

AUTONOMIA OPORU – MARKS, SPINOZA I AKUMULACJA PIERWOTNA

JAKUB KRZESKI, ANNA PIEKARSKA

Abstrakt: Niniejszy artykuł stanowi próbę równoległej lektury Marksa i Spinozy. Pragniemy pokazać, że immanentystyczna ontologia i antropologia polityczna tego ostatniego wzbogaca krytykę kapitalizmu o refleksję nad rolą, jaką odgrywa podmiotowość w procesie podporządkowywania. Jednocześnie odczytujemy ten proces jako niedomknięty. Taką interpretację umożliwia zastosowanie kluczowego z punktu widzenia naszych dociekań Spinozjańskiego ujęcia wyobraźni jako ambiwalentnego przekątnika afektów, który, w zależności od komunikowanych pragnień, może przyczynić się zarówno do wytwarzania stosunku podporządkowania, jak i emancypacji. Aby wykazać jego użyteczność, odwołujemy się do Marksowskich analiz akumulacji pierwotnej, uzupełniając je o historię oddolną, odczytywaną przez pryzmat wyobrażeń równościowego porządku i ich znaczenia dla oporu protoproletariatu przeciwko włączeniu go w rodzący się system kapitalistyczny. Efektem naszych dociekań jest przedstawienie Spinozy jako autora, który okazuje się pomocny w powtórnej lekturze Kapitału, nie z perspektywy transcendentalnej, ale autonomistycznej, gdzie na pierwszy plan wysuwa się kwestia produktywności oporu jako stałego elementu przekraczającego kapitalistyczne panowanie.

Słowa kluczowe: dobro wspólne, Marks, Spinoza, akumulacja pierwotna, autonomia, opór.

Wyobraźnia jest tak silna, jak tradycja, tak bezkresna, jak Władza, tak niszczycielska, jak wojna – jest również sługą tego wszystkiego, tak że ludzkie nieszczęście i ignorancja, przesąd i niewola, rozpacz i śmierć wpisane są w dar wyobraźni, która z drugiej strony konstruuje wyjątkowy horyzont społeczeństwa ludzkiego i pozytywne, historyczne określenie bytu.

Antonio Negri, *L'anomalia Selvaggia*

Wprowadzenie

W swoich analizach tak zwanej akumulacji pierwotnej Marks podkreślał, że wywłaszczenie chłopów z ziemi, umożliwiające rozwój kapitalizmu, odbyło się w swojej klasycznej postaci w Anglii (Marks 1951, 774). W 150. rocznicę wydania *Kapitału* chcielibyśmy przyjrzeć się właśnie tym wydarzeniom, skupiając się jednak nie tyle na triumfalnym pochodzie kapitalizmu, ile na autonomii oporu protoproletariuszy. Podążamy śladem marksizmu autonomistycznego, który uznaje niesłabnące znaczenie procesów akumulacji pierwotnej. Procesy owe odsłaniają bowiem *modus operandi* kapitału, podług którego także dziś, choć w zmienionych formach, kapitał próbuje podporządkować sobie swoje zewnętrzne. Tym istotniejszą i bardziej pilną kwestią jest przyjrzenie się przeszkodom, jakie napotykał kapitalizm na drodze swojego rozwoju, a więc - odzyskanie politycznego potencjału, tkwiącego w historii zawiązywania się pierwotnego stosunku między kapitałem a pracą. Takie próby już się pojawiły, przede wszystkim wtedy, kiedy patrzono na historię akumulacji pierwotnej nie przez pryzmat teleologicznego domknięcia, ale przygodnego procesu, którego wynik nie był z góry zdeterminowany (Althusser 2016; Janik 2016). Dzięki nim staje się widoczne, że strona przegrana była nośnikiem radykalnych i równościowych wizji (Federici 2004), a także - jak w przypadku prac szkoły z Warwick – uwagę zwraca nieustanna żywotność sił uniemożliwiających całkowite panowanie kapitału i ich bogaty rodowód (Linebaugh 2006; Linebaugh 2014; Hay i in. 2011; E. P. Thompson 1990; E. P. Thompson 1966).

W naszym artykule od samego początku zamierzałyśmy skupić się na tym innym, opierającym się kapitalizmowi, porządku społecznym. Zadanie to okazało się o tyle trudne, że jako czytelniczki *Kapitału* myślimy o akumulacji pierwotnej głównie za pomocą kategorii zastosowanych do opisu kapitalizmu w rozkwicie, już w ruchu, a nie dopiero u swego początku. I tak, chociażby rozdział na pracę produkcyjną i nieprodukcyjną, głęboko zakorzeniony i szeroko dyskutowany w tradycji marksistowskiej, a także ten na pracę produkcyjną i reprodukcyjną, zaproponowany przez feminizm marksistowski, w przypadku omawianych przez nas problemów okazał się nieczytelny. To dopiero gospodarka

kapitalistyczna, w toku swojego rozwoju, zaczyna coraz wyraźniej zarysowywać podziały i podtrzymywać je na własne potrzeby. W przypadku historycznego funkcjonowania dóbr wspólnych są one o tyle nietrafne, że wykonywana praca zachowywała względną jedność, przez co nie może być mierzona miarą pojawiającą się wraz z produkcją kapitalistyczną. Dlatego też postanowiliśmy skupić się na kwestii podnoszonej już przez autonomistów – nie tylko niszczyielskiej, ale też twórczej roli, jaką kapitał i opór wobec niego odgrywa w kształtowaniu podmiotowości (zob. np. Federici 2004, De Angelis 2004, Mezzadra, 2014). Bogato opisana przez wymienionych wcześniej autorów historia protoproletariatu burzliwego okresu przejścia między feudalizmem a kapitalizmem jest przyczynkiem do podniesienia kwestii podmiotowości. Pozwala zobaczyć nie tylko potrzebę wytwarzania nowych podmiotowości, pożytecznych z punktu widzenia rozwoju tego ostatniego, ale także ciągłość istnienia naddatku, umykającego całkowitemu podporządkowaniu i niedającym się złapać w pułapkę stosunków kapitalistycznych. Postanowiliśmy spojrzeć na opór jako twórczy proces reorganizacji, wytwarzania nowych form współżycia przeciwko porządkowi kapitalistycznemu, ale w imię innego sposobu postrzegania stosunków społecznych i samej pracy. Poszukując języka, który pozwoliłby wyrazić ów opór nie tylko jako sprzeciw, lecz także jako umiejętność tworzenia heterogenicznego sposobu organizacji życia, zdecydowaliśmy wykorzystać filozofię Benedykta Spinozy. Jeśli dla Marksa projekt krytyki ekonomii politycznej polega na przyjęciu pojęć przeciwnika tylko po to, by obrócić je na nice, inspirowana myślą Spinozy analiza uzupełniałaby marksowską perspektywę o krytykę form podmiotowości klasycznej ekonomii politycznej, dając wyraz kolektywnej mocy, która usiłowała wymknąć się dominacji tak feudalizmu, jak i kapitalizmu.

Nasz wybór padł na wiek XVIII, ponieważ to w nim, jak na dłoni, stały się widoczne antagonizmy między protoproletariatem a wykształcającą się klasą kapitalistów. Nie jest to jednoznaczne z przyznaniem prymarnego znaczenia temu okresowi, bo procesy, o których mowa, ze względu na swój długotrwały i złożony przebieg, nie dają się żadną miarą ograniczyć do jednego wieku, nawet jeśli stanowić miałyby zaledwie ich ilustrację. Jednak to w tym czasie na pierwszy plan wysunęła się kwestia reorganizacji procesu produkcji i podporządkowania siły roboczej. Z jednej strony nastąpiło szeroko zakrojone redukcjonowanie zaplecza materialnego, dostarczającego dodatków do wynagrodzenia z pracy najemnej, a więc podstawy względnej niezależności robotników. Dokonało się to zarówno przez likwidację kolejnych gruntów gminnych, jak i suplementów, związanych z wykonywaną pracą. Z drugiej strony natomiast nierzadko podnoszono kwestię konieczności pracy oraz walki z zepsuciem i gnuśnością.

Coraz częściej zwalczano ubóstwo i odmowę pracy, które utożsamiano z tendencjami przestępczymi, dążono do ograniczenia swobody przemieszczania się za pomocą ustaw o włóczęgostwie i zarazem zwiększenia nadzoru nad wywłaszczonymi

masami (por. Marks 1951, 793-796, Chambliss 1964, Charlesworth 2010, 168). Praca – w określonej, pożytecznej z punktu widzenia pomnażania kapitału formie – stawała się warunkiem *sine qua non* utrzymania się. Świadczy o tym wprowadzenie sprawdzianu zdolności do pracy, który determinował formę przyznawania zasiłku. Jeżeli jednostka okazywała się niegodnym ubogim (*undeserving poor*), to jest takim, który odmawia pracy, mogła liczyć na zapomogę tylko w ramach systemu zamkniętych domów pracy (Roberts 2017, 52). Ta zmiana antycypowała zwrot, jaki miał się dokonać w systemie opieki w XIX wieku, kiedy to, pod wpływem Benthamowskich projektów i analiz Malthusa, stworzono zupełnie nowy porządek (por. Charlesworth 2010, 4). Po publikacji nowego prawa ubogich z 1834 roku stopniowo wdrożono opiekę, która opierała się na udzielaniu zapomogi tylko i wyłącznie w ramach domów pracy, a więc powiązana była z przymusem pracy. Same domy stały się natomiast instytucjami o surowej dyscyplinie, ścisłym rozdziale płci i rygorze. Celem zmian było ukształtowanie podmiotowości, która nie widziałaby innej możliwości niż praca w narzuconej formie.

Zwiększanie zakresu kontroli i usprawnianie jej mechanizmów sprawiało, że świat klasy ludowej „zdawał się więziennym molochem” (Linebaugh 2006, 437). Jednak to tylko jedno oblicze angielskiej historii akumulacji pierwotnej, dla którego przeciwwagę stanowi to, co Peter Linebaugh określił mianem ekskarceracji (2006, 3) – ciągłe dążenie do wymknięcia się instytucjom dyscyplinującym, do przechytrzenia prób narzucania kolejnych ograniczeń. Spojrzenie na te akty oporu, w całej ich różnorodności, przez pryzmat Spinozjańskiej filozofii pozwala dostrzec łączącą je linię w postaci innego wyobrażenia stosunków społecznych.

