka*. Tłum. Anna Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Basso, Luca. 2015. *Marx and the Common. From Capital to the Late Writings*. Tłum. David Broder. Leiden–Boston: Brill.
- Balibar, Étienne. 2010. *Citizenship*. Tłum. Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2009. „Kapitalizm się chwieje”. *Le Monde Diplomatique – edycja polska* 10.
- Benkler, Yochai. 2008. *Bogactwo sieci. Jak produkcja społeczna zmienia rynki i wolność*. Tłum. Rafał Próchniak. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Beverungen, Armin, Anna-Maria Murtola i Gregory Schwartz. 2013. „The Communism of Capital?”. *Ephemera* 13(3).
- Bobako, Monika. 2010. *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bollier, David. 2011. „The Commons, Short and Sweet”. <http://www.bollier.org/commons-short-and-sweet>.
- Bollier, David. 2014. *The Commons – dobro wspólne dla każdego*. Tłum. Spółdzielnia Socjalna Faktoria. Zielonka: Faktoria.
- Boltanski, Luc i Eve Chiapello. 2007. *The New Spirit of Capitalism*. Tłum. Gregory Elliott. London: Verso.
- Buck, Susan J. 1998. *The Global Commons. An Introduction*. Washington D.C.: Island Press.
- Curcio, Anna i Özselçuk, Ceren. 2010. „On the Common, Universality and Communism: A Conversation Between Étienne Balibar and Antonio Negri.” *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society* 22(3).
- De Angelis, Massimo. 2004. „Separating the Doing and the Deed: Capital and the Continuous Character of Enclosures.” *Historical Materialism* 12(2).
- De Angelis, Massimo. 2007. *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*. London: Pluto Press.
- De Angelis, Massimo. 2012. „Grodzenia, dobra wspólne i »zewnętrzne«”. Tłum. Tomasz Leśniak. *Praktyka Teoretyczna* 6.
- De Angelis, Massimo. 2013. „Does capital need a common fix?” *Ephemera* 13(3).
- De Angelis, Massimo. 2017. *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed Books.
- Dyer-Witherford, Nick. „Komonizm”. <http://www.praktykateoretyczna.pl/nick-dyer-witherford-komonizm/>.
- Federici, Silvia. 2009. *Caliban and the Witch. The Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Foster, John Bellamy. 2015. „Marxism and Ecology.” *Monthly Review* 67(7).
- Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5000 Years*. New York: Melville House.
- Hardin, Garrett. 1968. „The Tragedy of the Commons.” *Science* 162(3589).

