

Łukasz Moll 

Uniwersytet Wrocławski



## KOMUNALNY ZWROT PÓŹNEGO MARKSA I KOMMONIZM DÓBR WSPÓLNYCH

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza przywołuje nowe rekonceptualizacje teorii akumulacji pierwotnej kapitału w celu wykazania, że akumulacja pierwotna jest ciągłym stałym przybierającym i stale rosnącym na znaczeniu elementem współczesnego kapitalizmu. Teza ta opiera się na dwóch tradycjach myśli marksistowskiej: 1) mniejszościowym materializmie; 2) marksizmie dobra wspólnego. W części drugiej artykuł wykazuje, że pisma Karola Marksa zawierają wizję komunizmu dóbr wspólnych, która pozostaje w opozycji do stale powracających kapitalistycznych groźb. Wizja ta obecna jest przede wszystkim w pismach późnego Marksa, poświęconych zwłaszcza kontekstom niezachodnim i własności komunalnej. Najnowsze teorie w obszarze myśli marksistowskiej wraz z lepszym dostępem do prac późnego Marksa stwarzają okazję do przemyślenia nowych perspektyw komunizmu dóbr wspólnych. Zadanie to jest tym pilniejsze, że współcześnie mamy do czynienia z omówionymi w części trzeciej zjawiskami, które zbiorczo określić można mianem korupcji komuny („uberizacja” ekonomii współdzielenia czy neoekstraktywizm tego, co wspólne).

**Słowa kluczowe:** marksizm; dobro wspólne; komuna; akumulacja pierwotna; Karol Marks

Łukasz Moll

University of Wrocław

### Communal Turn in Late Marx and the Commonism of the Commons

#### Abstract

The argumentation of the article advances in three steps. First, the new reconceptualizations of the primitive accumulation of capital theory are outlined in order to show that primitive accumulation is a constant and ever-growing feature of contemporary capitalism. This contention rests on the two traditions of Marxist thought: minor materialism, and Marxism of the common. Next, it is demonstrated that Karl Marx’s writings provide us with a vision of the communism of the commons that remains in opposition to the continuous capitalist acts of enclosures. This vision is particularly characteristic of late Marx’s writings. Recent theoretical developments in Marxism and a better access to late Marx’s works create an opportunity to re-think the possibilities of commonism of the commons. In the final part of the article, this opportunity is used to address and discuss the phenomenon of “corruption of the commune” (“Uberization” of the sharing economy or neo-extractivism of the common).

**Key words:** Commune; Marxism; the commons; primitive accumulation; Karl Marx

Institut Socjologii UW, e-mail: lukasz.moll89@gmail.com, ORCID 0000-0002-2251-9351.

\*Praca naukowa przygotowana w ramach projektu badawczego o nr. 2018/29/N/HS1/00853, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Wśród współczesnych teoretyków dobra wspólnego wiodącą rolę odgrywają marksiści tacy jak Antonio Negri, Peter Linebaugh, David Harvey czy Silvia Federici, ale jak rzecz ma się z Karolem Marksem? Czy nie tylko w określonych interpretacjach myśli Marksowskiej, proponowanych między innymi przez wspomnianych autorów, ale i u samego Marksa można odnaleźć podstawy antykapitalistycznego projektu na rzecz dóbr wspólnych, który określam tutaj kommonizmem (od *the common* – to, co wspólne)? W niniejszym artykule staram się udzielić twierdzącej odpowiedzi na to pytanie i przekonuję, że projekt ten nabierał kształtów przede wszystkim po komunalnym zwrocie, który rozpoznaję w myśli późnego Marksa. Zanim jednak przyjrzę się, w jakich okolicznościach ewolucji intelektualnej autora *Kapitału* i w jakich uwarunkowaniach polityczno-gospodarczych projekt ten był przez Marksa coraz wyraźniej rozważany, zależy mi na teoretycznym ugruntowaniu aktualności kommonizmu dóbr wspólnych. Twierdzę, że ową aktualność można wykazać dzięki reinterpretacji Marksowskiego pojęcia akumulacji pierwotnej – wykazanie, że reprodukcja kapitału, zwłaszcza we współczesnej fazie jego rozwoju, zależy od ciągłych grodzień dóbr wspólnych, pozwala rozpoznać jako centralną stawkę polityczną dzisiejszych walk społecznych obronę i autonomizację tego, co wspólne. Studia Marksa nad komunami, które pochłonęły go w ostatnich 15 latach życia, nabierają z tej perspektywy znaczenia, które wykracza poza analizę marginalnych i zapomnianych wątków w dorobku słynnego myśliciela. Okazują się one pożytecznym materiałem dla rozwijanej dziś teorii dóbr wspólnych. W artykule próbuję zatem połączyć dwie marksistowskie dyskusje, które jak dotąd nie zostały poddane systematycznej syntezie: badania nad zwrotem komunalnym u późnego Marksa i materialistyczną teorię dobra wspólnego.

I dla późnego Marksa, i dla współczesnych marksistów dobra wspólnego zasadniczym problemem okazuje się komuna/to, co wspólne rozumiana jako projekt radykalnej, horyzontalnej demokracji bezpośrednich wytwórców, w której zaciera się różnica między tym, co ekonomiczne i tym, co polityczne, i w której poszukuje się form bogactwa społecznego konkurencyjnych dla imperatywu akumulacji kapitału. Co więcej, współcześni teoretycy dobra wspólnego bliscy są późnemu Marksovi także i w tym względzie, że produkcja tego, co wspólne, jest u nich ucieleśniona w praktykach społecznych rozwijanych na poziomie komunalnym, a stosunki między komunami nabierają kształtu sieciowego.

W konkluzji zachowuję jednak pewien sceptycyzm co do wywrotowego potencjału kommonizmu dóbr wspólnych. Odwołuję się do analiz takich zjawisk jak kapitalizm kognitywny, uberyzacja gospodarki czy neоекstraktywizm, by pokazać, że kommonizm jest coraz wyraźniej obecny w ramach istniejących kapitalistycznych stosunków społecznych, tyle że w swojej skorumpowanej, tj. zawłaszczanej na potrzeby akumulacji kapitału formie. Kapitał coraz częściej pozytywnie waloryzuje to, co wspólne (np. w postaci kapitału społecznego,

sieci współpracy czy pozbawionej radykalizmu partycypacji), ale odbywa się to z pozbawieniem wymiaru wspólnotowego radykalnych elementów. Wzrastające znaczenie nowych form przechwytywania tego, co wspólne, podaje w wątpliwość założenie o subwersywnym potencjale projektu kommonistycznego, który rozważam w niniejszym tekście i stawia przed marksistami zadanie przemyślenia możliwości jego autonomizacji.

### Ciągłe grodzenia dóbr wspólnych

Wykazanie ciągłego, globalnego i jednocześnie zróżnicowanego charakteru akumulacji pierwotnej, rozumianego jako nowe grodzenia dóbr wspólnych, pozwala postawić pytanie o alternatywy dla kapitalizmu oparte na obronie, wzmocnieniu i sieciowaniu dóbr wspólnych. Jeśli zaś przyjąć – jak postaram się wykazać w kolejnym podrozdziale – że projekt kommonizmu dóbr wspólnych zawarty jest w pismach późnego Marksa, to aktualność tego projektu i jego nieprzemijająca obecność w politycznych stawkach współczesności zależy od aktualności grodzeń. W tej sekcji podążam śladem autorów wywodzących się z dwóch tradycji teoretycznych – mniejszościowego materializmu i marksizmu dobra wspólnego, by przeprowadzić niezbędną dla prezentacji późnomarksowskiego kommonizmu rekonceptualizację akumulacji pierwotnej jako ciągłych grodzeń dóbr wspólnych. Pokazuję także, do jakiego stopnia polityczne i ekonomiczne procesy o zasadniczym znaczeniu dla rozwoju współczesnego kapitalizmu potwierdzają zasadność przemyślenia akumulacji pierwotnej w kategoriach nieprzemijających wywłaszczeń.

Wbrew dosłownemu odczytaniu pojęcia akumulacji pierwotnej, być może jest ono tym konceptem, który w największej mierze przyczynił się do renesansu myśli Marksowskiej w epoce określanej – zdaje się, przedwcześnie – jako „postkomunistyczna”. Pisząc o „aktualności akumulacji pierwotnej” wystawiamy się na automatyczny sprzeciw, czy już samo to stwierdzenie, w którym to, co aktualne, łączy się z tym, co pierwotne, nie zakrawa na paradoks, na sprzeczność dwóch nieuzgadnianych temporalności w teorii historii. Co aktualnego może być zjawisku, które – jak sugerować mogłaby nazwa – ma charakter pierwotny, a więc dokonany, skończony, historyczny, zamierzchły? Dalej przekonuję, że wielu współczesnych marksistów podało w wątpliwość właśnie ową *genetyczną* pierwotność procesu wymuszonego oddzielenia bezpośrednich wytwórców od ich środków utrzymania i przemiany tychże środków w kapitał – procesu, który miał w sensie chronologicznym powoływać kapitalistyczne stosunki społeczne. Zamiast logiki diachronicznej, zgodnie z którą akumulacja pierwotna oczyszcza pole dla zaistnienia kapitalistycznego sposobu produkcji, jej faktyczna funkcjonalność zasadza się raczej w obszarze ciągłej reprodukcji kapitału. Pierwotność

nie ma charakteru genealogicznego, lecz strukturalny – ustanowienie separacji między proletariuszką a jej środkami utrzymania jest stale ponawianą koniecznością, warunkiem możliwości przetrwania kapitału, który nie jest rzeczą, lecz stosunkiem społecznym, a ponadto – jak uściśla David Harvey (2011: 40) – stosunkiem społecznym wyrażającym się jako proces istniejący w czasie i przestrzeni. To, co pierwotne, nigdy nie funduje kapitału w sposób trwały i przedustawny, lecz powraca jako powtarzające się gromadzenie dóbr wspólnych, w wyniku których proletariat rugowany jest z dostępnych mu zasobów, z których korzystał dotąd w sposób kolektywny i lokowany jest na rynku pracy jako siła robocza, która zmuszona jest świadczyć kapitalistom pracę dodatkową.