Wyobrażenia między zniewoleniem a wyzwoleniem

Warunkiem utrzymywania się dominacji kapitału nie jest tylko i wyłącznie wyzysk, ale także odtwarzanie stosunku podległości. Choć gros analiz Marksa rzeczywiście dotyczy tego pierwszego aspektu, w jego myśli daje się zauważyć również ten drugi wątek – samej kwestii podporządkowania, to znaczy ukierunkowania poszczególnych pragnień tak, by służyły samopomnażaniu się kapitału. Kapitalizm dąży zatem do ustanowienia swojego porządku jako czegoś zarazem naturalnego, jak i nieuchronnego. Tylko taka dominacja umożliwiałaby upowszechnienie sytuacji, w której „sam [...] robotnik wytwarza wciąż *obiektywne bogactwo jako kapitał*, jako obcą mu potęgę [...], kapitalista natomiast wytwarza wciąż *siłę roboczą jako subiektywne źródło bogactwa*” (Marks 1951, 615). Kwestia reprodukcji i produkcji stosunku kapitalistycznego jest jednocześnie stale obecnym założeniem, elementem koniecznym działania kapitału, jak również przedmiotem marksowskiego projektu jako próby spojrzenia poza ten horyzont, przekroczenia go. Po raz pierwszy to ciężenie ku całkowitej dominacji staje się widoczne właśnie w rozdziale opowiadającym o zawiązaniu się stosunku między

kapitałem a pracą, to jest w rozdziale o „Tak zwanej akumulacji pierwotnej” (Marks 1951, 770-823).

Dla samego Marksa oczywiste było, że na proces akumulacji pierwotnej składają się subtelniejsze mechanizmy upodmiotowienia niż naga przemoc aparatów represyjnych państwa, w imię kapitału dyscyplinująca wywłaszczane masy. W momencie tym, poza niszczeniem starego porządku i ustanowieniem „krwawego ustawodawstwa”, dochodzi również do wprowadzenia elementu, który za Jasonem Readem nazwać możemy „normalizującym” (2003, 36). To dlatego Marks w toku swojego wywodu stwierdzi:

Nie wystarczy, że na jednym biegunie występują warunki pracy jako kapitał, a na drugim – ludzie, nie mający do sprzedania nic prócz swej siły roboczej. Nie dość również zmusić ich, aby się dobrowolnie poddawali. W toku produkcji kapitalistycznej rozwija się klasa robotnicza, która dzięki swemu wychowaniu, tradycjom i przyzwyczajeniom skłonna jest uważać warunki tego sposobu produkcji za oczywiste prawa natury (Marks 1951, 796).

I choć Marks, już w jednym z zeszytów składających się na *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, dotyczącym formacji poprzedzających produkcję kapitalistyczną (Marks 1986, 379-393), skupił się właśnie na kwestii zależności między utrzymywaniem się danego sposobu produkcji a reprodukcją związanej z nim formy podmiotowości, to problem ten nie doczekał się szerszego omówienia w jego dalszych pracach.

Kwestię reprodukcji podmiotowości, gwarantującej ciągłość stosunku wyzysku, znacząco rozwinął Louis Althusser. Mierząc się z problemem naturalizacji podporządkowania pracy żywej kapitałowi, zauważył, że nie wystarczy, by robotnik reprodukował swoją siłę roboczą rozumianą jako psychofizyczna zdolność do pracy, konieczny jest również ów „normalizujący” element: „reprodukcja jej podporządkowania się regułom istniejącego porządku” (Althusser 2006, 5). Choć kontekstem jego rozważań jest rola aparatów ideologicznych - w tym przypadku systemu edukacji - jako mechanizmu przyczyniającego się do reprodukcji pozycji podmiotowej, umożliwiającej dalszą akumulację kapitału, to, jak widzieliśmy w przytoczonym już fragmencie, podobnych mechanizmów można doszukiwać się znacznie wcześniej, u samego początku zawiązania się stosunku między kapitałem a pracą.

O wyjątkowości ujęcia zaproponowanego przez Althussera świadczy to, że postacią, która pozwala w nowym świetle postawić interesującą nas kwestię, jest Benedykt Spinoza. To w jego pojęciu wyobraźni francuski marksista odkrywa bowiem podstawę

dla materialistycznej teorii ideologii (zob. Montag 2013), która usiłuje wymknąć się słabościom ujęcia ideologii jako fałszywej świadomości:

Dostrzegłem w nim natychmiast matrycę wszelkiej możliwej teorii ideologii i skorzystałem z niej, z tą różnicą, że ja na pierwszym miejscu (co robi również Spinoza, tyle że w *Traktacie teologiczno-politycznym*) postawiłem nie na indywidualną podmiotowość samą w sobie, ale, jeżeli mogę tak to ująć, podmiotowość społeczną, przynależącą skonfliktowanej grupie ludzkiej, to jest klasie, a tym samym antagonistycznym klasom. Coś, co Spinoza, muszę przyznać, ujmuje w kilku zaledwie słowach, ale przybliży nam, przytaczając historię narodu żydowskiego (Althusser 1993, 80).

W powyższym fragmencie Althusser odwołuje się do dopełnienia zamykającego pierwszą księgę *Etyki*, w którym Spinoza za cel swojego ataku obiera wyobrażenie suwerennego boga. To, co z początku wydaje się przede wszystkim krytyką transcendencji jest krytyką wyobrażenia, jakie mamy na temat absolutu wskutek jego uprzedniej antropomorfizacji. Dla Spinozy jest to pretekst do kolejnego ataku, którego przedmiotem jest tym razem przekonanie człowieka, że własne i świadome pragnienie jest jedyną powodującą nim przyczyną: „ludzie poczytują się za wolnych, jako że świadomi są swoich chcień i swego popędu, o przyczynach zaś, które powodują nimi w ich dążeniach i chęciach, ani we śnie nie pomyśla, przyczyn tych bowiem nie znają” (Spinoza 2008, 53-54). To dlatego krytyka suwerennego boga staje się jednocześnie krytyką suwerennego podmiotu (Read 2015a, 20), człowieka rozumianego nie jako integralna część porządku natury, ale jako byt, który porządek ten przekracza – *imperium in imperio*, jak powie Spinoza we wstępie do trzeciej księgi *Etyki* (Spinoza 2008, 140).

Mechanizmem, który umożliwia to odwrócenie ciągu przyczynowo-skutkowego i ustanowienie iluzji podmiotu – elementów przesądających o znaczeniu Spinozy dla teorii ideologii (Althusser 1976, 135) – jest właśnie kontrintuicyjnie rozumiana wyobraźnia, która w tym przypadku staje się mechanizmem podporządkowania. Ten stan, przypominający niewolę, Spinoza przedstawia w *Traktacie teologiczno-politycznym*, to właśnie za pomocą wyobraźni możliwe staje się, „ażeby [ludzie – J. K; A. P.] walczyli za swoje poddaństwo, jak gdyby ono było szczęściem i ażeby poczytywali nie za ohydę, ale za najwyższy honor, oddawanie swej krwi i życia dla pychy jednego człowieka” (Spinoza 2009, 368). Jak zauważa Hasana Sharp, rozstrzygnięcia te znajdują zastosowanie nie tylko w Althusserowskim aparacie ideologicznym, podobną strukturę znaleźć możemy w samym *Kapitale* - „podmiot-robotnik interpelowany jest jako wolny i odpowiedzialny, jako równoprawna strona w wymianie, właśnie po to, by tej wolności go pozbawić” (Sharp 2011, 59).

Rzecz jednak w tym, że choć Althusser pozwala nam ulokować Spinozę w samym sercu problemu reprodukcji stosunku podporządkowania, jego interpretacja wyobraźni okazuje się problematyczna czy wręcz jednostronna. Naszym zdaniem nie zostaje wystarczająco mocno powiązana ze Spinozjańskimi analizami pragnienia i wzajemnego oddziaływania na siebie ciał, a przecież Spinoza w trzeciej księdze *Etyki* stwierdzi, że „dusza usiłuje wedle możliwości wyobrazić sobie to, co wzmaga lub podtrzymuje moc ciała” (Spinoza 2008, 157). Dlatego, zamiast przyglądać się wyobraźni jako mechanizmowi odpowiadającemu za zniewolenie człowieka, lepiej dostrzec jej ambiwalentną rolę, która ujawnia się właśnie w przyczynianiu się tak do powiększania, jak i pomniejszania naszej mocy do działania. Za Caroline Williams proponujemy spojrzeć na wyobraźnię raczej jako „przełącznik afektów” (Williams 2007, 357), mechanizm, za pomocą którego odbywa się ich cyrkulacja – pragnienie, radość i smutek mogą być komunikowane, a następnie imitowane. Tym samym wyobraźnia, w zależności od tych pragnień, może zostać zaprzęgnięta do dwóch sprzecznych celów – zniewolenia, jak również emancypacji.

To dlatego dla współczesnych badaczy, którzy z pozycji spinozjańskich próbują przeprowadzać krytykę kapitalizmu i reprezentacji władzy, najbardziej użytecznym narzędziem okazuje się antropologia holenderskiego filozofa w zakresie, w jakim składają się na nią takie wątki, jak pragnienie, afekty czy wyobraźnia (Read 2015b, 176). Zarówno dla Frédéricica Lordona, jak i Yvesa Cittona – francuskich badaczy, których współpraca zaowocowała zresztą wspólną publikacją poświęconą znaczeniu Spinozy dla nauk społecznych (Citton i Lordon 2010) - najistotniejszym pojęciem, organizującym ich myślenie, jest spinozjański *conatus*, który kształtują tak afekty, jak i spotkania z innymi ciałami. Tym samym, zamiast skupiać się na organicystycznym czy indywidualistycznym ujęciu społeczeństwa, głównym przedmiotem ich zainteresowania staje się raczej przestrzeń *między* jednostką a wspólnotą, która przesądza o kształcie stosunków społecznych. I choć w przypadku wspomnianych autorów przedmiotem krytyki jest rozwinięty kapitalizm w swojej neoliberalnej fazie, to właśnie tym tropem użyteczności spinozjańskiej antropologii chcielibyśmy pójść w niniejszym tekście, wychodząc z założenia, że refleksja nad produkcją podmiotowości jest tym miejscem, w którym spotkanie Marksa i Spinozy okazuje się najbardziej owocne. W przeciwieństwie do tych analiz sugerujemy, że Spinoza pozwala wnikać nam głębiej w dynamikę zawiązywania się stosunku między kapitałem a pracą niż same geometryczne badanie wektorów podporządkowania w obrębie stosunku pracy najemnej (Lordon 2012). Jest to możliwe dzięki dostrzeżeniu w ontologii Spinozy projektu alternatywy, który znalazł swoją materialną podstawę w walkach toczonych przez protoproletariat przeciwko chylącemu się ku upadkowi feudalizmowi z jednej, a rodzącemu się kapitalizmowi z drugiej strony.