- Hardt, Michael i Antonio Negri. 2005. *Imperium*. Tłum. Sergiusz Ślusarski i Adam Kolbaniuk. Warszawa: W.A.B.
- Hardt, Michael i Antonio Negri. 2012a. *Declaration*. New York: Argo Navis Author Services.
- Hardt, Michael i Antonio Negri. 2012b. *Rzeczpospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk, Mikołaj Ratajczak, Krystian Szadkowski, Maciej Szlinder. Kraków: Korporacja Halart.
- Harrison, Oliver. 2011. „Negri, Self-Valorisation and the Exploration of the Common.” *Subjectivity* April, 4(1).
- Harvey, David. 2001. „Globalization and the »Spatial Fix«”. *Geographische Revue* 2.
- Harvey, David. 2004. „The »New« Imperialism: Accumulation by Dispossession.” *Socialist Register* 40.
- Harvey, David. 2012. *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja*. Tłum. Agnieszka Kowalczyk, Wiktor Marzec, Maciej Mikulewicz, Maciej Szlinder. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Jewdokimow, Marcin. 2015. „Czy klasztory przyczyniły się do powstania kapitalizmu? Wątki monastyczne we wczesnych pracach Maxa Webera”. *Roczniki Historii Socjologii* 5.
- Juskowiak, Piotr. 2015. *Przestrzenie wspólnoty. Filozofia wspólnotowości w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Klein, Naomi. 2001. „Reclaiming the Commons.” *New Left Review* 9, May-June.
- Korsch, Karl. 2005. „Niedogmatyczne podejście do marksizmu”. Tłum. Piotr Strębski. <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/korsch04.pdf>
- Kowalewski, Zbigniew Marcin. 2007. „Wyjście z materializmu dialektycznego”. W Étienne Balibar. *Filozofia Marksa*. Tłum. Andrzej Staroń, Adam Ostolski i Zbigniew Marcin Kowalewski. Warszawa: Książka i Prasa.
- Kowalik, Tadeusz. 2012. *Róża Luksemburg. Teoria akumulacji i imperializmu*. Warszawa: Książka i Prasa.
- Linebaugh, Peter. 2014. *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*. Oakland: PM Press.
- Linebaugh, Peter i Markus Rediker. 2012. *The Many-Headed Hydra. The Hidden History of Revolutionary Atlantic*. London: Verso.
- Locke, John. 1992. *Dwa traktaty o rządzie*. Tłum. Zbigniew Rau. Warszawa: PWN.
- Löwy, Michael. 2012. „Zachodni imperializm przeciwko pierwotnemu komunizmowi – nowe odczytanie pism ekonomicznych Róży Luksemburg”. *Praktyka Teoretyczna* 6.
- Luksemburg, Róża. 1959. *Wstęp do ekonomii politycznej*. Tłum. [brak danych] Warszawa: Książka i Wiedza.
- Luksemburg, Róża. 2011. *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*. Tłum. Julian Maliniak, Zenona Kluza-Wołosiewicz, Jerzy Nowacki. Warszawa: Książka i Prasa.
- Marazzi, Christian. 2014. „Socjalizm kapitału”. W *Marks: Nowe perspektywy*. Red. Libera Università Metropolitana. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: PWN.
- Marks, Karol. 1949a. „Brytyjskie panowanie w Indiach”. W Karol Marks i Fryderyk Engels. *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1949b. „Przyszłe wyniki brytyjskiego panowania w Indiach”. W Karol Marks i Fryderyk Engels. *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1951. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T.1. Tłum. zbiorowe. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1972a. „List do Wiery Zasulicz”. W Karol Marks i Fryderyk Engels. *Dzieła*. T. 19. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Marks, Karol. 1972b. „Szkice pierwotne listu do Wiery Zasulicz”. W Karol Marks i Fryderyk Engels. *Dzieła*. T. 19. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Zygmunt Jan Wyrozemski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 2013. *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego sposobu produkcji*. Tłum. Mikołaj Ratajczak. Warszawa: PWN.
- Mezzadra, Sandro. 2014. „Tak zwana akumulacja pierwotna”. W *Marks: Nowe perspektywy*. Red. Libera Università Metropolitana. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: PWN.
- Midnight Notes Collective. 2001. „The New Enclosures.” *The Commoner* September.
- Milun, Kathryn. 2016. *The Political Uncommons: The Cross-Cultural Logic of the Global Commons*. New York: Routledge.
- Moll, Łukasz. 2014. „Ekologiczna bariera reprodukcji rozszerzonej, a może żyzne pastwisko dla kapitalizmu katastroficznego?”, [http://www.praktykateoretyczna.pl/ekologiczna\\_bariera\\_reprodukcji\\_rozszerzonej/](http://www.praktykateoretyczna.pl/ekologiczna_bariera_reprodukcji_rozszerzonej/).
- Moll, Łukasz. 2015a. „Dobra wspólne naturalne i kulturowe – realna czy pozorna opozycja?”. *Pisma Humanistyczne*, zeszyt XIII.
- Moll, Łukasz. 2015b. „Hydra wielości i komunizm commonersów w dobie biopolitycznego kapitalizmu”. *Praktyka Teoretyczna* 1.
- Moll, Łukasz. 2016. „»To nie my przekroczyliśmy granicę, to ona przecięła nas«. Biopolityka europejskiego reżimu migracyjnego”. *Praktyka Teoretyczna* 3.
- Moore, Jason W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
- Negri, Antonio. 2014. *Factory of Strategy. Thirty-Three Lessons of Lenin*. Tłum. Arianna Bove. New York: Columbia University Press.
- Novak, Michael. 2010. „How Christianity Created Capitalism.” *Religion and Liberty* 10(3).
- Ostolski, Adam. 2013. „Powrót dobra wspólnego”. *Magazyn Kontakt* 71.
- Ostrom, Elinor. 2013. *Dysponowanie wspólnymi zasobami*. Tłum. Zofia Wiankowska-Ładyka. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Pospiszyl, Michał. 2016. „Anomiczni żonglerzy. Ciało polityczne i późnośredniowieczna maszyna antropologiczna”. *Praktyka Teoretyczna* 1.
- Rose, Carol M. 1986. „The Comedy of the Commons: Commerce, Custom, and Inherently Public Property.” *The University of Chicago Law Review* 53(3).
- Samuelson, Paul. 1954. „The Pure Theory of Public Expenditures.” *Review of Economics and Statistics* 1.
- Siemek, Marek Jan. 2002. *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Smith, Neil. 2008. *Uneven Development. Nature, Capital and the Production of Space*. Athens–London: The University of Georgia Press.
- Stark, Rodney. 2016. *Bearing False Witness. Debunking Centuries of Anti-Catholic History*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.
- Wolf, Eric R. 2009. *Europa i ludy bez historii*. Tłum. Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vaughan-Williams, Nick. 2009. *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Virno, Paolo. 2004. *Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Tłum. Isabella Bertolotti, James Cascaito i Andrea Casson. New York: Semiotext(e).
- Žižek, Slavoj. 2005. „Objet a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri”. <http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>.