Reinterpretacje akumulacji pierwotnej, na które będę się dalej powoływał, nie stanowią nawet jakiejś zasadniczej korekty poglądów Marksa. Trzeba bowiem zauważyć, że najbardziej znany przykład akumulacji pierwotnej – procesy gromadzenia gruntów gminnych, dóbr kościelnych, lasów czy „krwawe ustawodawstwo” wymierzone w wywłaszczonych włóczęgów, rozgrywające się w Wielkiej Brytanii od XIII do XIX wieku – który miałby świadczyć na rzecz tezy, że u Marksa proces ten ma rzeczywiście charakter jednostkowy i skończony, a jego rezultatem jest przejście od feudalizmu do kapitalizmu w najbardziej postępowym kraju czasów Marksa, współistnieje w I tomie *Kapitału* z licznymi innymi przykładami. Wokół angielskich *enclosures* odnajdujemy przecież w narracji Marksowskiej wywłaszczenie i ujarzmienie pracy ludności tubylczej w Ameryce, przekształcenie Afryki w obszar dostarczający niewolniczej siły roboczej, grabież Indii, siłowe przekształcenie pól w pastwiska w Szkocji, praktyki kolonialne w Jawie czy w Meksyku, w które uwikłane były nie tylko Wielka Brytania, ale także Hiszpania, Portugalia, Holandia czy Francja (Marks 1951: 810–820). Jak pisze Marks: „te idylliczne procesy stanowią *główne momenty akumulacji pierwotnej*” (Marks 1951: 810). Po rozdziale o „tak zwanej akumulacji pierwotnej” Marks wprowadził do I tomu *Kapitału* rozdział ostatni, poświęcony „nowoczesnej teorii kolonizacji”, który antycypował już powtarzalność akumulacji pierwotnej wraz z uniwersalizacją kapitału w koloniach, a zarazem – na słynnym przykładzie kolonisty Wakefielda, który zabrał do Australii siłę roboczą, ale „zapomniał” przenieść na Antypody brytyjskie stosunki społeczne – rozdział ten prowokował do rozważań nad tym, w jaki sposób separacja ustanowiona w wyniku gromadzeń stwarza potencjał do zaistnienia antykapitalistycznego zewnątrz (Marks 1951: 824–834). Jednak nawet te dwa zabiegi Marksa – wyprowadzenie akumulacji pierwotnej poza kontekst angielski i prognozowanie jej nieuchronnego powrotu w innych okolicznościach – nie stanowiłyby jeszcze dostatecznego powodu, by odrzucić założenie o temporalnej pierwotności gromadzeń dla ustanawiania kapitału. W stadialnej interpretacji myśli Marksa, wedle której układa się ona w swoistą materialistyczną filozofię dziejów, założenie, że akumulacja pierwotna musiałaby się wydarzać wielokrotnie, byłoby o tyle

uzasadnione, że każdy obszar powstającej wraz z eksportem kapitału gospodarki światowej musiałby podążać ścieżką rozwojową od mniej do bardziej rozwiniętego sposobu produkcji, a preludium dla kapitalizmu każdorazowo okazywałaby się właśnie akumulacja pierwotna, chociaż jej konkretny charakter, przebieg i moment dziejowy byłby już podyktowany specyficznymi okolicznościami gospodarczymi, które kapitał zastaje. Taka multiplikująca akumulację pierwotną interpretacja nie kwestionowałaby jeszcze wcale jej „pierwotności”, łączyłaby za to przygodność z koniecznością, zdarzeniowość ze stadialnością, przypadkowość z teleologią, składając się na obraz globalnego kapitalizmu jako systemu opierającego się na Jamesonowskiej „jednoczesności niejednoczesnego” czy „synchroniczności niesynchronicznego” (Jameson 2011: 316).

Interpretacje, od których wychodzę w niniejszym artykule, nie poprzestają na czasowym i przestrzennym rozciągnięciu akumulacji pierwotnej, która miałaby dobiec końca wraz z ustanowieniem kapitalistycznych stosunków społecznych w skali całego globu. Proces likwidacji niekapitalistycznego zewnątrz, analizowany przez Różę Luksemburg w jej *Akumulacji kapitału*, w której rozwinęła historyczną analizę grodzień w kolejnych kontekstach (np. niszczenie wspólnot gminnych w Indiach, grabież ziemi w Algierii, zmuszenie Chin do otwarcia rynku na kapitał europejski, odbieranie ziemi chłopom w USA), okazuje się nieskończony (Luksemburg 2011: 407–572). Nie dopełnia go ani kolonializm, ani upadek bloku socjalistycznego i bloku państw niezaangażowanych, a jego główną przeszkodą nie są wcale rakiety reżimu północnokoreańskiego, eksterytorialność Antarktydy czy rozległość przestrzeni kosmicznej. Akumulacja pierwotna nigdy się nie kończy, a przez to musi stale się odnawiać z bardziej podstawowego powodu niż istnienie zewnątrz dla akumulacji w sensie fizycznym: jej pierwotność wynika z tego, że separacja i grodzień są stale narażone na opór pracy żywej, ich powodzenie nigdy nie jest zagwarantowane raz na zawsze (Moll 2017: 55–60). W dialektyce grodzień i oporu wyraża się walka klas, której stawką jest powołanie alternatywnych dla kapitalizmu stosunków społecznych o komunistycznym potencjale.

Jedną z najistotniejszych tradycji, które przyczyniły się do bardziej systematycznej refleksji nad kategorią akumulacji pierwotnej i jednocześnie wpłynęły na jej reinterpretację jako procesu nieograniczonego do pewnej skończonej fazy historycznej, była tzw. szkoła Althussera. W *Czytaniu „Kapitału”* z 1965 roku, zbiorowej pracy Louisa Althussera i jego uczniów, to przede wszystkim Étienne Balibar zwrócił uwagę na to, że dwa elementy składające się na kapitalistyczne stosunki społeczne – wolna siła robocza i uwolniony kapitał – nie są rezultatem tego samego procesu, a ich pochodzenie jest zróżnicowane i niezależne od siebie (Althusser i Balibar 1975: 403–404). Analiza Balibara komplikowała problem przejścia między jednym sposobem produkcji a drugim, pokazując do jakiego stopnia w kapitalistycznej strukturze mogą mieścić się różne, hierarchicznie ze

sobą powiązane sposoby produkcji, a w związku z tym kształt akumulacji pierwotnej okazywał się niejednakowy, podobnie jak jej temporalność (Althusser i Balibar 1975: 433–434). Jednak choć Balibar sproblematyzował marksistowską teorię historii, pozbawiając ją uniformizmu i linearyzmu, a otwierając ją za to na wielopłaszczyznowość i synchroniczność różnych oddziałujących na siebie czasowości, to akumulacja pierwotna w jego ujęciu pozostawała nadal ściśle ograniczona do problemu przejścia między feudalizmem a kapitalizmem (i – analogicznie – między kapitalizmem a systemem, który miał go zastąpić).

Do opracowania akumulacji pierwotnej w późniejszym okresie powrócił Althusser, proponując jej odczytanie zgodne ze swoją wykładnią materializmu aleatorycznego. W pośmiertnie opublikowanym tekście *Podziemny nurt materializmu spotkania* Althusser podchwycił raz jeszcze swoje wczesne pomysły dotyczące radykalnie przygodnej i antyteleologicznej filozofii historii. Althusser zrywał z przyczynowością linearną, działającą w sposób diachroniczny, czyli przez następstwo przyczyn i skutków, przechodząc na stronę przyczynowości strukturalnej, w której skutek powstaje w wyniku wejścia przyczyny w relację ze strukturą (Althusser 2012: 119–120). Te strukturalistyczne pomysły metodologiczne skonkretyzował Althusser formułując aleatoryczny pogląd na akumulację pierwotną – pisząc w odniesieniu do Marksowskiego rozdziału z *Kapitału*:

Jesteśmy tutaj świadkami wyłonienia się historycznego fenomenu, którego wynik znamy – wywłaszczenie ze środków produkcji całej wiejskiej populacji Wielkiej Brytanii – ale którego przyczyny nie noszą śladów żadnej relacji do rezultatu i jego efektów. Czy celem było stworzenie rozległych domen na potrzeby polowań? Albo niekończących się pól na wypas owiec? Nie wiemy, jaki właściwie był główny powód tego brutalnego procesu (najprawdopodobniej chodziło o owce) i – przede wszystkim – zasadniczy powód dla tej brutalności; co więcej, to bez znaczenia. Faktem jest, że ten proces miał miejsce, kulminując w wyniku, który był natychmiast przekierowany od swojego prawdopodobnego, spodziewanego rozwiązania przez ‘posiadaczy pieniędzy’ szukających zubożałej siły roboczej. *To przekierowanie jest znakiem nie-teleologiczności procesu* i inkorporacji skutków w proces, który tyleż uczynił je możliwymi, co był wobec nich zupełnie obcy (Althusser 2006: 199).

Althusser dystansuje się w tym fragmencie nie tylko od wykładni Marksowskiego materializmu historycznego jako historiozofii uzasadniającej konieczność dziejową, czyli uniwersalny paradygmat następujących po sobie, coraz bardziej progresywnych sposobów produkcji. Twierdzi on, że przejście od feudalizmu do kapitalizmu było pewnym zbiegiem okoliczności, który nałożył się na przecinające się procesy zmierzające do zupełnie innych celów. Wobec tego akumulacja pierwotna nie była wcale zjawiskiem, które musiało wystąpić w feudalizmie. Co jeszcze istotniejsze dla moich rozważań, Althusser dodaje dalej, że

aleatoryczność akumulacji pierwotnej nie wyczerpała się wcale w czternastowiecznej Wielkiej Brytanii, ale „zawsze postępuje, *postępuje nawet dziś* – nie tylko w krajach Trzeciego Świata” – co nadal pozostawałoby w zgodzie z Balibarem i jego ujęciem form przejściowych w sposobach produkcji – ale „także we Francji, za sprawą wywłaszczenia producentów rolnych i ich transformacji w średniowykwalifikowanych pracowników” (Althusser 2006: 199). Nie stanowi to żadnej anomalii – twierdzi Althusser – że akumulacja pierwotna powraca i że dzieje się tak nawet w najbardziej rozwiniętych państwach kapitalistycznych, podobnie jak w krajach bloku socjalistycznego. Jak dobitnie stwierdza francuski filozof, formułując tym samym wprost tezę o ciągłym, nieprzemijającym charakterze akumulacji pierwotnej, jest to „permanentny proces, który umieszcza przypadkowość w samym sercu problematyki trwania i krzepnięcia kapitalistycznego ‘sposobu produkcji’ i – pozwólmy sobie dodać – w sercu tak zwanego socjalistycznego ‘sposobu produkcji’” (Althusser 2006: 199). Stawka dokonanego tu przesunięcia teoretycznego nie uchodzi uwadze autora *W imię Marksa*: jest nią napięcie między materializmem spotkania a „koncepcją sposobu produkcji: koncepcją, która jest totalitarna, teleologiczna i filozoficzna” (Althusser 2006: 200). Althusser ma świadomość, że pisma Marksa nie są wolne od tego napięcia, oscylując między polityczną *praxis*, która jest możliwa dzięki otwartemu na przygodność procesowi historycznemu a czasem historycznym, określanym przez Waltera Benjamina (1975: 160) mianem czasu „pustego i homogenicznego”, który nie zrywa z burżuazyjną fetyszyzacją postępu, stając się zakładnikiem kapitalistycznego imaginarium. Wyzwolenie akumulacji pierwotnej z tej drugiej koncepcji przyczynia się do odzyskania nie tylko multilinearności historii, ale i jej otwarcia na walkę klas. Skoro – jak chce Althusser – w samym sercu kapitalizmu drzemie w sposób permanentny przygodny mechanizm spotkania, niczym nieuwarunkowany i zawsze już zagrożony kryzysem, przekroczenie kapitalizmu okazuje się możliwe nie w wyniku podążania zgodnie z (nieistniejącymi) prawami historii, ale dzięki przerwaniu postępującej akumulacji pierwotnej. W tym duchu Gilles Deleuze i Félix Guattari wyraźnie nawiązali do idei Althussera, pisząc w *Anty-Edypie*, że:

Historia powszechna nie jest historią konieczności, lecz przygodności; nie historią ciągłości, lecz cięć i granic. Potrzeba było bowiem wielu przypadków i niesłychanych zbiegów okoliczności, do których mogło dojść gdzie indziej, które mogły się wydarzyć wcześniej lub wcale, by przepływy mogły wymykać się kodowaniu i, mimo tej ucieczki, ustanawiać nową maszynę, którą można określić jako *socius* kapitalistyczny: tak dochodzi do spotkania własności prywatnej z produkcją towarową [...] albo, obierając perspektywę samej własności prywatnej, spotkania przepływu majątku wymiennego, jaki posiada kapitalista, z przepływem robotników, którzy nie dysponują niczym poza własną siłą roboczą (Deleuze i Guattari 2017: 165–166).

Konsekwencje, na jakie wskazuje tak Althusser, jak i Deleuze z Guattarim, mają znaczenie nie tylko dla badań nad genezą kapitalizmu, ale także dla nowych perspektyw komunizmu, które mogą wyłonić się niespodziewanie w momentach kapitalistycznej akumulacji.