Spinoza w obliczu akumulacji pierwotnej

Na pierwszy rzut oka stanowisko takie zdaje się absurdalne. Problemów dostarcza już sama próba przypisania Spinozie jakichkolwiek antykapitalistycznych intencji i - przynajmniej w warstwie tekstualnej - z konieczności musi opierać się na bardzo wątych podstawach. Spinoza, którego życie przypadło na okres nazywany często złotym wiekiem w historii Niderlandów (Huizinga 2008, Israel 1995), był bezpośrednim świadkiem dynamicznie rozwijającego się rynku i ekspansji kapitału handlowego, któremu Zjednoczone Prowincje zawdzięczały nie tylko dynamiczny rozwój, ale również pozycję na arenie międzynarodowej. Jednak na podstawie tych nielicznych fragmentów, w których Spinoza bezpośrednio nawiązuje do kwestii pieniądza czy wymiany, trudno zrekonstruować jednoznacznie jego stosunek do interesujących nas przemian.

Za przykład mogą posłużyć tu końcowe fragmenty czwartej części *Etyki*. Spinoza podejmuje tu kwestię użyteczności zewnętrznych wobec człowieka rzeczy i konieczności posługiwania się pieniądzem w celu wyświadczania sobie wzajemnie usług. Krytykując pieniądz za zapośredniczenie zdolności człowieka do odczuwania radości, po chwili dodaje: „ale jest to wadą tylko tych, którzy poszukują pieniędzy nie z niedostatku ani dla potrzeb koniecznych, lecz dlatego, że nauczyli się sztuki zdobywania zysków, którą się chępią niezmiernie” (Spinoza 2008, 331). Tym samym dostrzec w nich możemy kontynuację arystotelesowskiej tradycji (Casarino 2011, 195), podług której odróżnić od siebie należy ekonomię od chrematystyki. Jeśli pierwsza nastawiona jest na zaspokajanie potrzeb wspólnoty, druga fetyszyzuje pieniądz i opiera się na niczym nieograniczonym jego pomnażaniu (Arystoteles 2008, 33-39). Nie dziwi zatem, że nawiązywał do niej również Marks, doszukując się w chrematystyce antycypacji kapitalistycznej akumulacji (Marks 1951, 161-162). I choć Arystoteles co najwyżej nieświadomie dotknął tu kwestii klasowej natury społeczeństw i wyzysku, to z całą pewnością dostrzegł w zastąpieniu zaspokajania potrzeb zyskiem element bezpośrednio zagrażający funkcjonowaniu wspólnoty.

Wpisanie Spinozy w tę tradycję nie ułatwia jednak zadania. Zwróćmy uwagę, że badając kwestię procesów akumulacji pierwotnej, Marks nie skupia się tylko na przebiegu grodzień w Anglii, ale uwzględnia w swoich rozważaniach także funkcję, jaką spełniały inne kraje. W końcu „niejeden kapitał, który zjawia się dziś w Stanach Zjednoczonych bez metryki urodzenia, jest wczoraj dopiero w Anglii skapitalizowaną krwią dzieci” (Marks 1951, 815), a tym samym rozpatrywanie problemu przejścia, zawężone wyłącznie do jednego obszaru geograficznego, mija się dla Marksa z celem. Mimo to trzeba zaznaczyć, że jest to wątek, który budzi duże kontrowersje przede wszystkim, gdy pojęciem akumulacji pierwotnej opisać chcemy procesy zachodzące w innych częściach globu niż Europa. Powodem jest list Marksa, opublikowany na łamach rosyjskiego czasopisma literackiego, *Otieczestwiennyje Zapiski*,

w którym jednoznacznie zawęził proces akumulacji pierwotnej do krajów Europy Zachodniej (Marks 1982). Ślady zerwania z tą niezwykle problematyczną politycznie i rzucającą się długim cieniem na historię marksizmu europocentryczną tezą znajdujemy dopiero w schyłkowej fazie jego twórczości, a zwłaszcza w korespondencji prowadzonej z Wierą Zasulicz (1972a, 1972b), w której do głosu dochodzi synchroniczne a nie diachroniczne myślenie. Intuicję wyrażoną w listach Marksa być może najlepiej scharakteryzował Massimiliano Tomba, który ukazując akumulację pierwotną jako *modus operandi* kapitału, przedstawił ją właśnie jako zdolność synchronizacji ze sobą regionów charakteryzujących się inną czasowością (Tomba 2013, 159-186). Dlatego też historii akumulacji pierwotnej nie jesteśmy zmuszeni czytać jako linearnego procesu, a tym samym w odniesieniu do poszczególnych regionów możemy dopatrywać się jej formy szczególnej. To właśnie z tej perspektywy trzeba spojrzeć na rolę Niderlandów (Brandon 2011, 142), które pojawiają się w rozważaniach nad akumulacją pierwotną Marksa w kontekście nowoczesnego fiskalizmu i roli długu publicznego:

Przeciążenie podatkowe staje się nie szczególnym wypadkiem, lecz raczej zasadą. Dlatego w Holandii, gdzie system ten najpierw wprowadzono, wielki patriota De Witt wysławiał go w swych *Maksymach* jako najlepszy system na to, aby robotnik najemny był uległy, nie wymagający, pracowity i... przeciążony pracą (Marks 1951, 816).

W końcu to właśnie z frakcją braci De Witt kojarzony jest Spinoza jako jeden z przedstawicieli niderlandzkiego republikanizmu (zob. Prokhovnik 2004), który jednocześnie broni interesów dochodzącej do głosu burżuazji. Nawet jeśli u Spinozy pojawia się krytyczna obserwacja na temat niczym niepoohamowanej pogoni za zyskiem, niderlandzki filozof zdaje się całkowicie ślepy na towarzyszącą jej nieodzownie przemoc, służącą przede wszystkim stworzeniu warunków podporządkowania kapitałowi. Można zaryzykować twierdzenie, że wymiar ten jest wręcz przez Spinozę konsekwentnie wypierany, czego ślady znajdujemy w liście do Pietera Ballinga¹. Pojawia się w nim nawiedzająca we śnie Spinozę postać rodem z holenderskiej kolonii, interpretowana często jako szekspirowski Kaliban – protoproletariusz, którego historia jest również historią akumulacji pierwotnej (Negri 1991, 86-98; Montag 2008, 115).

Trudno tym samym uznać Spinozę za przyjaciela ludu. Co więcej, nie trzeba wiele wysiłku, by w autorze *Etyki* zobaczyć filozofa antycypującego oświecenie, któremu nic nie wydaje się bardziej wrogie niż przesady i zabobony, oddalające jedynie człowieka od pożądanego życia pod przewodnictwem rozumu. Tak czytanego Spinozę cechowałby

¹ „Obrazy widziane we śnie pojawiły mi się przed oczyma tak żywo, jak gdyby to się działo naprawdę, a zwłaszcza obraz jakiegoś czarnego, brudnego Brazylijczyka, którego wcześniej nie widziałem” (Spinoza 1961, 77).

raczej szowinizm wobec klas ludowych, które to w największym stopniu miałyby ulegać irracjonalnej stronie ludzkiej natury².

Taka lektura pada jednak ofiarą utartych interpretacji, które, jak wykazał już cały szereg badaczy i badaczek (zob. np. Negri 1991; Montag 1999; Balibar 2009; Sharp 2011, Janik 2017), prześlizguje się jedynie po powierzchni spinozjańskiej ontologii, nie chcąc dostrzec kluczowego znaczenia, jakie ma zarówno dla jego antropologii, jak i dla zadania ponownego pomyślenia pola polityki. Paradoks polega zatem na tym, że jeśli spojrzeć na Spinozę jako myśliciela prymatu relacji nad substancją, autor *Etyki*, przynajmniej na poziomie ontologicznym, okazuje się znacznie bliższy wierzeniom³ i – jak pokażemy w kolejnych częściach - przede wszystkim praktykom klas ludowych niż filozofom, z którymi współdzielił zajmowaną pozycję klasową.

Przekształceniu mocy ciał w siłę roboczą musiała towarzyszyć pewna koncepcja podmiotowości, w której człowiek jest zdolny do transcendowania porządku natury i poddania go panowaniu własnej woli. Dlatego też wśród współczesnych Spinozie filozofów znalazło się wielu, których dziś można czytać jako ideowe zaplecze akumulacji pierwotnej – u Kartezjusza i Hobbesa redefinicja cielesności przygotowuje grunt pod wymogi powtarzalności i automatyzacji narzucanych przez kapitalistyczną dyscyplinę (Federici 2004, 140), a u Johna Locke’a, jak przekonuje Balibar (2014), pojawia się po raz pierwszy nowoczesne ujęcie świadomości. Tymczasem w tekście Spinozy obserwujemy odwrotną tendencję, która wyraża się w przekonaniu, że wszystko musi działać na płaszczyźnie immanencji i podług tych samych reguł: „przeto afekty nienawiści, gniewu czy zazdrości itd., rozpatrywane same w sobie, wynikają z tej samej konieczności przyrody i jej zdolności, co inną (sic!) rzeczy jednostkowe” (Spinoza 2008, 141). Niderlandzki filozof przeddefiniuje całkowicie myślenie o istocie, jednocześnie antycypując rozumowanie Marksa, któremu ten da wyraz w szóstej tezie o Feuerbachu, stwierdzając, że istota człowieka jest „w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” (Marks 1961, 7). Zgodnie z założeniami relacyjnej ontologii to, co nazwać możemy istotą czy indywidualnością, okazuje

2 O taki właśnie szowinizm Spinozę posądza również część marksistowskich badaczy. Przykładem może być Perry Anderson, który *Considerations on Western Marxism* (1976) otwiera dwoma kontrastującymi ze sobą cytatami – fragmentem *Dziesięć choroby „lewicowości” w komunizmie* Lenina i *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinozy, przy czym ten drugi ma obrazować właśnie elitarystyczne stanowisko, które Anderson tropi następnie w XX-wiecznym marksizmie. Ujęcie brytyjskiego marksisty doczekało się jednak wielu krytyk (zob. np. Thomas 2002), wskazujących na zupełne niezrozumienie roli *Traktatu teologiczno-politycznego* zarówno w kontekście ówczesnych wydarzeń politycznych i społecznych, jak i w samym rozwoju myśli Spinozy, który przecież właśnie w tym dziele mówi o mocy wyobraźni, jaka przysługuje wielości (Negri 1991, 86-98).