**Łukasz Moll** – doktorant filozofii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, absolwent socjologii-studiów miejskich oraz politologii. W swoich dotychczasowych badaniach zajmował się marksistowskimi ujęciami globalnego kapitalizmu, krytyką neoliberalizmu, teorią dobra wspólnego i ideą Europy. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą granicom europejskiego uniwersalizmu politycznego. Redaktor czasopisma naukowego *Praktyka Teoretyczna*.

**DANE ADRESOWE:**

Instytut Filozofii UŚ

ul. Bankowa 11

40-007 Katowice

**EMAIL:** lukasz.moll89@gmail.com

**CYTOWANIE:** Moll, Łukasz. 2017. Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnątrz kapitalizmu. *Praktyka Teoretyczna* 3(25): 46-84.

**DOI:** 10.14746/prt.2017.3.2

**AUTHOR:** Łukasz Moll

**TITLE:** Situating the common. De Angelis, Agamben and non-capitalist outside

**ABSTRACT:** In my article I propose to see the global, multidirectional movement for the commons as a project which lies in a horizon emerging from Karl Marx's *Capital*. I treat the commons as a non-capitalist alternative, organized around direct producers' practices, which experience dispossession not only through extraction of surplus value, but also through the loss of the whole commonwealth caused by the dominance of the commodity form. I use Rosa Luxemburg's writings and books, co-authored by Antonio Negri and Michael Hardt, to point out the weaknesses of the theoretical perspective that combines the common with the disappearance of the non-capitalist outside and transformation of its inside. I refer to Massimo de Angelis to present the common as an outside and to Giorgio Agamben to exhibit the Franciscan form-of-life as a project which exceeds the inside/outside division. Different interpretations of the common in the light of the theory of the non-capitalist outside refer to competing visions of commonism.

**KEYWORDS:** non-capitalist outside, the common, commoning, Massimo de Angelis, Giorgio Agamben, Rosa Luxemburg, Antonio Negri, Michael Hardt.