Wspólna tradycja w pojmowaniu historii, w której lokują się Benjamin, Althusser, Deleuze i Guattari, określana przez Michała Pospiszyla jako „mniejszościowy materializm”, koncentrowałaby się więc nie na przyspieszeniu historii, tak by w jej toku mogły zostać nagromadzone sprzeczności i w efekcie doprowadzić do przewrotu systemowego, lecz na dążeniu do zatrzymania historii, do znalezienia w jej biegu uskoku, także tych otwartych przez przeszłe, przegrane sprawy. Jak zaznacza Pospiszyl (2016: 35–39), do stałego repertuaru mniejszościowego materializmu należy odkrywanie walk uciśnionych, co nie ma jednak na celu prostej restytucji komunizmu pierwotnego czy romantyzowanych prekapitalistycznych egalitarnych wspólnot. Wykrzesanie z historii uśpionych, podziemnych nurtów ma przyczynić się do wyrwania jej ze złej kapitalistycznej teleologii, która zapewnia ciągłą reprodukcję systemu w rozszerzonej skali, także w jej wariantach socjalistycznych, które okazują się niezdolne do zerwania z kapitalizmem.

Na możliwość połączenia materializmu spotkania i funkcjonującego w jego ramach aleatorycznego ujęcia akumulacji pierwotnej z walkami protoproletariatu, sprzeciwiającego się grodzeniom dóbr wspólnych jeszcze wyraźniej wskazuje Jason Read. Jego zdaniem faktycznym odkryciem Marksa jest nie tylko dobrze rozpoznany przez komentatorów – w najbardziej systematyczny sposób przez Sandro Mezzadrę (2014) – motyw przekroczenia przez autora *Kapitału* genetycznych wyjaśnień początków kapitalizmu, które funkcjonowały przed Marksem na gruncie klasycznej ekonomii politycznej. Jak wiadomo, Marks zerwał z ahistorycznym, anegdotycznym pseudowyjaśnieniem akumulacji pierwotnej, zgodnie z którym gdzieś w odległej przeszłości dojsć miało do pierwszego zebrania bogactwa, w wyniku którego ludność podzieliła się na zaradnych właścicieli środków produkcji i niezaradnych, podległych im robotników. W zamian Marks zaproponował dobrze udokumentowaną narrację historyczną, koncentrującą się na procesach grodzeń dóbr wspólnych. Mezzadra (2014) przekonująco argumentuje, że termin akumulacja pierwotna nie wchodzi w zasadzie do słownika Marksa – jest to teoria jego poprzedników i adwersarzy, którą Marks odrzuca (stąd tytułuje swój rozdział „tak zwana akumulacja pierwotna”, a nie po prostu „akumulacja pierwotna”), w zamian wprowadzając własne pojęcia takie jak grodzenia czy separacja. Ponadto, zdaniem Mezzadry, już u Marksa to, co miało być akumulacją pierwotną, staje się ciągle nawracającym procesem grodzeń, którego kapitał potrzebuje do dalszej reprodukcji, by znajdować zarówno kapitał stały, jak i kapitał zmienny (siłę roboczą). Trzecim odkryciem Marksa – po zastąpieniu tak zwanej akumulacji pierwotnej rzeczywistą akumulacją



pierwotną (grozzeniami) i wykazaniu ich permanentnego charakteru – ma być, wedle Reada (2002: 35), jeszcze głębszy przewrót teoretyczny: Marks odrzuca nie tylko jednostkową podmiotowość w narracji o akumulacji pierwotnej, ale i systemową metapodmiotowość historii, która niczym opatrność strzegłaby koherentności procesu dziejowego. Wyprowadzając z materializmu aleatorycznego takie rozumienie akumulacji pierwotnej czy też groźnień, które także współcześnie obsługują apetyt kapitału na nieutowarowione jak dotąd zasoby, surowce, obszary, relacje społeczne oraz na wiązanie ze sobą podmiotowych potencjałów, aspiracji, pragnień, zdolności, nawyków czy wiedzy (Hardt i Negri 2012: 393–399), Read demonstruje jego zasadniczą zgodność z inną tradycją myślenia o aktualności akumulacji pierwotnej – związanym z analizą walk społecznych przeciwko grozzeniom marksizmem dobra wspólnego. O ile mniejszościowy materializm orientuje się na metodologię historii, wyprowadzając z niej niejako przy okazji wnioski o charakterze politycznym, o tyle marksizm dobra wspólnego zainteresowany jest w pierwszej kolejności polityczną dialektyką groźnień i oporu (Moll 2018) i to na ich podstawie dochodzi do wniosków o konieczności porzucenia linearnego, teleologicznego pojmowania dziejów charakterystycznego dla dogmatycznego materializmu historycznego, a tym samym do ograniczania akumulacji pierwotnej wyłącznie do problemu przejścia od feudalizmu do kapitalizmu.

Prawdziwy renesans teorii akumulacji pierwotnej we współczesnym marksizmie ma związek ze zmasowaną ofensywą kapitału, przejawiającą się w: grozzeniu kolejnych dóbr wspólnych; prywatyzacji bądź komercjalizacji dóbr publicznych (służby zdrowia, szkolnictwa, transportu, energetyki, świadczeń socjalnych); odspołecznianiu zarządzania własnością w równej mierze przez kapitał prywatny, co przez projekty etatystyczne; neokolonialnych praktykach drenażu peryferii z surowców, siły roboczej czy środowiskowej przestrzeni życiowej; utowarowieniu, patentowaniu i ograniczaniu dostępu do wiedzy, kultury, informacji, nasion, wody, ziemi; czy w nowych, rentierskich praktykach przechwyty wartości dodatkowej ze wspólnotowego bogactwa nagromadzonego w otwartych sieciach społecznych. Owa ofensywa związana jest z neoliberalną fazą kapitalizmu, zapoczątkowaną w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to tak w Pierwszym, Drugim, jak i Trzecim Świecie zaczęto odchodzić od reformistycznych kompromisów między kapitałem a pracą, rozwijanych po II wojnie światowej. Postępujący demontaż zachodniego państwa dobrobytu, kryzys gospodarczy w bloku socjalistycznym, zakończony ich definitywną implozją oraz niespełniona obietnica „skoku w nowoczesność” w państwach peryferyjnych i postkolonialnych, stanowiły kontekst globalnego nawrotu akumulacji pierwotnej – wszędzie chodziło o usunięcie przeszkód stających na drodze dalszego utowarowienia życia społecznego. Nowe grozzenia były obszernie omawiane między innymi przez badaczy skupionych wokół

marksistowskich kolektywów „Midnight Notes” (1990: 1–9) i „The Commoner” (Bonfeld 2001; De Angelis 2001; Federici 2001), zainspirowały Davida Harveya (2004: 63–87) do rozwinięcia teorii neoliberalnej formy kapitalizmu jako „akumulacji poprzez wywłaszczenie”, a ich najbardziej znany, publicystyczny opis rozwinęła Naomi Klein (2009) w *Doktrynie szoku*, postulując jako polityczną odpowiedź wobec neoliberalizmu zawiązanie wspólnego frontu na rzecz obrony dóbr wspólnych, którego załączki widziała w ruchu alterglobalistycznym (Klein 2001).

Odkryta przez marksizm dobra wspólnego ciągłość dialektyki groźen i oporu stymulowała także badania nad praktykami obrońców dóbr wspólnych, historią ich walk i oddziedziczonymi wzorcami kolektywnej reprodukcji społecznej. W tym obszarze Peter Linebaugh i Markus Rediker (2000) prześledzili komunistyczne tradycje i walki w obronie dóbr wspólnych, od czasów angielskiej Magna Carta z 1215 roku, przez bunty angielskich obrońców gruntów gminnych, zsyłanych do zamorskich kolonii marynarzy, broniących wspólnej własności ludów tubylczych Ameryki po najnowsze ruchy społeczne organizujące się przeciwko neoliberalnej globalizacji i wszechwładzy finansjery. Z kolei Silvia Federici (2004) w książce *Caliban and the Witch* ujawniła historyczny związek, w jaki groźnienia dóbr wspólnych wchodzi z ujarzmieniem ciała i odgórną kontrolą reprodukcji społecznej, przyczyniając się do wzmocnienia stosunków patriarchalnych i do podziału prywatne/publiczne, wbrew optymistycznemu założeniu o wyzwalającej z prekapitalistycznych więzów akumulacji pierwotnej. Badania Federici były istotne nie tylko dla zmiany obrazu historycznej akumulacji pierwotnej – pozwoliły one pokazać, że także dzisiaj neoliberalne groźnienia prowadzą do pogorszenia się położenia kobiet względem mężczyzn i do rozpowszechniania się tradycjonalistycznych wzorców, które – wbrew potocznym wyobrażeniom – nie wypływają wcale z przedkapitalistycznego zacofania, lecz są bezpośrednim produktem akumulacji pierwotnej.

Marksizm dobra wspólnego – *do spółki z teorią postkolonialną*, jak odnotowuje Joanna Bednarek (2015: 62) – czerpiąc z walk klasowych prowadzonych przez obrońców dóbr wspólnych i grupy podporządkowane oraz z krytyki neoliberalnych strategii ekspansji, wypełnia konkretną polityczną treścią przewrót teoretyczny, który w związku z akumulacją pierwotną proponuje mniejszościowy materializm. Jak piszą Federici i George Caffentzis (2014: 101), celem tak sformułowanego projektu jest rozwijanie antykapitalistycznych dóbr wspólnych, które w równej mierze przeciwstawiają się groźnieniom, co poszukują bardziej skutecznych kolektywnych form odzyskania kontroli nad warunkami reprodukcji społecznej.

W dalszej części zastanowię się, jak dalece taki projekt pozostaje zgodny z wyobrażeniami, jakie na temat perspektyw walki obrońców dobra wspólnego (commonerów) miał Marks. Chociaż wśród zwolenników prezentowanego

tu antyteleologicznego, multilinearnego podejścia do historii często pojawiają się stwierdzenia, że jest ono zgodne z ewolucją poglądów, jaką przeszedł Marks w odniesieniu do zagadnienia postępu i do komunistycznego potencjału obszarów poza Europą Zachodnią, to w zaskakująco niskim stopniu wykorzystują oni to, co Marks miał do powiedzenia na temat komun, które są przecież głównym przedmiotem zainteresowania marksizmu dobra wspólnego. Dlatego warto, żeby marksiści dobra wspólnego weszli w dialog z badaczami „późnego Marksa”, którzy ciągle jeszcze opracowują potraktowane po macoszemu przez dominującą tradycję marksistowską nieokcydentalistyczne i antycypujące postkolonializm pisma autora *Kapitału*. To przede wszystkim – choć nie tylko – one pozwalają nam zwrócić uwagę na prawdziwie komunistyczny, kommonistyczny czy też komunalny zwrot w wykonaniu późnego Marksa: zwrot, który pozwala mu odkryć komunę jako formę polityczną, która ma pozwolić wykroczyć poza kapitalizm. W konkluzji spróbuję – nieco na przekór wypracowywanego tu argumentu – sproblematyzować założenie, zgodnie z którym komuna jako jednostka produkcji dobra wspólnego rzeczywiście niesie ze sobą potencjał antykapitalistyczny, który próbują odkryć tak badacze zwrotu komunalnego u późnego Marksa, jak i marksiści dobra wspólnego. Apetyt kapitału na przechwytywanie tego, co wspólne, każe rozważyć scenariusz historyczny, w którym dobra wspólne i to, co je definiuje – np. kooperacja, wzajemność, partycypacja – zostaną zagospodarowane i dostosowane do wymogów kapitalizmu. Scenariusz taki jest możliwy dzięki nowym formom grodzień, które stanowią odpowiedź na walki klasowe w obronie dóbr wspólnych, nie są zawsze i wszędzie nakierowane na zniszczenie, wywłaszczenie i prywatyzację dobra wspólnego, ale na jego koopcję i kontrolę. Dzieje się tak, gdy kapitał niszczy niekompatybilne z akumulacją wspólnotowe formy życia, ale dąży do zachowania ucieleśnionego w kolektywnych praktykach bogactwa.