3 Pretekstem do tej interpretacji jest historia wojny wypowiedzianej myśleniu magicznemu. Zgodnie z logiką magii sympatycznej, na poziomie ontologicznym myślenie magiczne zakładało właśnie relacyjność otaczającego świata, a tym samym było niebezpieczne dla procesu przekształcania cielesnych mocy w siłę roboczą (Federici 2004, 142). Ta ostatnia wymaga bowiem podmiotu transcendującego porządek natury, a nie zgodnie zarówno z magią sympatyczną, jak i spinozjańską ontologią działającego podług tych samych praw.

się tylko stanem przejściowym, chwilową dyspozycją mocy, która z konieczności ulec musi kolejnym seriom przekształceń. (Morfino 2014, 63).

Produktywność oporu

Nie oznacza to jednak, że z filozofii Spinozy miałyby wylaniać się pewnego rodzaju apologia klas ludowych. Choć faktycznie, to kwestia ich podmiotowości i sposobu partycypacji w życiu politycznym staje się coraz istotniejszym wątkiem w kolejnych pracach niderlandzkiego filozofa, kulminującym w *Traktacie politycznym*, to raczej chcielibyśmy przyznać Balibarowi, określającemu ten stosunek Spinozy do mas właśnie znakiem ambiwalencji. Ta dwuznaczność zaś najlepiej wybrzmiewa w sformułowaniu trwoga mas, a więc trwoga, „którą odczuwają masy, ale także trwoga, którą masy wzbudzają” (Balibar 2007, 51). Nie możemy jednak mówić tu o jakiejś stałej wielkości; odczuwana i wzbudzana trwoga jest raczej pewnym kryterium, za pomocą którego należy przemyśleć warunki uspołecznienia.

Dla Spinozy ta paradoksalna natura ludzkiego współżycia, podatnego na destrukcyjne dla wspólnoty działanie afektów biernych, przyczyniających się do spadku tak indywidualnej, jak i kolektywnej mocy, jest pretekstem do przemyślenia zawiązywania się stosunków społecznych. Kluczową zaś dla nich rolę odgrywają twierdzenia uzupełniające do twierdzenia 37 czwartej części *Etyki* (Spinoza 2008, 279), w którym, jak przekonuje nas Balibar, rzeczywistą stawką jest wykazanie, że „prawdziwie ludzką cnotą jest pragnienie wspólnego korzystania ze wspólnego dobra” (Balibar 2009, 143). Pragnienie to realizuje się zaś na styku racjonalnego poznania powszechnego dobra i wzajemnej użyteczności ludzi z jednej strony, z drugiej zaś - właśnie na poziomie wyobraźni, która jako przewodnik afektów odpowiada za ich cyrkulację w życiu wspólnoty. Dlatego tym, co przesądza o charakterze danej społeczności, jest pewnego rodzaju napięcie między tymi dwoma wymiarami.

Jeśli jednak dla Balibara te dwa powiązane ze sobą wymiary uspołecznienia – racjonalny i afektywny - stanowią punkt wyjścia dla przededefiniowania nowoczesnego słownika polityki, a przede wszystkim pojęcia demokracji, która w myśl powyższego modelu okazuje się mieć charakter procesualny, uważamy, że te rozstrzygnięcia Spinozy są szczególnie użyteczne właśnie z punktu widzenia pomyślenia na planie ontologicznym „tego, co wspólne”. Zwłaszcza że te dwa wymiary zbiegają się w dążności do zachowania się w swoim istnieniu, *conatus*, który powoduje nami tak, „aby rozum wyznaczał działania, do których skłaniają nas uczucia” (Balibar 2009, 143). Tak rozumiany *conatus* odsyła nas bezpośrednio do kwestii sprawczości i stawia w centrum kwestię konfliktu i oporu (Bove 1996; del Lucchese 2009), a także pozwala nam odsłonić ich produktywny aspekt. Z prymatu relacji nad istotą wynika

istotne dla naszych rozważań założenie, że „nie ma w przyrodzie takiej rzeczy jednostkowej, żeby nie było innej, o większej mocy i sile niż ona. Ale, dla każdej danej rzeczy istnieje inna o większej mocy, która tamtą może zniszczyć” (Spinoza 2008, 245), jak również utożsamienie przez Spinozę prawa z mocą:

„dlatego prawo naturalne całej natury, a więc i każdego osobnika, rozciąga się tak daleko, jak sięga jego moc. Wszystko więc, czego dokonuje człowiek według norm swojej natury, tego dokonuje z najwyższym prawem natury i tyle ma prawa do natury, na ile pozwala jego moc” (Spinoza 2003, 339).

Na poziomie ontologicznym widzimy zatem, że wszelka próba podporządkowania musi wiązać się z oporem, tym silniejszym z im silniejszym dążeniem do narzucenia dominacji mamy do czynienia. Tak powstający antagonizm nie musi prowadzić wcale do implozji stosunków społecznych, ale, przeddefiniowując je, może sprzyjać tworzeniu się coraz to nowych kompozycji ciał usiłujących zrzucić z siebie jarzmo dominacji⁴. W ten sposób właśnie w wyobraźni możemy zobaczyć nie tylko aparat naszego podporządkowania, ale także element, który prowadzi od oporu do pragnienia dobra wspólnego (Negri 2013, 8).

To właśnie w tym miejscu chcielibyśmy wskazać punkt, w którym spotkać mogą się projekty Marksa i Spinozy. Jest nim łączące ich przekonanie na temat produktywności stosunków społecznych, przekonanie, że dążenie do wspólnego korzystania ze wspólnego dobra jest wciąż reprodukującym się stosunkiem, który nawet w obliczu, wydawałoby się, skrajnej przemocy i podporządkowania usiłuje się im wymknąć, tworząc nowe konfiguracje. Tak czytany Spinoza odpowiadałby Marksowi, w którego myśl, być może, najlepszy wgląd daje nam w tym kontekście John Holloway w eseju poświęconym pierwszemu zdaniu *Kapitału* (Holloway 2017). Jak przekonuje kanadyjski marksista, wbrew obiegowym opiniom jakoby dzieło Marksa miało zaczynać się od towaru, rzeczywistym początkiem jest bogactwo, które, czytane przez pryzmat *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, okazuje się właśnie „tym, co wspólne”:

⁴ Taka interpretacja wymaga jednak poczynienia pewnego zastrzeżenia, niezbędnego by uniknąć błędów nazbyt afirmatywnej interpretacji Negriego (1991), który w przeciwieństwie do tradycji lektury Spinozy wychodzącej od Althussera zbyt łatwo abstrahuje od necesytaryzmu metafizycznego niderlandzkiego filozofa. Dlatego też cenne jest spostrzeżenie Vittoria Morfina, silnie inspirującego się dorobkiem francuskiego marksisty, o konieczności podporządkowania prymatu relacji (to jest transindywidualności) tezie o prymacie spotkania nad formą (Morfino 2014, zob. Althusser 2016). Pozwala to spojrzeć na interesujący nas proces w jego aleatorycznym wymiarze, a nie tym jednoznacznie prowadzącym do emancypacji.

Czymże jednak jest in fact [faktycznie] bogactwo po zerwaniu zeń ograniczonej formy burżuazyjnej, jeśli nie stwarzaną w uniwersalnej wymianie uniwersalnością potrzeb, indywidualności, 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, zgoła obcemu celowi (Marks 1986, 381-382).

Holloway proponuje nam zatem interpretację, w której punktem wyjścia Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej byłby ów produktywny naddatek stosunków społecznych, nigdy niedający się zamknąć w ramach kapitalistycznej miary, gdyż nie istnieje wyłącznie w tych ramach, ale również przeciwko i poza nimi (Holloway 2017, xx). Temu naddatkowi na płaszczyźnie ontologicznej miałoby odpowiadać Spinozjańskie dążenie do partycypowania w dobru wspólnym. Takie ujęcie pozwala nam z jednej strony zobaczyć u Spinozy łączące go z Marksem przekonanie, że „to, co wspólne” przyjmuje postać transhistorycznego dążenia, jest stale obecnym procesem komunizowania się stosunków społecznych, a nie wyłącznie postkapitalistycznym horyzontem wolnej wspólnoty wytwórców. Dążenie to u Spinozy okazuje się jednak nie tylko zagrożone z zewnątrz, ale również bardzo kruche ze względu na chwiejność inherentną dla porządku wyobrażeń. Z drugiej strony zaś, zmiany i przekształcenia stosunku, w jakim pozostają względem siebie racjonalny i afektywny wymiar naszego społecznienia, pozwalają wprowadzić historyczną perspektywę, spojrzeć jak i czy te dwa elementy w danym złożeniu ze sobą pracują, odbezpieczając, lub odwrotnie – hamując proces absolutnego ruchu stawania się, o którym w *Zarysie* pisze Marks.

Jeśli bogactwo, to tylko kolektywne

Wróćmy teraz do postawionego na wstępie problemu akumulacji pierwotnej. Jak pamiętamy, dla Marksa celem wywłaszczeń było stworzenie wolnego robotnika, niepodporządkowanego feudalnym ograniczeniom, ale także wolnego od jakichkolwiek środków utrzymania. Innymi słowy, takiego robotnika, który zmuszony będzie polegać na pracy najemnej

dla podtrzymania swego istnienia i będzie postrzegał ją jako konieczność. Zwróciliśmy także uwagę na znaczenie, jakie ma odtwarzanie stosunku podporządkowania i reprodukcja podmiotowości robotnika. Te elementy - warunki materialne i stosunki społeczne - współtworzą możliwość funkcjonowania kapitalizmu, którego skuteczność i panowanie zależą więc nie tylko od samego sposobu produkcji, gdzie kapitalista czerpie korzyści z zarządzania siłą roboczą i nadzoru nad nią. Równie istotna jest dyfuzja wyobrażeń o naturalności i nieuchronności istniejącego porządku.