### **Późny Marks i zwrot komunalny**

Czy Karol Marks poza tym, że był komunistą, który w nieubłaganych sprzecznościach kapitalistycznego sposobu produkcji widział załączki bardziej zaawansowanego systemu społecznego – komunizmu – może funkcjonować jednocześnie jako myśliciel kommonizmu? Czy, inaczej mówiąc, w jego analizach pojawia się dobro wspólne, rozumiane w myśl marksistowskiej dialektyki grodzień i oporu jako zewnątrz dla kapitalizmu, bariera dla ciągłej akumulacji pierwotnej i przyczółek do budowy kommonizmu? Niniejszy podrozdział ma na celu przekonać, że późny Marks po zwrocie komunalnym może być widziany jako sojusznik marksizmu dobra wspólnego. W tym celu konieczne jest wprowadzenie pojęć późnego Marksa i zwrotu komunalnego.

Piszząc o późnym Marksie, narażamy się na uwikłanie w mające długą tradycję kontrowersje, jakie w historii myśli marksistowskiej wzbudzała periodyzacja dzieła Marksa. Pozwalam je sobie jednak ominąć, ponieważ kwestia oddzielania „młodego Marksa” od „starego Marksa”, Marksa filozoficznego, humanistycznego i idealistycznego od Marksa naukowego, systemowego i materialistycznego, nie ma związku z konstrukcją „późnego Marksa”, którą tutaj wprowadzam. Późny Marks to nie „jeszcze starszy Marks”, który skłaniałby do kreślenia trójstopniowego podziału faz myśli Marksowskiej. Owszem, lektura najpóźniejszych pism, pochodzących z lat 1870–1883, czyli od Komuny Paryskiej do śmierci Marksa, ma zasadnicze znaczenie dla teoretycznej reorientacji, którą proponują zwolennicy rozpoznania późnego Marksa. Jednak późny Marks to w ich ujęciu nie jakiś inny, oddzielny Marks, zrywający z przeszłością, która miałaby być przepełniona beznadziejnymi błędami młodości. Późny Marks umożliwia przede wszystkim całościową reinterpretację całej spuścizny, od pism najwcześniejszych przez średnie po najpóźniejsze. Co więcej, późny Marks nie pojawia się po prostu w „jesieni życia”: jego przeblyski obecne są w tekstach Marksa od samych początków, wskazując na pewnego rodzaju nieprzewidywaną do samego końca ambiwalencję, nigdy do końca nie rozwiązana – trzeba to przyznać – nawet w późnych dziełach. Późny Marks to wreszcie Marks marginalny czy też mniejszościowy, w tym sensie, że to dzieła niewykończone, opublikowane późno (długo po śmierci Marksa) czy nietraktowane przez czytelników z należyтым uznaniem i powagą, rzucają nowe światło na dzieła sławetne, klasyczne, skończone i wydane za życia filozofa. Reasumując, późny Marks to: 1) Marks istniejący poza podziałem na młodego i starego Marksa; 2) Marks wyrażający się nie w podziałach chronologicznych, lecz w napięciach biegnących przez całe swoje *oeuvre*; 3) jednocześnie to Marks czytany przede wszystkim z perspektywy dzieł najpóźniejszych (1870–1883) i marginalnych, na dodatek późno wydanych czy też spóźnionych. Aby zauważyć późnego Marksa, tj. Marksa myślącego o historii w sposób nielinearny i nieteleologiczny, i w tym sensie będącego sojusznikiem marksizmu dobra wspólnego, na samą biografię Marksa musimy spojrzeć w sposób wolny od linearności i teleologii.

Autorzy, którzy zdecydowali się wprowadzić określenie „późny Marks”, uczynili to przede wszystkim pod wpływem lektur dwóch Marksowskich dzieł, które zostały opublikowane z opóźnieniem i które okazały się niewczesne, wyprzedzające swój czas w tym sensie, że pozwoliły marksistom lepiej rozpoznać fazę przemian, w którą wkroczył powojenny kapitalizm po 30 latach dynamicznego rozwoju. Mowa tu, po pierwsze, o *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* (*Grundrisse*), długim, nieukończonym rękopisie z lat 1857–1858, którego pierwsze – niemieckie – wydanie ukazało się w Moskwie dopiero w latach 1939–1941, następnie pojawiło się w Azji (w Japonii w latach 1958–1965 i w Chinach 1962–1968), a w krajach Europy Zachodniej zostało przetłumaczone w latach

szesćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku (w Polsce w 1986 roku). W szczególności rozdział *Formacje poprzedzające produkcję kapitalistyczną*, w którym Marks skomplikował dogmatyczną, stadialną wizję historii, skostniałą w nauce materializmu historycznego, stał się obiektem skrupulatnej lektury tych wszystkich, którzy chcieli wyrugować z marksizmu scjentystyczne naleciałości, za pomocą których reżimy socjalistyczne mogły uzasadniać swoje „obiektywnie konieczne” posunięcia (Sawer 1977). Drugie dzieło, które nie zrobiło spóźnionej furory, która stała się udziałem *Grundrisse*, to pochodzące z ostatnich lat życia Marksa (1880–1882) *Zeszyty etnologiczne*, czyli wypiski z dzieł Lewisa Henry’ego Morgana, Henry’ego Sumnera Maine’a, Johna Budda Pheara i Johna Lubbocka, które po ponad stu latach – w 1974 roku – wydał na Zachodzie Lawrence Krader (1974). Obok *Zeszytów...* ci badacze, którzy posługują się konstruktem późnego Marksa, nader często sięgają po inne późno-Marksowskie, a zarazem marginalne teksty i wątki odnoszące się do pozaeuropejskich realiów, na przykład do wypisów z książki Maksyma Kowalewskiego, poświęconej komunom wiejskim, do korespondencji z rosyjskimi rewolucjonistami (Wierą Zasulicz czy Mikołajem Danielsonem) dotyczącej odrębności rosyjskiej drogi do komunizmu, do zwrotów w obszarze strategii politycznej (np. w kwestii niepodległości Irlandii) czy wreszcie do korekt, które u kresu życia Marks wprowadzał do kolejnych wydań swoich wcześniej wydanych głównych dzieł.

Wszystkie wymienione tu prace – od *Grundrisse* po *Zeszyty etnologiczne*, wraz z listami, wypisami i korektami wydawniczymi – pozwalają dostrzec Marksa zmagającego się z istniejącym w jego myśleniu napięciem między przejętym od autorów burżuazyjnych i radykalizowanym przez znaczną część marksistów, w tym samego Marksa i Engelsa, unilateralizmem, progresywyzmem i teleologią historii a ujawniającym się u autora *Kapitału*, w sposób nierównomierny, niekonsekwentny, nader często tłumiony i wypierany, odkryciem innej, multilinearnej i nieteleologicznej teorii dziejów. Raja Dunajewska, jedna z pierwszych autorek, które w pełni doceniły znaczenie *Zeszytów etnologicznych* i innych późnych, pobocznych pism Marksa dla całościowej interpretacji wymowy jego dorobku, słusznie zauważyła, że nie należy dzieł tych postrzegać jako późnych w znaczeniu chronologicznym i tym samym ukierunkowała taką ich lekturę, która umożliwi dostrzeżenie we wcześniejszych tekstach przeblasków antycypujących zmierzch, zwieńczenie myśli Marksowskiej (Dunayevskaya 1982: 121). Dunajewska pokazała, że nawet pomiędzy najwcześniejszymi tekstami, w których Marks odkrywa w swojej publicystyce, jeszcze jako lewicowy heglista i radykalny demokrat, reński protoproletariat a najpóźniejszymi *Zeszytami etnologicznymi*, w których rozważa perspektywy dla komunizmu budowanego na komunach wiejskich czy kolektywnych praktykach ludów rdzennych, biegnie ukryta nić porozumienia, obrazująca stałość Marksowskich zainteresowań i stawek teoretyczno-politycznych. Po drodze nić ta daje o sobie znać w wielu

miejscach, z których część wychwytuje Dunajewska – w rozwiniętej świadomości klasowej, która zdaniem Marksa towarzyszyła buntom próbujących zatrzymać walec historii tkaczy śląskich (Dunayevskaya 1982: 125), we wspomnianym rozdziale o formacjach prekapitalistycznych z *Grundrisse*, który nie tylko godził w unilinearizm historii, ale komplikował samo pozornie tylko oczywiste rozróżnienie to, co postępowe i to, co reakcyjne (138), czy w korespondencji z Zasulicz i towarzyszących jej szkicach teoretycznych, w których Marks przestaje widzieć w rosyjskiej komunie wiejskiej jedynie residuum orientalnego despotyzmu i rozważa możliwość ich komunistycznego wykorzystania (186). Zdaniem Dunajewskiej, późne teksty Marksa są szczytową manifestacją chęci powrotu do młodzieńczego radykalizmu, który nigdy jednak nie przestał motywować wysiłków autora *Kapitału*. Także Luca Basso (2016) w studium *Marx and the Common* poświęconym manifestacjom teorii dobra wspólnego w myśli Marksa, zwraca uwagę, że można je odnaleźć na wszystkich etapach drogi intelektualnej niemieckiego filozofa.

Podobnie jak Dunajewska, Franklin Rosemont w swoim komentarzu do *Zeszytów etnologicznych* akcentuje zarówno zauważalny na ich stronach nawrót motywów charakterystycznych dla młodo-Marksowskiego okresu (alienacja, stosunek mężczyzny do kobiety i przyrody), jak i chronologiczny związek między rosnącym zainteresowaniem Marksa komuną wiejską na Wschodzie z ciekawością etnologiczną w stosunku do ludów rdzennych Ameryki (Rosemont 1989). Ten komunalny zwrot Marksa objawia się, jak zauważa Rosemont, także w tym, do jakiego stopnia jego interpretacja *Spoleczeństwa pierwotnego* Morgana – której dokumentacją są *Zeszyty...* – tak bardzo różni się od tej, którą w *Pochodzeniu własności prywatnej, rodziny i państwa* przedstawi Fryderyk Engels. Znana praca Engelsa, która w zamiarze autora miała być wykończeniem pomysłów Marksowskich i której poczytność utrudniła nawet spóźnioną recepcję *Zeszytów etnologicznych*, integrowała ustalenia poczynione przez Morgana z uniformizującą, postępową wizją historii, od której próbował uwolnić się Marks. Jak twierdzi Rosemont na podstawie *Zeszytów...*, komunalny model życia Irokezów, z którym mógł zapoznać się Marks u Morgana, dostarczał alternatywnego ujęcia bogactwa niż te, które oferowała kapitalistyczna cywilizacja, a tym samym znajdujemy tutaj przeblýsk komunizmu dóbr wspólnych. O tym, do jakiego stopnia przeblýsk ten pozostał niezauważony, świadczyć może niezadowolająca próba dialogu między amerykańskimi marksistami a akademikami reprezentującymi społeczności rdzennych Amerykanów, której zapis stanowi zbiorowa publikacja *Marxism and Native Americans* (Churchill 1983). Żaden z autorów biorących udział w tej debacie – ani po jednej, ani po drugiej stronie – nie odwołał się w swojej argumentacji do dostępnych wtedy od kilku lat *Zeszytów etnologicznych* i innych marginalnych pism Marksa. Obie strony dyskusji przyjęły wizerunek marksizmu jako filozofii, która zasadza się na europocentrycznym

scjentyzmie i produktywizmie, a jeśli już próbowali osłabić ten wizerunek i szukać porozumienia z zakorzenionych w kosmologiach i praktykach indiańskich pomysłach na wyjście poza kapitalizm, to miało to charakter raczej poprawiania Marksa niż jego pogłębionej recepcji przez późne pisma, które wprost dotyczyły przecież etnologii Ameryki Północnej. Lektura tych pism pozwoliłaby pokazać, że komunalne dobro wspólne nie jest ani przedkapitalistycznym przeżytkiem, ani szczytowym osiągnięciem rozwiniętej produkcji fabrycznej – zasada się ono na oporze wobec separacji między pracą żywą a bezpośrednimi środkami utrzymania i wobec rozbijania wspólnotowych relacji między commonerami.

Obserwacje Rosemonta okazują się zbieżne z tezami, które w swojej książce o Komunie Paryskiej sformułowała Kristin Ross. Badaczka za zasadnicze *novum*, jakie według samych jej uczestników miała przynieść komuna jako forma, uznała bezmiarowe, prawdziwie uniwersalne bogactwo, które znosi podział pracy, np. między pracą fizyczną a umysłową, pracą żeńską a męską, wytwórczością a twórczością (Ross 2015: 44). Zdaniem Ross to właśnie doświadczenie Komuny Paryskiej odpowiada za komunalny zwrot, z jakim mamy do czynienia w ostatnim okresie życia Marksa. Jego faktyczności nie zdecydowali się zakwestionować Pierre Dardot i Christian Laval, którzy w swojej monumentalnej książce poświęconej teorii dobra wspólnego przychylni się do interpretacji, według której Marks stał się ostatecznie więźniem wulgarnego determinizmu historycznego. Jednak nawet Dardot i Laval (2019) musieli przyznać, że istnieje u Marksa kontrtendencja, która skłania go do myślenia o komunizmie nie w kategoriach wyższego stadium w rozwoju dziejowym niż kapitalizm, lecz rozumienia go na poziomie kolektywnych praktyk powołujących to, co wspólne. Dla autorów *Common. On the Revolution in the 21<sup>st</sup> Century* najistotniejszą manifestacją tej komunistycznej kontrtendencji jest zwrot, jaki nastąpił w myśleniu Marksa wraz z Komuną Paryską.

Zwrot ten, poza względami teoretycznymi, ma swoje przyziemne, biograficzne uzasadnienie: jak wykazuje Ross, systematyczne studia Marksa nad komuną większą zostały zainicjowane przez wizytę Elisabeth Dmitrieff, która zachęciła go do lektury Nikołaja Czernyszewskiego. Przed przyjazdem do Londynu rewolucjonistka wraz ze swoimi towarzyszami przebywającymi w Genewie próbowała dokonać syntezy marksizmu z pomysłami Czernyszewskiego na komunizm komun. Widzieli oni drogę w modernizacji komuny, sprzeciwiając się idealizowaniu tradycji, które grozi popadnięciu we wsteczność. Odrzucali także słowianofilskie wyobrażenia, jakoby komuna była specyficznie słowiańskim wytworem, widząc w niej – podobnie jak Marks w *Grundrisse* – formę uniwersalną. Później Dmitrieff uczestniczyła w Komunie Paryskiej jako współzałożycielka Związku Kobiet na rzecz Obrony Paryża i Opieki nad Rannymi. Postulowała komunalną organizację szwalni, która obsługiwałaby potrzeby Gwardii Narodowej i eksportu tego modelu na zewnątrz, jako formy uniwersalnej (Ross

2015: 25–28). Zdaniem Ross klęska Komuny Paryskiej skłoniła Marksa do kontynuowania – aż do śmierci – studiów nad komunami. W ich wyniku Marks wyzwoił się od binarnego podziału na rozwinięty świat europejski i zacofany świat pozaeuropejski, sprobematyzował dychotomie miasto–wieś i robotnicy–chłoptwo, a także z jeszcze większym przekonaniem opowiadał się za koniecznością zniesienia państwa (Ross 2015: 56–59). Jak dobitnie stwierdzał Marks (1949a: 484–485) w *Wojnie domowej we Francji*: „klasa robotnicza nie może po prostu objąć w posiadanie gotowej maszyny państwowej i puścić ją w ruch dla własnych celów”. Zamiast centralizmu państwowego, operującego w oparciu o stolicę, Paryż miał stać się jedną z wielu komun, a forma komuny miała zostać zastosowana do „najmniejszej bodaj wioski” (Marks 1949a: 488). Zarazem Marks (1949a: 489) precyzował, że nie należy nowoczesnej komuny postrzegać jako wskrzeszenia „przeżytych form życia społecznego”, ani mylić jej z samorządem wpisanym w tryby maszynierii państwowej – te zastrzeżenia wprowadzał Marks, by pokazać, że komuna może wyzwolić się z wertykalnych zależności charakterystycznych dla azjatyckiego sposobu produkcji, które opisane zostały w *Grundrisse* i które stale budziły nieufność Marksa, co do przyszłych perspektyw stojących przed komuną jako formą polityczną.

Przebieg komunalnego zwrotu u późnego Marksa prezentowany jest przez jego badaczy jako proces odchodzenia od utartych w epoce Marksa europocentrycznych poglądów na rozwój, cywilizację czy zacofanie. Jak wykazali skrupulatnie Perry Anderson (2013: 462–483) czy Lawrence Krader (1975: 19–79), Marks i Engels przejęli z „dobrodziejstwem” inwentarza wypracowany od antyku po XIX wiek kompleks idei, którym myślano w Europie Zachodniej o świecie azjatyckim. Wszystkie dziesięć wyróżnionych przez Andersona założeń, które wypracowano od Arystotelesa przez Monteskiusza, François Berniera i Adama Smitha po Richarda Jonesa, Georga W.F. Hegla i Johna Stuarta Mila, były w jakimś stopniu na jakimś etapie obecne w refleksji Marksa i Engelsa. Mowa tu o takich europejskich założeniach wobec Orientu jak: 1) państwowa własność ziemi; 2) arbitralność władzy; 3) religijna nadbudowa rządów; 4) brak dziedzicznej szlachty; 5) równość społeczna połączona z uległością; 6) izolacja terytorialna komun wiejskich; 7) dominacja rolnictwa nad wytwórczością; 8) ważna rola publicznych prac irygacyjnych dla legitymizacji władzy; 9) upalny klimat; 10) historyczna niezmiennność społeczeństw (Anderson 2013: 472). Zaczęły one przenikać do pism Marksa co najmniej od 1853 roku, kiedy przed publikacją artykułów w „The New York Daily Tribune”, poświęconych brytyjskiemu kolonializmowi w Indiach (Marks 1949b: 319–325; 1949c: 326–332), następuje wymiana listów z Engelsem, której tematem jest specyfika azjatyckich stosunków społecznych. Marks stwierdza w niej, że kluczem do zrozumienia Azji jest brak własności prywatnej (cała ziemia należeć ma do despoty), na co Engels odpowiada, że wynika to z klimatycznych warunków, poprzez które



ziemia wymaga w Azji intensywnego nawadniania, co jest funkcją komun, prowincji lub rządów centralnych. Marks wyraża aprobatę, dodając, że w Azji pod państwowym butem despoty znajdują się wyizolowane, samowystarczalne wioski, w których uprawia się publiczną ziemię w sposób wspólnotowy bądź prywatny. Ponadto na strukturę społeczną nakłada się niewolniczy stosunek wobec despoty, a także porządek kastowy. Przemysł pozostaje w powijkach, rozwijany przede wszystkim przez kobiety. Marks stwierdza, że to idealne warunki dla despotyzmu – zaprowadzonego w Indiach prawdopodobnie przez podbój islamski (Anderson 2013: 473–476). Powtarza te poglądy w swoich artykułach dla „Tribune” na uzasadnienie historycznej konieczności brytyjskiego kolonializmu, który – choć, co podkreśla Marks, okrutny i godny moralnego potępienia – spełnia jednak w Indiach postępową misję: kapitalizm uruchamia historię w Azji, która popadła w stagnację, reprodukuje swoją strukturę społeczną, nie jest zdolna uruchomić sprzeczności klasowych i dialektyki postępu.

W książce o Marksie i marginesach kapitalizmu Kevin B. Anderson (2002: 84–87) twierdzi, że przed zwrotem komunalnym, przede wszystkim w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, Marks w stosunku do świata pozaeuropejskiego reprezentuje albo naiwny unilateralizm i progresywizm – wedle którego komuna wiejska musi ustąpić miejskim formom odpowiadającym bardziej zaawansowanemu sposobom produkcji – albo stosuje dialektykę postępu i zacofania, wedle której kapitalistyczne państwa europejskie uruchamiają postęp w zgnuśniętej Azji, a wydarzenia polityczne w tej drugiej – takie jak powstanie Tajpingów w Chinach czy powstanie Sipajów w Indiach – mogą mieć istotny wpływ na perspektywy zniesienia europejskiego kapitalizmu. Zrywy społeczne w Azji zadają kłam Hegłowskiemu wyobrażeniu o zatrzymaniu się historii w tej części świata, podczas gdy zbrodnie imperialistów w służbie kapitału, które dokumentuje i piętnuje Marks w swojej publicystyce i listach, obnażają fasadowość kapitalistycznych frazesów o niesieniu cywilizacyjnego postępu. W tych warunkach druga połowa lat pięćdziesiątych jest okresem, w którym Marks na poważnie bierze pod uwagę możliwość zaistnienia postępowego, także antykapitalistycznego oblicza walk toczonych w Azji i nie tylko (Anderson 2010: 40). Zmiana poglądów obejmuje także nacje europejskie. Na przykład szkockich górali, doświadczających kolejnej fazy grodzień. Jak pokazał Neil Davidson (2011: 290–296), w przeciwieństwie do Engelsa, który już w *Położeniu klasy robotniczej w Anglii* z 1845 roku wierzył w postępową misję kapitalizmu, z pogardą pisał o jego szkockich oponentach i jeszcze w liście do Bernsteina z 1882 roku nazywał ich – obok Czarnogórców i Chorwatów – anachronicznymi „aborygenami w sercu Europy”, Marks okazuje Szkotom empatię, ale jego reakcja dotyczy jedynie wpisanej w proces akumulacji pierwotnej przemocy, nie zaś nieuchronności dziejowej procesy. Później Marks zainteresuje się szkocką strukturą klanową jako wariantem komunizmu pierwotnego (Davidson 2011: 310–322), ale na

tym etapie – jeszcze przed zwrotem komunalnym – jego ogólne stanowisko będzie wspierało się na konieczności zaistnienia dialektyki przedkapitalistycznego oporu i rewolucyjnego fermentu z wnętrza kapitalizmu: walka marginesowych podmiotowości staje się sprawą godną poparcia dopiero wtedy, gdy wchodzi w jakiś związek z dojrzałym ruchem rewolucyjnym w uprzemysłowionej Europie Zachodniej. Takie są też teoretyczne podstawy jednoznacznego wsparcia, jakiego Marks konsekwentnie udziela sprawie polskiej niepodległości czy zniesieniu niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych: polscy rewolucjoniści zachowują związek z walkami społecznymi na Zachodzie i są siłą frontową przeciwko reakcyjnej Rosji, ponadto formułowane przez nich żądania ewoluowały od restauracji Polski feudalnej do powołania Polski demokratycznej (Anderson 2010: 60–77), podczas gdy bez emancypacji czarnych niewolników, kalkuluje Marks, niemożliwe jest wyzwolenie białego robotnika (114). Ewolucję poglądów między dwoma stanowiskami dobrze widać na przykładzie kwestii irlandzkiej: od wcześniejszego poparcia wspólnej walki brytyjsko-irlandzkiego proletariatu przeciwko kapitałowi, dzięki której Irlandia nie odgrywałaby roli reakcyjnej, Marks przechodzi później na pozycje bezwarunkowego wsparcia dla niepodległości Irlandii, zrozumiałwszy, że irlandzki robotnik jest dla brytyjskiego kapitału tym, kim czarny niewolnik jest dla kapitału amerykańskiego (Anderson 2010: 144–148).