W tym miejscu niezwykle pomocne okazuje się spojrzenie na konflikt i opór zachodzące w ramach procesu akumulacji pierwotnej przez pryzmat spinozjańskich kategorii. Gdy spojrzymy na wyobrażenie jako przekątnik afektów, a nie tylko jako „matrycę wszelkiej ideologii”, dostrzeżemy, że tendencji normalizującej zawsze odpowiada jakaś anormalność, reprodukcja podmiotowości nie jest tożsama z reprodukcją podporządkowania, a dyfuzja wyobrażeń nie jest procesem domkniętym. Istnieją bowiem inne wyobrażenia - wyobrażenia radykalnej wolności i równości, heterogeniczne wobec kapitalizmu i zagrażające mu samą swoją obecnością. Ich koegzystencja z kapitalizmem – jego dążeniem do ekspansji i dominacji - zakłada ciągłą zmienność form oporu i poszukiwania przestrzeni autonomii. Właśnie temu procesowi przyjrzymy się w kontekście XVIII wieku w Anglii, który za Marksem zdefiniowaliśmy jako okres usilnych prób całkowitego podporządkowania siły roboczej, a za Linebaughem – jako czas ekskarceracji.

Pierwszym krokiem, któremu Marks poświęca najwięcej uwagi, było stopniowe likwidowanie gruntów gminnych, dostarczających klasie ludowej podstawowych środków utrzymania (por. Neeson 1991, Roberts 2017, Marks 1951). Warto spojrzeć jednak na dobra wspólne (*the commons*) jako złożoną i dynamiczną strukturę użytkowania różnorodnych zasobów naturalnych⁵. Jako ideę organizującą całą instytucję możemy wskazać zaś „dobre gospodarzenie” (Neeson 1991, 116) - wypracowanie równowagi między indywidualnymi potrzebami i wykorzystaniem potencjału dóbr wspólnych a zachowaniem ich w jak najlepszym stanie. W tym zakresie commonersi odnieśli sukces – z jednej strony ich względna materialna niezależność, dająca stosunkową swobodę w doborze warunków i czasu pracy najemnej, opóźniła nadejście wielkiego przemysłu. Z drugiej strony, to między innymi ich działania stanowiły o sile angielskiego rolnictwa, które z kolei - według Fernanda Braudela - współtworzyło warunki rewolucji przemysłowej: „postęp w angielskiej gospodarce rolnej przed rewolucją przemysłową, postęp niewątpliwy, nie wypływa z zastosowania maszyn czy niezwykłych upraw, lecz z nowych sposobów uprawy ziemi, powtarzanej orki,

5 Poza uprawą roli i wypasem trzody na wspólnej ziemi, możemy tu wymienić uprawnienia do korzystania z niewłaszczonej terenów i akwenów, a także odpadków nieprzydatnych w uprawach na dużą skalę. Jako przykłady możemy wymienić: możliwość ścinania drewna na opał, (Linebaugh 2014, 150-151), „prawo do poklosia po żniwach, do zbierania janowca, jagód i żołądki, [...] do wycinki złóż torfu” (Charlesworth 2010, 38), a także korzystania z chrustu leśnego.

rotacji upraw, [...] rozważnej selekcji ziarna siewnego oraz ras owiec i bydła” (Braudel 1992, 522).

Na podstawie powyższego cytatu stwierdzić można, że utrzymanie dóbr wspólnych nie sprowadzało się tylko do samoograniczenia, ale zakładało również działanie na rzecz ciągłego ulepszania ich funkcjonowania. Równowaga była wypracowywana w praktykach wspólnej pracy i w ramach samostanowienia commonersów⁶. Po pierwsze - wdrażano innowacje w produkcji rolnej, służące przede wszystkim utrzymaniu żyzności ziemi, na przykład plodozmian (Neeson 1991, 8); ściśle nadzorowano również pastwiska, gdzie bydło napływowe poddawano kwarantannie, a chore – izolowano od reszty stada. W ramach parafii, ustalano wspólnie limity wysiewu i wypasu dla poszczególnych użytkowników. Po drugie, zatrudniano opiekuna gruntów, który dbał o stosowanie się do wytyczonych ograniczeń i doglądał prac oraz stanu gruntów gminnych. Po trzecie wreszcie, obowiązywał system kar pieniężnych za złamanie przyjętych zasad współużytkowania, które przekazywane były do funduszu parafialnego, przeznaczonego między innymi na utrzymywanie dóbr wspólnych (Neeson 1991, 88). Dbano też o potrzeby najgorzej sytuowanych ze wspólnoty: czy to w ramach patrymonium ubogich, zezwalającego na wypas bydła chłopom bezrolnym bądź niekiedy przez zastosowanie odwróconej dyskryminacji⁷ (Neeson 1991, 55).

Opisane tu elementy składają się na obraz dóbr wspólnych jako instytucji, która w równym stopniu służyć miała tak jednostkom, jak i wspólnocie, obejmującej także przyszłych użytkowników, dla których miały być zachowane. Współpraca w ramach gospodarki dóbr wspólnych zwiększała moc tak każdego z użytkowników, przez zagwarantowanie różnorodności zadań i pracy na rzecz własną i pod swoje dyktando, jak i instytucji jako całości - przez ciągłe dążenie do zwiększania wydajności i jednoczesnego zapobiegania degradacji. W ten sposób rozumiane dobra wspólne stanowiły materialną podstawę wyobrażenia relacji między jednostką a wspólnotą oraz celu społeczeństwa jako takiego; współzależność, łącząca commonersów, oznaczała konieczność wypracowania warunków koegzystencji, w postaci instytucji zdolnych do podtrzymywania obszaru wspólnej pracy, niezależnie od pojawiających się konfliktów. Wszystkie elementy tego mikroukładu były równie istotne, a zatem bogactwo dóbr wspólnych mogło istnieć tylko jako bogactwo kolektywne.

6 Warto nadmienić, że liczne sprawy drobnej kradzieży, rozstrzygane przez sędziego pokoju, dotyczyły właśnie przekroczenia uprawnień, a więc zaboru części mienia przynależącej czy to do całości parafii, czy do poszczególnych użytkowników. Badania dzienników parafialnych sędziów pokoju, przeprowadzone przez Dietricha Oberwittlera (1990), pokazują, że większość takich spraw była rozwiązywana przez porozumienie stron, którego dotrzymania pilnował i sędzia, i lokalna społeczność, a więc nie trafiała na drogę sądową.

7 Ogólnie stosowaną zasadą było uzależnianie wielkości udziału we współużytkowaniu od obszaru zajmowanego (wziętego w dzierżawę lub podnajem) gospodarstwa.

Niepisana zasada gospodarki dóbr wspólnych była zatem możliwość partycypacji wszystkich w bogactwie, jakiego dostarcza natura - własność wszystkich, nie niemogąca być zawłaszczona przez jednostkę - pod warunkiem poświęcenia części własnej mocy, sił wytwórczych jego utrzymaniu i powiększaniu⁸. Z podobną zasadą możemy spotkać się w przypadku miast, z tą różnicą, że różnorodność prac była znacznie większa, a każda z nich wiązała się z wykorzystaniem określonych materiałów i rosnącą specjalizacją. Dlatego też ułamek bogactwa w tym wypadku przyjął formę dodatków, uzyskiwanych z tytułu wykonywanego zawodu (*perquisites*). I tak: dokerom przypadła część wyladowywanego towaru, na przykład kapeć (*sock*) tytoniu albo niewielka ilość węgla (Linebaugh 2006, 178), krawcom - „kapusta” (*cabbage*), czyli zebrane w wiązki ścinki materiałów (245-247), budowniczym statków - ułamki (*chips*) drewna (372), tkaczom - motki nici, kawałki tkanin i inne materiały (237-241), służącym - stare ubrania państwa (253). Ten wachlarz przykładów pokazuje różnorodne postaci *perquisites*, jednak ich cechą wspólną było to, że stanowiły odpadki produkcji, co potwierdza sama definicja owego określenia w angielskiej kulturze prawnej – były to przedmioty niechciane, odrzucone, do których nikt wcześniej nie rościł sobie prawa własności (Linebaugh 2006, 250).

Miejska gospodarka dóbr wspólnych, czy też gospodarka odpadków, jak nazywa ją Linebaugh (2006, 265), opierała się na przetworzeniu niewielkiej części środków pracy na potrzeby własne. Owe uzupełnienia wynagrodzeń były o tyle istotne, że same pensje utrzymywały się na niskim poziomie: zawód służącej - profesja najpowszechniejsza wśród kobiet - przynosił roczne dochody wysokości od 2 funtów do 8 funtów, a w przypadku wykwalifikowanej gospodyni – 12 funtów. Czeladnicy natomiast zarabiali zwykle zaledwie połowę (ok. 20-30 funtów) kwoty niezbędnej dla utrzymania gospodarstwa domowego (por. Emsley i in. 2017; Linebaugh 2006, 190-191). Dzięki własnej pracy protoproletariatu maksymalizowano wykorzystanie produktów ubocznych (przykładowo *chips* służyły doraźnym pracom naprawczym siedzib, a „kapusta” stawała się ubraniem dla dzieci). Istotną rolę odgrywały także targi w robotniczych dzielnicach, gdzie dochodziło do barteru, nakierowanego przede wszystkim na pozyskanie artykułów pierwszej potrzeby. Podsumowując, właśnie te odpryski bogactwa, wykorzystywane jak najefektywniej dzięki indywidualnym zdolnościom, były nie tylko istotnym zapleczem materialnym⁹, ale także sferą autonomii pracy, wykonywanej przez jednostkę na rzecz jej samej. Zrozumiałe staje się zatem, dlaczego odpowiedzią oskarżonego o kradzież było: „znalazłem tę kawę rozsypaną

⁸ Ta wizja znalazła zresztą wyraz już w hasle bojowym XIV-wiecznych zbuntowanych chłopów, lollardów: „Gdy Ewa kądziel przędła, Adam ziemię kopał, kto tam był szlachcic w ten czas i kto komu chłopiał?” („*When Adam delved and Eve span, who was then a gentleman?*”; por. Krzyżanowski 1994, 22-23).