Ostatni, komunalny zwrot charakteryzuje się tym, że komuna przestaje być dla Marksa jedynie potencjalną sojuszniczką dla walki rozwiniętego proletariatu, a staje się formą zdolną do autonomicznego rozwoju komunistycznych stosunków. W książce o późnym Marksie Theodor Shanin (1983: 6) twierdzi, że zwrot ten następuje pod wpływem czterech zdarzeń: 1) doświadczenie Komuny Paryskiej; 2) zainteresowanie etnologią (odkrycie historii w prehistorii); 3) studia nad komunami wiejskimi; 4) kwestia rosyjska, która zawiera w sobie trzy poprzednie: rewolucyjny zryw i organizacja w oparciu o komuny w warunkach zacofania. Sekwencja biograficzna jest znana: w 1868 roku Marks rozpoczyna studia nad pozytywnymi stronami własności komunalnej (czyta Geoga Ludwiga von Maurera), przyjmuje Dmitrieff, zapoznaje się z Czernyszewskim, uczy się języka rosyjskiego, kontynuuje swoje studia nad komunami wiejskimi, kiedy wybuchą Komuna Paryska, w 1872 roku pojawia się przekład I tomu *Kapitału* na rosyjski (pierwsze tłumaczenie w ogóle), a Marks koresponduje z Rosjanami na temat specyfiki ich drogi rozwojowej, wzbrania się przeciwko uniwersalizacji swojej teorii na kontekst spoza Europy Zachodniej, zapoznaje się z pracami etnologów (Shanin 1983: 6). W tej fazie komuna nie jest już postrzegana tak, jak miało to miejsce w *Grundrisse*, gdzie Marks wpisywał ją w kontekst orientalnego despotyzmu, który przenikać miał azjatycki sposób produkcji, przez co była ona formą schyłkową, dla której nie istniały perspektywy na jej komunistyczne użycie (Marks 1986: 370–404). W przeciwieństwie do formy antycznej

i germańskiej, które przyczyniły się do wyewoluowania własności prywatnej, według teorii wyłożonej w *Grundrisse*, azjatycka petryfikuje własność ziemską despoty, uniwersalną równość zniewolonych i „idiotyzm życia wiejskiego”, polegający na izolacji komun i ich historycznej niezmienności. Forma ta nie była już wówczas przez Marksa ograniczana do terytorium Azji. Forma słowiańska miała być modyfikacją azjatyckiej (Marks nie sprecyzował jej kształtu, ale chodziło zapewne o zadrugę, wspólnotę rodową u Słowian, którą zajął się Engels). Ponadto przykłady z *Grundrisse* zaczerpnięte zostały z kontekstów celtyckich czy południowo-amerykańskich. Rozdział o „Formacjach poprzedzających” z *Grundrisse* stymulował debaty marksistów nad multilinearyzmem w historii. Skoncentrowały się one jednak przede wszystkim na tym, jak dalece można zintegrować z materializmem historycznym azjatycki sposób produkcji, gdzie go umieścić – czy istnieje on nadal w XX wieku, czy jest sprawą przeszłości, czy jest on samodzielną jednostką, formą feudalizmu lub niewolnictwa, a może powinien prowadzić do pluralizacji modeli rozwojowych (Fogel 1988: 56–79)? Czytany jednak z perspektywy późniejszych i bardziej marginalnych prac Marksa, napisanych już po zwrocie komunalnym z początku lat siedemdziesiątych, przynosi ze sobą zupełnie inną stawkę: Marks odkrywa wówczas dobro wspólne, ale z uwagi na unilinearne, progresywistyczne założenia, w których nadal tkwi, nie potrafi jeszcze w pełni tego rozpoznania wykorzystać. Co ciekawe, to właśnie w tym fragmencie z *Grundrisse*, w którym Marks bada różne formy komun i ich przemiany, znajdujemy definicję nadmiarowego, nieograniczonego przez burżuazyjną formę bogactwa, która współbrzmi z „komunalnym luksusem”, który Ross (2015: 44) odkryła w wyobrazeniach paryskich komunardów. Definicja ta ma kluczowe znaczenie dla tezy Johna Hollowaya o alternatywnej istocie bogactwa, dzięki której zaistnieć może dobro wspólne (Holloway 2017: 25):

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 wywyższenia 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).

Również zdaniem Silvii Federici (2019) kapitał potrzebuje przypuścić atak na bogactwo ludzkich praktyk i wiedzy, przy użyciu których możliwe byłoby stworzenie alternatywy w postaci dóbr wspólnych. Ich usunięcie i przechwytywanie, sprowadzające masy do roli dostarczyli niewykwalifikowanej siły roboczej, chroni przed pojawieniem się komunalnego luksusu. Marks zdyskontuje tę szeroką definicję bogactwa dopiero po zwrocie komunalnym. Jak twierdzi Kevin B. Anderson, przede wszystkim trzy zdarzenia świadczą dobitnie o tym, że Marks przeszedł na pozycje multilinearne i antyteleologiczne:

1) w latach 1872–1875, w ukazującym się w seriach francuskim wydaniu I tomu *Kapitału* – ostatnim, jakie Marks osobiście przygotuje do publikacji – autor wprowadza korekty, które mają podkreślić wyraźnie, że jego teoria odnosi się wyłącznie do drogi, jaką przebyły kapitalistyczne państwa Europy Zachodniej (Anderson 2010: 175–180);

2) to samo zastrzeżenie – o okcydentalnym charakterze teorii z *Kapitału* – powtórzy Marks wielokrotnie w debatach związanych z perspektywami dla rosyjskiego komunalizmu. W liście do Michajłowskiego z 1877 roku Marks odpięra zarzuty czytelnika, że jego teoria ma charakter uniwersalny, a ponadto pisze, że kontynuacja przez Rosję prokapitalistycznego kursu pozbawi ją wyjątkowej szansy, wynikającej z jej własnej drogi rozwojowej (Anderson 2010: 225–229). Stwierdzenie o ograniczonej użyteczności swojej teorii przytacza Marks także w liście do Zasulich z 1881 roku, a w notatkach do tego listu – w których pojawiają się znane z teorii azjatyckiego sposobu produkcji motywy – bada warunki możliwości dla budowy komunizmu opartego na komunach wiejskich (Anderson 2010: 229–236). Ograniczona użyteczność *Kapitału* do kontekstu rosyjskiego wynikać ma z faktu, że – jak stwierdza Marks, powołując się na poprawione francuskie wydanie swojego dzieła – przedstawiona w nim analiza odnosi się do krajów Europy Zachodniej, które przechodzą proces oddzielenia wytwórcy od środków produkcji, a więc doświadczają akumulacji pierwotnej. Marks zauważa, że na Zachodzie „szło o przekształcenie jednej formy własności prywatnej w inną formę własności prywatnej”, podczas gdy „u rosyjskich chłopów trzeba by było, na odwrót, przekształcić ich wspólną własność we własność prywatną” (Marks 1972: 265). W konkluzji listu Marks pisze, że w oparciu o poczynione studia nad problemem przekonał się, że wspólnota wiejska jest „punktem odrodzenia społecznego w Rosji”, należy jednak „wylimitować owe zgubne wpływy, na jakie jest zewsząd narażona” (orientalny despotyzm). Ograniczeniem nie jest jednak komuna – wręcz przeciwnie, skoro własność jest wspólna, błędem byłoby poddawanie jej procesowi akumulacji pierwotnej – lecz despotia rosyjskiego państwa, które blokuje perspektywy autonomicznego rozwoju komuny. Do tej samej kwestii odnosi się wraz z Engelsem jeszcze później w nowej przedmowie, napisanej do rosyjskiego wydania *Manifestu komunistycznego*, w której dopuszcza wprawdzie komunistyczne użycie rosyjskiej *obszcziny*, ale posługuje

się terminami stadialnymi (komunizm pierwotny i wyższa forma komunistyczna), powraca także do pomysłu, zgodnie z którym rosyjska rewolucja może być jedynie sygnałem do wybuchu rewolucji na Zachodzie i to od losów tej drugiej zależeć będzie komunistyczna przyszłość Rosji (Anderson 2010: 234–235). Jak jednak przekonująco wykazał Haruki Wada (1983: 70–71), jest niemal pewne, że rzeczywistym autorem przedmowy był Engels, a nie schorowany Marks i to dlatego zawarte w niej tezy nie korespondują do końca z ewolucją myśli późnego Marksa;

3) trzecim świadectwem zwrotu komunalnego według Andersona są wreszcie *Zeszyty etnologiczne* i nieopublikowane po dziś dzień notatki z ostatnich kilkudziesięciu miesięcy życia Marksa, w których zainteresowanie obszarami pozaeuropejskimi idzie w parze z kontynuacją studiów nad komunami i wspólną własnością. Peter Hudis, jeden z pierwszych autorów, który poświęcił tym źródłom bardziej systematyczną uwagę, upatruje w nich decydującego zerwania z ewolucjonistyczną teorią historii, a także z orientalizmem, na którym się ona wspiera. Hudis (1983: 42) zwraca uwagę między innymi na to, że w notatkach do pracy Kowalewskiego Marks dostrzega, że kategoria orientalnego despotyzmu sama jest produktem orientalizmu – tym samym przyznając rację Aijazowi Ahmadowi (2007: 221–242), który zarzucił Edwardowi Saidowi, że ten zbyt pochopnie zaliczył Marksa do grona uprzedzonych orientalistów, opierając się na wybiórczej lekturze. Podobną podejrzliwość wobec kapitalistycznej narracji Marks wykazuje się, gdy w *Zeszytach etnologicznych* nazywa zniszczenie własności komunalnej aktem imperializmu, a nie postępu, albo gdy – w liście do Danielsona z 1879 roku – dystansuje się od wcześniejszego poglądu – wyrażonego chociażby w publicystyce o Indiach z 1853 roku – jakoby kolej była z konieczności instrumentem postępu: zauważa, że na peryferiach przyczynia się ona do drenażu bogactwa (Hudis 1983: 43–44). Do tej samej kategorii zaliczymy liczne inne fragmenty, takie jak notatki z książki Kowalewskiego, w których Marks podkreśla, że te same siły polityczne we Francji, które utopiły we krwi Komunę Paryską, postawiły sobie za cel zniesienie własności komunalnej w Algierii (Anderson 2010: 219–220). Algierii, do której Marks udał się na kilka miesięcy przed śmiercią i w której – jak przeanalizowawszy świadectwa z tego pobytu, zauważył Mezzadra (2018: 79–87) – zachwyił się duchem egalitaryzmu i wspólnotowości, który tam odnalazł. Analogiczny komentarz, w którym – wbrew historycyzmowi – Marks rozpoznaje nowoczesne, równościowe ideały w na pozór zacofanych formach organizacji społecznej, znajdujemy w *Zeszytach...*, gdy hasła Wielkiej Rewolucji Francuskiej „wolność, równość, braterstwo” przyświecają jego zdaniem już modelowi życia Irokezów (Yang 2012: 8). Zdaniem Manuela Yanga (2012: 24) Marks celowo wybiera tak prowokacyjne formuły, by zdystansować się od wyznawanego wcześniej dziewiętnastowiecznego europocentrycznego stadializmu, który okazywał się wielką narracją

racjonalizującą grodzienia dóbr wspólnych. Zwrot komunalny jawi się z tego punktu widzenia jako zwrot ku widmom tego, co wspólne, które wyłamują się z metanarracji nowoczesności.

### **Korupcja komuny w dobie komunizmu kapitału**

Postawiłem sobie za cel odkrycia w pismach Marksa komunistycznego projektu politycznego i rozważenia jego – również politycznej – aktualności. Aby zadanie to zrealizować, zmuszony jestem dokonać oceny tkwiącego w nim potencjału na tle dominującej logiki współczesnego kapitalizmu. Sporządzenie zniuansowanej oceny wymagałoby wprowadzie odrębnego artykułu, ale nie chciałbym poprzestać tutaj na wnioskach, zgodnie z którymi dialektyka grodzień dóbr wspólnych i praktyk występujących w ich obronie, świadczy wystarczająco na rzecz aktualności komunizmu. Taka konstatacja przekonuje jedynie o aktualności walk o dobro wspólne, nie mówi natomiast nic o perspektywach ich powodzenia.