⁹ Przykładowo, ubrania, które stawały się symbolem statusu, osiągały zawrotne ceny, przekraczające budżet czeladników, nie mówiąc już o gorzej opłacanych zawodach (por. Emsley i in. 2017).

na ziemi, a nie miałem pojęcia, że jest czyjaś, to pomyślałem, że skoro mam dużą rodzinę, mogę sobie kapkę wziąć” (2006, 407).

Obydwie te praktyki stały jednak w sprzeczności z podstawami funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej: istnienie niewielkiej własności na użytek własny było stało w sprzeczności z własnością prywatną, którą ograniczały zwyczajowe uprawnienia biedoty, praca na własny rachunek wyłączała całkowitą zależność od pracy najemnej i wreszcie – bogactwo, w którym wszyscy mogli partycypować, uniemożliwiało jego istnienie jako „olbrzymiego nagromadzenia towarów” w rękach niektórych. Aby zlikwidować materialne podstawy gospodarki dóbr wspólnych oraz jej odpadków, niezbędne były szeroko opisywane przez Marksa grodzienia, a także walka z *perquisites*, na którą uwagę zwrócił Linebaugh. W protestach, niszczeniu ogrodzeń i demolowaniu nowo powstałych posiadłości ziemskich z jednej strony, a w nadużywaniu *perquisites* i próbach zbiorowego wywierania nacisku na pracodawcę z drugiej, widoczny stał się sprzeciw klasy ludowej, zmanifestowało się jej poczucie krzywdy i zaostrejający się antagonizm klasowy.

Własność prywatna, penalizacja, opór – „Wielcy złodzieje małe wieszają”

Odpowiedzią na coraz większe niezadowolenie było stopniowe ograniczanie wolności i jednoczesna penalizacja, często o charakterze oportunistycznym. Aby przeforsować nowe znaczenie własności, jak najszersze i abstrakcyjne, konieczne stało się likwidowanie zwyczajów, także nowo powstałych w miejsce tych utraconych¹⁰, wprowadzenie surowej dyscypliny i nowych rozwiązań technicznych w miejscach pracy (por. Linebaugh 2006, 396-401), minimalizujących możliwość zagarnięcia materiałów, jak również zazdrosne strzeżenie wytyczonych w grodzieniach granic własności i odpowiadanie przemocą na ich naruszenie. Penalizacja zaś stanowiła drugie oblicze zawężania swobody działań klasy ludowej – przede wszystkim regulowano kolejne przestępstwa przeciwko własności. Jak zauważa Adriene Roberts: „penalizacja [...] była niezbędna dla ochrony, a w istocie dla samej definicji własności prywatnej” (Roberts 2017, 24). Ta polityka kryminalna, w ramach której liczba przestępstw karanych śmiercią wzrosła między 1688 a 1820 rokiem z 50 do 200, z czego większość była właśnie odmianą czynów przeciwko własności (por. Hay i in. 2011, 18), sprawiła, że rzeczywistością stał się postulat Locke'a: „naczelnym celem [społeczeństwa obywatelskiego – J. K.; A. P.] jest zachowanie własności” (1992, 221). Dlatego też większość powieszonych w Tyburn stanowili złodzieje.

¹⁰ Ten proceder opisują prace szkoły z Warwick, poświęcone reakcjom na grodzienia (por. Hay i in. 2011, Linebaugh 2006, Thompson 1990).

Nie dziwi zatem, że motywem powracającym w wypowiedziach przedstawicieli tej klasy jest gniew i tęsknota za coraz bardziej ograniczaną wolnością. Echa konieczności podporządkowania się nowemu reżimowi pracy slychać w wypowiedzi robotnika z Chatham: „nie ma pośród nas nikogo, kto nie oddałby życia za Króla i Ojczyznę, ale nie będziemy potulnie znosić obracania nas w niewolników¹¹ kaprysów jakiegoś człowieka, bo *jesteśmy Jego poddanyimi, wolnymi z urodzenia*” (Linebaugh 2006, 381). Z kolei John Clare, świadek zmierzchu dóbr wspólnych, zwraca uwagę, że bogactwo przestało być udziałem wszystkich, a nawet zdobywane jest kosztem najsłabszych:

Teraz to słodkie wspomnienie z mych dziecięcych laty,

Wolne jak wiosenne chmury, dzikie jak letnie kwiaty

Znikło zupełnie - nadzieja kwitnąca swobodnie,

Niegdyś silna, dziś znikła bezpowrotnie.

Grodzenia bezczeszczył grób praw robotnika,

Nadeszły by obrócić nędzarza w niewolnika.

Pamięć czasów nim bogactwo nad potrzebą biedy triumfowało

Jest już tylko zjawą - jedynym, co się tu ostało (Clare 1987).

Ten kontekst utraty wolności, której odpowiadała ślepa konieczność podporządkowania, stanowi tło, pomagające zrozumieć opisywaną przez Linebaugha ekskarcerację. Klasa ludowa podjęła bowiem walkę z narzucanymi ograniczeniami, przyjmując przeróżne strategie, poszukując autonomii i możliwości samostanowienia wewnątrz-przeciwko-poza. W tych działaniach ujawniła się moc tworzenia heterogenicznych instytucji, łączenia się w nowe konfiguracje zwiększające moc protoproletariuszy. Różnorodność form, jakie przyjęła ta reakcja, odzwierciedla obraz wielogłowej hydry (Linebaugh i Rediker 2012), ale również opis ludowego ciała zaproponowany przez Bachtina, w którym śmierć i życie mieszają się

11 Zarówno w tym, jak i w kolejnych cytowanych wypowiedziach zwracają uwagę odwołania do kondycji niewoli. Robbie Shilliam przekonuje, że pojawienie się niewolników i niewolnic było momentem kryzysu wyobrażeń wolności, fundujących angielskie społeczeństwo jako takie, który zarazem pokazał protoproletariatowi obraz całkowitego podporządkowania sił roboczych zewnętrznej wobec nich potędze (2012). Zagrożenie takim podporządkowaniem niesła całkowita zależność od stosunku pracy najemnej, być może stąd owe odwołania.

ze sobą, niszczeniu towarzyszy stawanie się, w swojej niedokończoności posiadającym niewyczerpany potencjał do tworzenia nowych form, ciągłego przekształcania się (Bachtin 1975, 112-114).

Dlatego też próby wywalczenia autonomii i współudziału w bogactwie obejmowały działania w ramach porządku społecznego, zakładały ciągle negocjowanie interesów klas ludowych: składano skargi do organów władzy, zasięgano opinii prawników czy wreszcie składano pozwy przeciwko właścicielom ziemskim i próbowano uzyskać oficjalne włączenie zwyczaju do porządku prawnego (por. Neeson 1991, Charlesworth 2010, 196)¹². Jednocześnie zaczęły się pojawiać pierwsze organizacje robotnicze, ułatwiające konfrontacje z kapitalistami, mającymi większy wpływ na działania Parlamentu. Mimo tego, że ich instytucjonalizacja w ramach porządku prawnego nastąpiła dopiero w XIX wieku, a więc pozostawały czymś siłą rzeczy czymś nielegalnym, poszczególne grupy zawodowe zakładały swoje zrzeszenia, a Irlandczycy doprowadzali do pierwszych strajków, blokujących ruch w portach (por. Linebaugh 2006, 306-311)¹³. Londyn, największa z metropolii, musiał zmagać się z falą przestępczości, coraz więcej protoproletariuszy i protoproletariuszy, których praca uległa dezawuacji, a wynagrodzenia - obniżeniu, decydowała się na wystąpienie przeciwko prawu: wywłaszczony protoproletariat „wykorzystywał z chirurgiczną precyzją nowe stawy [ścięgną?] w ciele społecznym, gdzie pozorantwo i moda były skórą, której nacięcie mogło skutkować zyskownym upuszczeniem krwi” (Linebaugh 2006, 120).

Ta ostatnia, najbardziej radykalna forma sprzeciwu zrodziła fenomen szeroko opisywany przez szkołę z Warwick - przestępstwo uspołecznione (*social crime*). Był to akt buntu i wyraz oporu, któremu towarzyszyło społeczne poparcie (por. Lea 1990). Czyny te przybierały najróżniejsze formy – aktów sprawiedliwości ludowej, zuchwałych kradzieży czy samosądów na znienawidzonych urzędnikach - jednak współistniały w nim dwa wyobrażenia. Pierwszym z nich była wciąż żywa idea równościowego i sprawiedliwego porządku, gdzie bogactwo może istnieć tylko jako bogactwo kolektywne. Tak opisywał je jeden z więźniów z Newgate: „istnieje wśród nas taki ogrom ludzi o lwich sercach, posiadających prawdziwie angielskiego i heroicznego ducha, którzy nie zniosą zginania karku dla niewoli i opresji [...]. Wyobraźmy sobie, że tworzymy między sobą niewielką wspólnotę, społeczeństwo (*Body Politik*), w którym żaden nie może ucierpieć bez szkody dla pozostałych” (Linebaugh 2006, 179). Drugim natomiast było narastające przekonanie o niesprawiedliwości obecnego porządku, którego służkami były przemoc i prawo. Dlatego też Irlandczycy, napadając na oficjeli i przedstawicieli klasy wyższej, praktykowali „okaleczenie i podcinanie ścięgien, jak czynili to jaśnie państwo” (Linebaugh 2006, 303).

¹² To ostatnie powiodło się w przypadku zwyczajowego uprawnienia do zapomogi (Charlesworth 2010, 38).

¹³ Sygnałem do zatrzymania ruchu było dla robotników portowych podniesienie czerwonej chorągwi, co – zdaniem Linebaughta - uczyniło ją powszechnie używanym symbolem klasy robotniczej.

Najdobitniejszy wyraz temu ostatniemu wyobrażeniu dał John Clare:

Kiedys prawda mogła szukać zadośćuczynienia,

Dziś nie znaczy nic i ma nakaz milczenia

Pozbawiona dawnej chwały, niczym król-włóczęga,

Na jej tronie z gniewnym grymasem siedzi potęga.

Sprawiedliwość, wiadomo, oko na zbrodnie przymyka

Powiedzonko to z ust nigdy nie znika.