Wskażę jedynie na jedno – w moim przekonaniu jednak, najistotniejsze – wyzwanie, które ogranicza wszelkie konceptualizacje wyjścia poza kapitalizm polegające na intensyfikacji kooperacji, do której miałyby dojść w komunalnych, usieciowionych federacjach dóbr wspólnych, na których miałyby się zasażać polityczny projekt komunizmu. Przekonanie, że w wyniku kooperacji powstanie nadmiarowe bogactwo, niepoddające się grodzieniom i niesprowadzalne do kapitalistycznych metod waloryzacji, wydaje się nazbyt optymistyczne, jeśli zwrócimy uwagę na nowe formy przechwyty usieciowionej wartości. Wydaje się, że kapitał dokonał swojego własnego zwrotu komunalnego czy też zwrotu ku dobrom wspólnym i rozpoznał nadmiarowe bogactwo, na którym miałyby się oprzeć komunizm. Ekstrakcja owej nadwyżki – w formie usieciowionej inteligencji, współpracy, zaangażowania, partycypacji – nie może wiązać się ze zniszczeniem jej materialnej podstawy. Kapitał niejako zachowuje kooperację, dążąc do jej formatowania, kontroli i przechwycenia jej rezultatów. Grodzienia są zatem – jeśli pozwala na to stan walki klasowej – dużo bardziej subtelne niż w klasycznym modelu, w którym wspólnotowe struktury społeczne, według których żyją i produkują bezpośredni wytwórcy, są niszczone.

Wbrew jednostronnemu rozpoznaniu Michaela Hardta i Antonio Negriego (2012: 256–259), którzy postrzegają miasto/komunę jako rdzeń produkcji społecznego *bios* – nadmiarowego bogactwa, która rozsada każdy reżim miary i wartości, narzucany przez kapitał prywatny i dobra publiczne – twierdzą, że wyczekiwane przez nich zerwanie jest coraz mniej prawdopodobne z uwagi na imponującą zdolność kapitału do przechwycenia nadwyżek. Autorzy *Rzecz-pospolitej* zasadnie wskazują na to, że miasto jest sensualnym, wielokulturowym

skupiskiem kooperacji, wykorzystującym sieci społeczne i zależnym w coraz większej mierze od „miękkich” czynników produkcji (wiedzy, kultury, tolerancji, przyjaznego do życia środowiska), wytwarzającym podzielane bogactwa w dużej mierze na podstawie pozytywnych efektów zewnętrznych (*externalities*). A jednak mimo tych cech dzisiejszym *biopolis* ciągle daleko do zerwania z kapitałem – są one raczej jego przystaniami, wabikami, laboratoriami, giełdami czy kreatywnymi kopalniami. Dlatego utożsamienie komuny z niekapitalistycznym zewnętrzem domaga się problematyzacji. Proponuję jej dokonać przyglądając się produkcji dobra wspólnego w perspektywie tezy o wykształceniu się paradoksalnego, opartego na pozornie sprzecznych własnościach tego, co prywatne i tego, co wspólne reżimu przechwytywania bogactwa – reżimu nazywanego „komunizmem kapitału”.

Co ciekawe, u źródeł tego pojęcia odnajdujemy spostrzeżenia zbliżone do tych, które budziły nieufność Marksa w stosunku do potencjału rewolucyjnego komuny nawet po jego zwrocie komunalnym. Tłamszący komunę despotyzm, będący podstawową cechą azjatyckiego sposobu produkcji, w pismach późnego Marksa nie miał swojej przyczyny ani w jakichś orientalnych czynnikach kulturowych czy geograficzno-klimatycznych, ani nawet w jakimś fatalistycznym założeniu o anachronizmie dziejowym komun. Ich rozwój powstrzymywany był przez despotyczne struktury państwa, hamujące usieciwienie komun, wyzykujące je poprzez daniny na rzecz politycznego centrum czy organizację wielkich robót publicznych. To, co wspólne, było ujarzmione przez to, co publiczne – hierarchiczne, trybutarne i zależnościowe stosunki z zewnętrzem. Pojawia się pytanie, jak dalece współczesne perspektywy kommonizmu nie uginają się pod analogicznym despotycznym uciskiem?

Już Marks miał świadomość, że w kapitalizmie despotyzm może przejść transformację: zamiast być zewnętrzną, odgórną i zgoła obcą kapitalizmowi formą arbitralnej władzy, staje się on nieodróżnialny od kapitalistycznych stosunków społecznych. W *Kapitale* Marks wielokrotnie i całkiem wprost przypisuje kapitałowi własności despotyczne – odnotujmy tutaj tylko fragment, w którym to przyrost kooperacji zostaje rozpoznany jako materia, na której ufundowany może zostać nowoczesny, industrialny despotyzm, a fabryka i obowiązująca w niej struktura zarządcza porównana zostaje do hierarchicznej armii (Marks 1951: 358). Kilka zdań dalej Marks (1951: 360) pisze o potędze teokratycznych starożytnych władzy w organizowaniu kooperacji na wielką skalę i stwierdza, że potęga „przeszła w społeczeństwie nowoczesnym na kapitalistę”. O odwróceniu biegunów między despotycznym Orientem a wyzwolicielskim europejskim kapitalizmem mowa jest również w nieco zagadkowym przypisie z *Kapitału* „Przypomnijmy sobie, że Chiny i stoły zaczęły tańczyć w chwili, gdy reszta świata zdawała się nieruchoma” (Marks 1951: 76). Cytat ten jest świadectwem uznania dla powstania Tajpingów, które wybuchło w Chinach w kontrewolucyjnym

okresie po zdławieniu europejskich rewolucji 1848 roku, kiedy wśród burżuazji modny stał się orientalny mistycyzm i seanse z lewitującymi stolikami (Anderson 2010: 36–37). W jaki konkretnie sposób ów subtelny, nieodróżnialny od kapitału despotyzm miałby zakorzeniać się dzisiaj w życiu społecznym i subsumować komunalne dobro wspólne w sposób analogiczny do tego, w jaki Marks postrzegał despotyczne imperia wschodnie?

Diagnoza, wedle której wkroczyliśmy w „despotyczną fazę kapitału”, została postawiona przez francuskiego teoretyka Jacques’a Camatte’a, który stwierdził, że zaawansowana subsumcja pracy pod kapitał – ukształtowanie nowych, funkcjonalnych dla kapitału form korupcji – skutkuje zatarciem się różnicy między praktykami społecznymi a ruchem kapitału (Libcom.org 2016). Niekapitalistyczne zewnątrz, które mogłoby być przestrzenią autonomii pracy żywej, całkowicie zanika. Autonomię osiąga za to kapitał, który zrywa więzy zależności od zastanych warunków społecznych i zdolny jest je kształtować na nowo. Ekspansja sił wytwórczych nie prowadzi w tych warunkach poza kapitał – jak wierzyli ortodoksyjni marksiści – zaś marksizm pełni rolę świadomości represyjnej, która legitymizuje rozwój aparatu przemysłowego, a tym samym okazuje się wewnętrzną ideologią kapitalizmu. Również teoretycy „komunizmu kapitału” wskazali na zastanawiającą hybrydyzację między archetypami kapitalistycznymi i komunistycznymi. Jak zauważył Matteo Pasquinelli (2014: 6–7), trzy znaczące zjawiska uzasadniają wprowadzenie pojęcia komunizmu kapitału: 1) osobliwy fakt, że najszybciej rozwijające się państwo kapitalistyczne – Chiny – ma nominalnie komunistyczny charakter; 2) faktyczna konieczność nacjonalizacji niespłacalnych długów i toksycznych aktywów, nagromadzonych przez prywatne banki po światowym kryzysie gospodarczym z 2008 roku; 3) nowe, imponujące modele biznesowe, które zawdzięczają swój sukces bogactwu sieci i wspólnotowym formom produkcji. To przede wszystkim trzecia z wyróżnionych przez Pasquinelliego form nadidentyfikacji kapitału z dobrami wspólnymi pozwala skoncentrować się na systemowych, wszechogarniających modelach ekstrakcji bogactwa, związanych z fenomenem finansjalizacji życia społecznego. Niesie on ze sobą ogromne konsekwencje dla komunalnych form produkcji, co doskonale widać na przykładzie zjawiska gentryfikacji, gdy pozytywne efekty zewnętrzne kooperacji – sąsiedzka atmosfera, kultura artystyczna i tolerancja, czyste środowiska – zostają utowarowione i przyczyniają się do wzrostu wartości nieruchomości i cen czynszów, prowadząc do wymiany składu klasowego dzielnicy (Harvey 2012). Z tym samym mechanizmem mamy do czynienia w cyfrowych sieciach, gdzie współdzielona nieodpłatnie wiedza, emocje, kody, estetyka, zostają pochwycone przez korporacyjne platformy (Bauwens i Kostakis 2014: 357). Stąd ekonomia współdzielenia (*sharing economy*) czy fuchy (*gig economy*), która wydawałaby się manifestacją tego, co wspólne, zostaje poddana subsumpcji przez kapitalizm platformowy



(*platform capitalism*), skutkując uberyzacją gospodarki. Tendencje te świadczą o tym, że kapitalizm rozwija nowe metody akumulacji poprzez wywłaszczenie, które nie zawsze nastawione są na rozbitcie kooperacji, której należałoby się z konieczności obawiać, widząc w niej widmo antykapitalistycznego dobra wspólnego. Dla kapitału kooperacja okazuje się ważnym czynnikiem produkcji – zwrot ku wspólnotowym innowacjom, kapitałowi społecznemu, sieciom czy partycypacji, Massimo de Angelis (2013) nazywa „przesunięciem wspólnotowym” (*common fix*). Jak wyjaśnia Piotr Juskowiak (2015: 97), w tych nowych okolicznościach „kapitał nie tylko nie powinien niszczyć zastanych warunków produkcji społecznej, jak działo się to w ramach historycznych grodzień ‘wspólnego pastwiska’, ale starać się je wzmacniać przy równoczesnym osłabianiu ich polityczności jako jednej z konsekwencji produktywnej kooperacji i komunikacji”. Staje się to możliwe dzięki zastosowaniu technik przechwyty wartości, które Mezzadra i Brett Neilson (2019: 144–147) określają jako „neоекstraktywistyczne”, zwracając uwagę, że neoliberalny kapitalizm obok zmasowanego ekstraktywizmu surowców, dokonywanych głównie na peryferiach systemu, opanował sposoby pozyskiwania bogactwa wypracowanego w sieciach społecznych poprzez ekstrakcję baz danych (*big data mining*), która okazuje się podstawą działania platform korporacyjnych, a jej zastosowanie sprawdza się przede wszystkim w warunkach metropolitalnych. Wspomniane tu tylko pokrótce wzorce ekstrakcji przyczyniają się do rozkładu komuny jako alternatywnej dla kapitalizmu formy biopolitycznej.

W komunizmie – zgodnie z życzeniem Marksa – w wyniku uspołecznienia środków produkcji i zniesienia podziału pracy miała zaistnieć możliwość wszechstronnego rozwoju wszystkich, zrealizowana w ramach kapitalizmu w formie postawionej na głowie. O komunistycznej wizji pisał Marks, że pozwoli „rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem – robić to, na co mam ochotę, nie robią przy tym ze mnie wcale myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka”. W dobie uberyzacji gospodarki należałoby poddać ten słynny cytat następującej parafrazie – „rano przekazywać klucze do mieszkania wystawionego na Airbnb, po południu zajmować się z domu copywritingiem, wieczorem dowozić klientom kolacje Uberem, a po tym, gdy go zjedzą, krytykować ich na Facebooku, słowem – robić to, na co nie mam ochoty, nie będąc przy tym wcale w roli landlorda, redaktora, kierowcy czy krytyka”. Kapitalizm potrzebuje komuny, ale musi rozbroić jej polityczny ładunek. Antykapitalistycznym teoretykom dobra wspólnego pozostaje przemyślenie sposobów, przy użyciu których ładunek ten mógłby zostać aktywowany.