Inaczej jak mógłby prostaczek, zmorzony grzechem, głodem,

Za zwędzoną monetę, stać się więźniem, by zadyndać potem,

Gdy bogaci złodzieje, z ich nikczemnością i łapówkami,

Rabują swe miliony i nie są ścigani?

Nie, u stóp Tyburn przesławnego drzewa,

Zło czynią, a i tak każdy zwiewa.

Gdy inni cierpią za śmieszne przewiny,

Oni niemalże mordują, a unikają liny,

Chwilę przyczają się pod przekupstwa haniebnym wiekiem,

Obmyślą nowy szwindel by być prawym człowiekiem. (Clare za: Charlesworth 2002)

Pośród protoproletariatu to wyobrażenie o istotowej niesprawiedliwości i nieegalitarności społeczeństwa doprowadziło do rozprzestrzeniania się przemocy i gniewu. Widoczne są w słowach Jemimy, całe życie spotykającej się z agresją ze strony klasy wyższej i pogardą

zarezerwowaną dla podporządkowanych: „byłam złodziejską kocicą, wygłodniałą suką i otepiałą bestią, która musi znieść wszystko” i „zaczęłam myśleć o bogatych i biednych jako naturalnych wrogach, stałam się złodziejką z przekonania” (Linebaugh 2006, 437). Takie kradzieże, których celem byli najbardziej majętni, w oczach klasy ludowej nie były postrzegane jako przestępstwo - oto wypowiedź oskarżonej o kradzież węgla Rebecci: „Nie jest grzechem, że biedni rabują bogatych, a nawet jeśli, to J--- C--- [Jezus Chrystus – J. K.; A. P.] oddał życie, by dać rozgrzeszenie takim grzesznikom” (Linebaugh 2006, 307).

Ta nienawiść miała jednak swój niszczycielski wymiar, którego obrazem jest postać z popularnego przedstawienia kukielkowego - Punch i Judy. Pan Punch jest ucieleśnieniem nieumiarkowanego apetytu, nieposkromionych żądz oraz czystej, nieznaającej przeszkód siły destrukcji - całe widowisko opiera się na scenkach, w których dzięki własnej przebiegłości lub po prostu za pomocą kija rozprawia się z kukielkami przedstawiającymi poszczególne grupy mozaiki społecznej. I tak, najpierw pozbywa się żony i dziecka, czarnego służącego, niewidomego żebraka, lekarza i dworzanina, urzędnika, by następnie nakłonić kata do „przetestowania” szubienicy i w końcu zwyciężyć nad samym diabłem, którego zawiesza na kijku i machając nim jak chorągiewką, wykrzykuje: „Hurra! Hurra! Diabeł zdechl!” (Collier 1827, 35). W niewielkiej kukielce uosabia się cała przemoc i gwałtowność, do jakiej zdolna była klasa ludowa, która, raz uwolniona, nie przebiegała nie tyle w środkach, co w celach. Punch nie tylko „kładzie kres społeczeństwu, które dało początek represjom płciowym, rasowym, klasowym i prawnym” (Linebaugh 2006, 441), ale pokazuje nieokielznanie i dezorganizujący aspekt przemocy. Jej część skierowana była bowiem przeciwko poszczególnym grupom w obrębie samej tej klasy, gdzie walka o bardzo ograniczone zasoby doprowadzała do samowyniszczenia.

Wyniszczenie klasy robotniczej było jednak w mniejszym stopniu efektem jej własnej dynamiki, co utrzymującej się skrajnej nędzy - protoproletariat padal ofiarą „dramatu nazbyt szybkiej urbanizacji, która skumulowała katastrofalne skutki nędznego mieszkania, niezdrowego pożywienia (a nawet nadpsutego, wskutek niedostatków transportu) oraz społecznego wyobcowania, pozbawiającego ludzi rodzinnego oparcia i różnych dobrych stron wioskowej wspólnoty” (Braudel 1992, 576). O powszechności przestępstwa nie stanowił tylko opór, ale również często konieczność życiowa; znamieny jest przypadek rozbicia przez londyńskiego sędziego pokoju, Henry'ego Fieldinga szajki drobnych złodziejasków. Sędzia który konstatuje, że „majątek” całej grupki 70 (sic!) Irlandczyków i Irlandek, wyciągniętej ze wspólnie zajmowanej, przeludnionej izby, nie przekraczał jednego szylinga (Fielding 1751, 142)¹⁴. Być może więc te tragiczne warunki, którym odpowiadała przecież chęć utrzymania się przy życiu, stworzyły możliwość dla pojawienia się fabryk,

¹⁴ Dla porównania - kubek herbaty kosztował 1 pensa, to jest 1/12 wartości szylinga (Emsley i in. 2017).

z monotonnym reżimem pracy i nieznośnymi trudami, których opisowi Marks poświęcił wiele stron *Kapitału*. Owe fabryki dały też początek nowej postaci oporu klasy robotniczej, z żądaniem „skromnej «Magna Charta» ustawowo ograniczonego dnia roboczego, która «nareszcie wyjaśnia, kiedy się kończy czas, który robotnik sprzedaje, a kiedy się zaczyna czas należący do niego samego»” (Marks 1951, 325). Jej horyzont wyobrażeń, współdzielony z przeszłością, sięgał jednak znacznie dalej.

O wzajemnym pożytku Marksa i Spinozy

Przywoływana w niniejszym artykule interpretacja Hollowaya, podług której punktem wyjścia Marksowskiego projektu jest „to, co wspólne”, przekraczające kapitalistyczną miarę, choć politycznie niezwykle ważna i potrzebna, podczas lektury *Kapitału* niejednokrotnie będzie musiała zostać zakwestionowana. Opór i autonomia klasy robotniczej częstokroć znika z kart Marksowskiego dzieła, by na pierwszy plan wysunęły się analizy prowadzone z perspektywy samego kapitału. Tym bardziej uważamy, że *Kapitał* potrzebuje dziś ponownej lektury, która za swój cel przyjmie odzyskanie autonomistycznego punktu widzenia, dostrzegalnego właśnie we fragmencie otwierającym wywód.

W niniejszym artykule chcieliśmy podjąć się właśnie takiej próby opartej na rozdziale o „Tak zwanej akumulacji pierwotnej”, korzystając z pomocy immanentystycznej ontologii Benedykta Spinozy. To jej twórczy aspekt, zakładający nieskończony potencjał łączenia się w nowe konfiguracje ciał i heterogeniczny, nieokreślony z góry układ tych połączeń, pozwala wymknąć się z pułapki narracji podporządkowania. Taki obraz historii można bowiem zobaczyć właśnie w opowieści Marksa o tak zwanej akumulacji pierwotnej, gdzie „ruch dziejowy” wyzwala robotnika z poddaństwa i przymusu cechowego tylko po to, by, przez wywłaszczenie, nałożyć na niego nowe jarzmo, zmieniające go w „sprzedawcę samego siebie” (Marks 1951, 773). Dzieje klasy ludowej, zdolnej do wytwarzania własnych przestrzeni autonomii oraz oddolnych instytucji, pokazują, że jej sprzeciw nie był tylko bierną odpowiedzią, powodowaną zmieniającymi się formami dominacji, ale także pragnieniem komunizacji. Tym samym możliwe jest poprowadzenie linii antagonizmu, potencjału emancypacyjnego, która przebiega obok ciągłego dążenia do całkowitego podporządkowania kapitałowi, począwszy od jego narodzin.

Odwolania do Spinozy w tradycji marksistowskiej nie są rzeczą jasną niczym nowym, znajdziemy je zarówno u przywódców Drugiej Międzynarodówki, którzy w tradycji Spinoza-Feurbach-Marks doszukiwali się właściwej genealogii materializmu historycznego (Morfino 2014, 1), jak i jej zaciekle krytyków - choćby Althussera. Choć charakter i treść tych nawiązań są diametralnie różne, zdaje się łączyć je jedna wspólna cecha – pojawiają się zawsze tam, gdzie stawką okazuje się stworzenie filozofii marksistowskiej. Zbliżyła je do siebie zatem

przekonanie, że te dwa na pierwszy rzut oka odległe projekty - Spinozjański i Marksowski - współdzielały grunt, który pozwala na wzajemną lekturę i produktywne spotkanie. Ich efektem byłoby wzbogacenie i uzupełnienie tych wątków, które wydają się zaniebane przez tego drugiego. Nie twierdzimy, że ruch ten zmierza do ostatecznej syntezy, w której staliby się nierozróżnialni. Marks pozostaje teoretykiem wyzysku, a przede wszystkim walki klas jako bijącego serca jego projektu, to jednak Spinoza zwraca nam uwagę, że przebieg tej walki na poziomie naszych wyobrażeń ma decydującą rolę, tak dla reprodukcji stosunku wyzysku, jak i oporu wobec niego¹⁵.

My również staraliśmy się pójść tą drogą „czerwonego spinozizmu”, wychodząc z założenia, że Marks i Spinoza mają nie tylko sobie, ale również nam – mierzącymi się z nowymi wywłaszczeniami i przemocą kapitału – coś istotnego do powiedzenia. Spinoza, współdzieląc z Marksem tezę o produktywności stosunków społecznych, jak również myśląc w transindywidualnym horyzoncie, który implikuje relacyjną postać ontologii, może okazać się pomocny, by „krytykę” ekonomii politycznej czytać nie tylko jako kontynuację filozofii transcendentalnej, to jest jako badanie warunków możliwości „ekonomicznych praw ruchu nowoczesnego społeczeństwa” (Marks 1951, 6), ale jako krytykę ucieleśnioną, która wychodząc od rzeczywistych przesłanek, opiera się na antagonizmie i poszukiwaniu dróg wyjścia poza stan obecny. To właśnie do takich prób czytania Marksa (ale i Spinozy!) chcemy zachęcić Was w 150. rocznicę pierwszego wydania *Kapitału*¹⁶.

¹⁵ Na taki wzajemny pożytek ze spotkania Spinozy i Marksa zwraca uwagę w krótkim tekście również Jason Read (2017).

¹⁶ Za krytyczne uwagi i sugestie, niezwykle pomocne w stworzeniu tekstu w obecnym kształcie, serdecznie dziękujemy kolektywowi redakcyjnemu „Praktyki Teoretycznej”, jak i anonimowym recenzentom.

Wykaz literatury

- Althusser, Louis. 1976. *Essays in Self-Criticism*. Tłum. Graham Lock. London: NLB.
- Althusser, Louis. 1993. „L'unique tradition matérialiste.” *Lignes* 18: 72-119.
- Althusser, Louis. 2006. *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*. Tłum. Andrzej Staroń. Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej.
- Althusser, Louis. 2016. „Podziemny nurt materializmu spotkania.” Tłum. Jędrzej Brzeziński. *Praktyka Teoretyczna* 1(19): 38-62.
- Anderson, Perry. 1976. *Consideration on Western Marxism*. London: Verso.
- Arystoteles. 2008. *Polityka*. Tłum. Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN.
- Bachtin, Michail. 1975. *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Tłum. Anna i Andrzej Gorenio. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Balibar, Étienne. 2007. *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*. Tłum. Andrzej Staroń. Warszawa: Dialog.
- Balibar, Étienne. 2009. *Spinoza i polityka*. Tłum. Andrzej Staroń. Warszawa: PWN.
- Balibar, Étienne. 2014. *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*. Tłum. Warren Montag. London: Verso.
- Bove, Laurent. 1996. *Stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrie.
- Brandon, Pepijn. 2011. „Marxism and the ‘Dutch Mericle’: The Dutch Republic and the Transition Debate.” *Historical Materialism* 3(19): 106-146.
- Braudel, Fernand. 1992. *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm*, t. 3. Tłum. Jan i Jerzy Strzeleccy. Warszawa: PIW.
- Casarino, Cesare. 2011. „Marx before Spinoza: Notes towards Investigation.” W: *Spinoza Now*, pod red. Dimitris Vardoulakis. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Charlesworth, Lorie. 2002. „The Poet and the Poor Law. Reflections Upon John Clare’s The Parish.” *Liverpool Law Review* 23: 167-178.
- Charlesworth, Lorie. 2010. *Welfare’s Forgotten Past. A Socio-Legal History of the Poor Law*. London-New York: Routledge.
- Citton, Yves i Frédéric Lordon. 2010. *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie des affects*. Amsterdam: Editions Amsterdam.
- Clare, John. 1987. „The Mores.” W John Clare, *Selected Poetry and Prose*, pod red. Raymond, Merryn Williams. London-New York: Routledge.
- Collier, John P. 1827. *The Tragical Comedy, or Comical Tragedy of Punch and Judy*, <http://www.spyrock.com/nadafarm/images/punch.pdf> [dostęp: 01.08.2017].
- Cragoe, Matthew i Briony McDonagh. 2013. „Parliamentary Enclosure, Vermin and the Cultural Life of English Parishes, 1750-1850”. *Continuity and Change* 28(1): 27-50.
- De Angelis, Massimo. 2004. „Separating the Doing from the Deed: Capital and the Continuous Character of Enclosures.” *Historical Materialism* 12: 57-87.
- del Lucchese, Filippo. 2009. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. London-New York: Continuum.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch*. New York: Autonomedia.
- Fielding, Henry. 1751. *An Enquiry Into the Causes of the Late Increase of Robbers*. Londyn.
- Hay, Douglas, Peter Linebaugh, John G. Rule, E. P. Thompson i Cal Winslow. *Albion’s Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth-Century England*. London: Verso.
- Holloway, John. 2017. „Przeczytajmy *Kapitał*. Pierwsze zdanie. Albo *Kapitał* zaczyna się od bogactwa, a nie towaru.”, tłum. Jakub Krzeski i Anna Piekarska. *Praktyka Teoretyczna* 3(25): XX-XX.

- Hostettler, John. 2009. *A History of Criminal Justice in England and Wales*. Sheffield: Waterside Press.
- Huizinga, Johan. 2008. *Kultura XVII-wiecznej Holandii*. Tłum. Piotr Oczko. Kraków: Universitas.
- Israel, Jonathan. 1995. *The Dutch Republic: It's Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*. Oxford: Clarendon: Press.
- Janik, Mateusz. 2016. „Przedmowa do tłumacznia.” *Praktyka Teoretyczna* 1(19): 34-36.
- Janik, Mateusz. 2017. *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Lea, John. 1999. „Social Crime Revisited.” *Theoretical Criminology* 3(3): 307-325.
- Linebaugh, Peter. 2006. *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth-Century England*. London: Verso.
- Linebaugh, Peter i Marcus Rediker. 2012. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. London: Verso.
- Linebaugh, Peter. 2014. *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*. Oakland: PM Press.
- Locke, John. 1992. *Dwa traktaty o rządzie*. Tłum. Zbigniew Rau. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lordon, Frédéric. 2012. *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*. Tłum. Małgorzata Kowalska i Michał Kozłowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.
- Marks, Karol. 1951. *Kapitał*, t. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1961. „Tezy o Feurbachu”. W Karol Marks i Fryderyk Engels, *MED*, t. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1972a. „Szkice pierwotne listu do Wiery Zasulicz”. W Karol Marks i Fryderyk Engels, *MED*, t. 19. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1972b. „List do Wiery Zasulicz”. W Karol Marks i Fryderyk Engels, *MED*, t. 19. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1982. „List do redakcji *Otieczestwiennyje Zapiski*, listopad 1877 r.” W Karol Marks i Fryderyk Engels, *Listy wybrane*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Jan Wyrozemski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mezzadra, Sandro. 2014. *Tak zwana akumulacja pierwotna*, tłum. Sławek Królak. W *Marks: Nowe Perspektywy*, pod red. LUM. Warszawa: PWN.
- Montag, Warren. 1999. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*. London: Verso.
- Montag, Warren. 2008. „Kto się boi mas?: Pomiędzy jednostką a państwem.” Tłum. Mateusz Janik. *Recykling Idei* 11.
- Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durnham-London: Duke University Press.
- Morfino, Vittorio. 2014. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*. Tłum. zbiorowe. Leiden: Brill.
- Neeson, Jeanette M. 1991. *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*. Oxford: Past and Present Publications.
- Negri, Antonio. 1991. *The Savage Anomaly*. Tłum. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio. 2013. *Spinoza for our Time*. Tłum. William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Oberwittler, Dietrich. 1990. „Crime and Authority in Eighteenth Century England: Law Enforcement on the Local Level.” *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* 15(2): 3-34.

- Prokhovnik, Raia. 2004. *Spinoza and Republicanism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Read, Jason. 2003. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. New York: State University of New York Press.
- Read, Jason. 2015a. *The Politics of Transindividuality*. Leiden: Brill.
- Read, Jason. 2015b. „The Order and Connection of Ideology is the Same as the Order and Connection of Exploitation: Towards a Bestiary of the Capitalist Imagination.” *Philosophy Today* 59.
- Read, Jason. 2017. *Yet Another Effort, Spinozists, If You Would Become Marxists: Marxist Spinozism Against Enlightenment Spinozism*, <http://www.unemployednegativity.com/2017/05/yet-another-effort-spinozists-if-you.html> [dostęp 01.08.2017].
- Roberts, Adriane. 2017. *Gendered States of Punishment and Welfare: Feminist Political Economy, Primitive Accumulation and the Law*. London-New York: Routledge.
- Sharp, Hasan. 2011. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shilliam, Robbie. 2012. „Forget English Freedom, Remember Atlantic Slavery: Common Law, Commercial Law, and the Significance of Slavery for Classical Political Economy.” *New Political Economy* 17(5): 591-609.
- Spinoza, Benedykt. 1961. *Listy*, pod red. L. Kołakowski. Warszawa: PWN.
- Spinoza, Benedykt. 2003. *Traktaty*. Tłum. Ignacy Myślicki. Kęty: Antyk.
- Spinoza, Benedykt. 2008. *Etyka*. Tłum. Ignacy Myślicki. Warszawa: PWN.
- Spinoza, Benedykt, 2009. *Traktat teologiczno-polityczny*. Tłum. Ignacy Halpern. Warszawa: Hachette.
- Thomas, Peter. 2002. „Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza.” *Historical Materialism* 10(3): 71-113.
- Thompson, E. P. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.
- Thompson, E. P. 1990. *Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act*. Londyn: Penguin Books.
- Tomba, Massimiliano. 2013. *Marx's Temporalities*. Leiden: Brill.
- Williams, Caroline. 2007. „Thinking the Political in the Wake of Spinoza: Power, Affect and Imagination in the *Ethics*.” *Contemporary Political Theory* 6: 349-369.

Jakub Krzeski – doktorant w Instytucie Filozofii UAM. Redaktor „Praktyki Teoretycznej”.

DANE ADRESOWE:

Instytut Filozofii UAM
Szamarzewskiego 89c
60-568 Poznań

EMAIL: : j.m.krzeski@gmail.com

Anna Piekarska – absolwentka prawa i filozofii w ramach MISH na Uniwersytecie Warszawskim. Redaktorka „Praktyki Teoretycznej”.

DANE ADRESOWE:

Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW
ul. Smyczkowa 14
02-678 Warszawa

EMAIL: piekarska.ania@gmail.com

CYTOWANIE: Krzeski, Jakub i Anna Piekarska 2017. Autonomia oporu – Marks, Spinoza i akumulacja pierwotna. *Praktyka Teoretyczna* 3(25): 85-112.

DOI: 10.14746/prt.2017.3.3

AUTHOR: Jakub Krzeski and Anna Piekarska

TITLE: The Autonomy of Resistance – Marx, Spinoza and Primitive Accumulation

ABSTRACT: This article is an attempt at a simultaneous reading of Marx and Spinoza. We venture to show that the immanentistic ontology and the political anthropology of the latter enriches the critique of capitalism with a better understanding of a subjectivity's function in the process of creating dominance. At the same time we view this process as incomplete. This view is enabled by the use of Spinoza's concept of imagination, which is crucial to our endeavour. Imagination is understood as an ambivalent conductor of affects, which, according to the communicated desires, can work to the effect of both subjectification and emancipation. To prove its usefulness we inspect Marx's analysis of primitive accumulation, as presented in the history below, in which we highlight the visions of equal order and their

relevance to the protoproletarian resistance against emerging capitalism. Consequently, we show Spinoza as an author who proves helpful in the task of re-reading capital, not from the transcendental point of view, but from the autonomistic one. This type of lecture focuses on the productivity of resistance, seen as an inherent element of capitalism, existing in-beyond-and-against it.

KEYWORDS: the commons, Marx, Spinoza, primitive accumulation, autonomy, resistance.