## **Konkluzja: komuna przeciwko powracającej akumulacji pierwotnej**

Nawet późny Marks nie porzucił całkiem założenia, że komuna może być siedliskiem dla despotyzmu. Zmieniła się jednak przyczyna tego despotyzmu: jak odnotowują Derek Sayer i Philip Corrigan (1983: 48) po zwrocie komunalnym ów despotyzm zostaje wyraźnie powiązany nie z komuną jako formą, ale z hierarchicznymi strukturami państwowymi, w ramach których zmuszona jest funkcjonować komuna. To dopiero autonomizacja komuny, wyjście poza to, co publiczne i to, co prywatne, może zapewnić jej przyszłość. Kevin B. Anderson (2010: 245) myli się zatem, kiedy pisze w konkluzji swojej książki o marginesowym Marksie, że kwestia ta zdecydowanie straciła dzisiaj na aktualności, ponieważ rozległość i powszechność komun wiejskich, z której zdał sobie sprawę Marks w ostatnich latach życia, nie stanowi już rzeczywistości, z którą nam przychodziłoby się mierzyć. W imponującej pracy o historii komun Dario Azzellini i Immanuel Ness (2011) dostarczyli aż nadto przykładów na poparcie tezy, że komuna nigdy, w rozmaitych kontekstach geograficznych, nie przestała funkcjonować jako rewolucyjne wyzwanie dla kapitalizmu.

W pierwszej części artykułu argumentowałem za tym, by postrzegać akumulację pierwotną nie jako ciąg zasadniczo dokonanych już procesów, dzięki którym mógł zaistnieć kapitalizm, lecz jako stale powracający wymóg, funkcjonalny dla reprodukcji kapitału, ale i stwarzający linie oporu przeciwko grodzieniom i przestrzeń dla zawiązywania antykapitalistycznych alternatyw opartych na tym, co wspólne. Analogicznie, komuny nie powinniśmy postrzegać koniecznie jako przedkapitalistycznej komuny/gminy wiejskiej, prowadzącej kolektywną uprawę ziemi – współcześnie po ten termin sięga ruch na rzecz dóbr wspólnych, nadając mu szersze znaczenie i zwracając uwagę na coraz bardziej kolektywny, sieciowy czy wręcz biopolityczny sposób produkcji bogactwa, który okazuje się ściśle uzależniony od praktyk kooperacji. To właśnie dobra wspólne – woda, powietrze, sieć, wiedza, relacje społeczne – podlegają dzisiaj tym samym grodzieniom, z którymi mierzyły się historyczne komuny wiejskie i to one mogą być podstawą komunistycznej transformacji, której perspektywy badał Marks.

Na podstawie zaproponowanego w niniejszym artykule połączenia nowych ujęć akumulacji pierwotnej, proponowanych w tradycjach mniejszościowego materializmu i marksizmu dobra wspólnego, z pracami nad komunalnym zwrotem późnego Marksa, można wyprowadzić wnioski, że komuna jest tym, co może opierać się ciągłej akumulacji pierwotnej i dążyć do autonomizacji wobec kapitalizmu. W ramach tej interpretacji komuna byłaby tym, co zdolne jest powołać do życia komunalny luksus, zrywający z kapitalistyczną miarą wartości i z państwową, zbiurokratyzowaną czapą despotyzmu. Jednak ograniczeniem dla tego antykapitalistycznego scenariusza jest nowy typ despotyzmu – despotyzm

kapitału, z którego istnienia zdawał sobie sprawę już Marks. Objawia się on postępującymi mechanizmami przechwycenia tego, co wspólne – mechanizmami niegdyś prymitywnymi, a dziś technologicznie zaawansowanymi, które tak w czasach Marksa, jak i dziś nakazują zachować krytyczną podejrzliwość wobec komuny jako formy niekapitalistycznego zewnątrz. Z uwagi na zagrożenie subsumcją wspólnotowych form produkcji pod kapitał pierwszym zadaniem dla teoretyków kommonizmu pozostaje przemysłenie konkretnych sposobów autonomizacji dobra wspólnego. Odkrycie zapomnianych teoretycznych i politycznych dylematów Marksa po jego komunalnym zwrocie może okazać się pomocne w realizacji tego celu.

### Bibliografia

- Ahmad, Aijaz. 2007. *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. London and New York: Verso.
- Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987*. London and New York: Verso.
- Althusser, Louis. 2012. *O genezie*. Tłum. M. Janik. „Praktyka Teoretyczna” 5: 117–121.
- Althusser, Louis i Étienne Balibar. 1975. *Czytanie „Kapitału”*. Tłum. W. Dłuski, wstępem opatrzył T.M. Jaroszewski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Anderson, Kevin B. 2002. *Marx’s Late Writings on Non-Western and Pre-Capitalist Societies and Gender*. „Rethinking Marxism” 4, 4: 84–96. DOI: 10.1080/008935690212331340971.
- Anderson, Kevin B. 2010. *Marx at Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Anderson, Perry. 2013. *Lineages of the Absolutist State*. London and New York: Verso.
- Azzellini, Dario i Immanuel Ness. 2011. *Ours to Master and to Own: Workers’ Control from the Commune to the Present*. Chicago: Haymarket Books.
- Basso, Luca. 2016. *Marx and the Common: From Capital to Late Writings*. Leiden and Boston: Brill.
- Bauwens, Michel i Vasilis Kostakis. 2014. *From the Communism of Capital to Capital for the Commons: Towards an Open Cooperativism*. „tripleC” 12, 1: 356–361. DOI: 10.31269/triplec.v12i1.561.
- Bednarek, Joanna. 2015. *Akumulacja pierwotna i czasowości kapitalizmu*. „Praktyka Teoretyczna” 2, 16: 56–77. DOI: 10.14746/prt.2015.2.2.
- Benjamin, Walter. 1975. *Twórca jako wytwórca*. Tłum. J. Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bonefeld, Werner. 2001. *The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution*. „The Commoner” 2: 1–15.
- Churchill, Ward (ed.). 1983. *Marxism and Native Americans*. Boston: South End Press.

- Dardot, Pierre i Christian Laval. *Common. On the Revolution in the 21<sup>st</sup> Century*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.
- Davidson, Neil. 2011. *Marx and Engels on the Scottish Highlands*. „Science & Society” 65, 3: 286–326. DOI: 10.1521/siso.65.3.286.17770.
- De Angelis, Massimo. 2001. *Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's „Enclosures”*. „The Commoner” 2: 1–22.
- De Angelis, Massimo. 2013. „Does capital need a common fix?”. „Ephemera” 13, 3: 603–615.
- Deleuze, Gilles i Felix Guattari. 2017. *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*. T. I. Tłum. T. Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Dunayevskaya, Raya. 1982. *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution*. New Jersey and Sussex: Humanites Press and Harvester Press.
- Federici, Silvia. 2001. *Debt crisis, Africa and the New Enclosures*. „The Commoner” 2: 1–13.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomia.
- Federici, Silvia i George Caffentzis. 2014. *Commons against and beyond capitalism*. „Community Development Journal” 49: 92–105. DOI: 10.1093/cdj/bsu006.
- Federici, Silvia. 2019. *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press.
- Fogel, Joshua A. 1988. *The Debates over the Asiatic Mode of Production in Soviet Russia, China and Japan*. „The American Historical Review” 93: 56–79.
- Hardt, Michael i Antonio Negri. 2012. *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. P. Juskowiak, A. Kowalczyk, M. Ratajczak, K. Szadkowski, M. Szlinder. Kraków: korporacja ha!art.
- Harvey, David. 2004. *The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession*. „Socialist Register” 40: 63–87.
- Harvey, David. 2011. *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Harvey, David. 2012. *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Holloway, John. 2017. *Przeczytajmy „Kapitał” – pierwsze zdanie. Albo „Kapitał” zaczyna się od bogactwa, a nie od towaru*. „Praktyka Teoretyczna” 3, 25: 22–45.
- Hudis, Peter. 1983. *The Third World Road to Socialism: New Perspectives on Marx's Writings from His Last Decade*. „Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East” 3, 1: 38–52. DOI: 10.1215/07323867-3-1-38.
- Jameson, Frederic. 2011. *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*. Tłum. M. Płaza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Juskowiak, Piotr. 2015. *Wyłaszczająca urbanizacja. Miejski marksizm wobec problemu akumulacji pierwotnej*. „Praktyka Teoretyczna” 2(16): 78–113. DOI: 10.14746/prt.2015.2.3.
- Klein, Naomi. 2001. *Reclaiming the Commons*. „New Left Review” 9: 81–89.

- Klein, Naomi. 2009. *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*. Tłum. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala. Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Krader, Lawrence. 1974. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V.
- Krader, Lawrence. 1975. *The Asiatic Mode of Production. Sources, Developments and Critique in the Writings of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V.
- Libcom.org. 2016. *The Despotism of Capital*. <https://libcom.org/library/despotism-capital>. Dostęp 17.04.2019.
- Linebaugh, Peter i Markus Rediker. 2000. *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. London and New York: Verso.
- Luksemburg, Róża. 2011. *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*. Tłum. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Marks, Karol. 1949a. *Wojna domowa we Francji*. Tłum. Praca zbiorowa. W: K. Marks, F. Engels. *Dziela wybrane*. T. I. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1949b. *Brytyjskie panowanie w Indiach*. Tłum. Praca zbiorowa. W: K. Marks, F. Engels. *Dziela wybrane*. T. I. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1949c. *Przyszłe wyniki brytyjskiego panowania w Indiach*. Tłum.: praca zbiorowa. W: K. Marks, F. Engels. *Dziela wybrane*. T. I. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1951. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. Tom pierwszy. Księga I. *Proces wytwarzania kapitału*. Tłum. H. Lauer. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1972. *List do Wiery Zasulicz*. Tłum. A. Bal W: K. Marks, F. Engels. *Dziela*. T. 19. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Z.J. Wyrozembski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mezzadra, Sandro. 2014. *Tak zwana akumulacja pierwotna*, W: Libera Università Metropolitana (red.). *Marks. Nowe perspektywy*. Tłum. S. Królak. Warszawa: WN PWN.
- Mezzadra, Sandro. 2018. *Marx in Algiers*. „Radical Philosophy” 2.01: 79–87.
- Mezzadra, Sandro i Brett Neilson. 2019. *The Politics of Operation. Excavating Contemporary Capitalism*. Durham and London: Duke University Press.
- Midnight Notes Collective. 1990. *Introduction to New Enclosures*. „Midnight Notes” #10: 1–9.
- 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.
- Moll, Łukasz. 2018. *Filozoficzne i polityczne źródła marksizmu dobra wspólnego*. „Przegląd Filozoficzny” 4: 311–329. DOI: 10.24425/pfns.2018.125509.
- Pasquinelli, Matteo. 2014. *Communism of Capital and Cannibalism of the Common. Notes on the Art of Over-Identification*. „Electronic Almanac” 20, 1: 4–13.
- Pospiszyl, Michał. 2016. *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.

- Read, Jason. 2002. *Primitive Accumulation: The Aleatory Foundation of Capitalism*, „Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society” 14, 2: 24–49. DOI: 10.1080/089356902101242161.
- Rosemont, Franklin. 1989. *Karl Marx and the Iroquois*, <https://libcom.org/library/karl-marx-iroquois-franklin-rosemont>. Dostęp: 17.04.2019.
- Ross, Kristin. 2015. *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*. London and New York: Verso.
- Sawer, Marian. 1977. *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*. The Hague: Martinus Nijhoff,
- Sayer, Derek i Philip Corrigan. 1983. *Late Marx: Continuity, contradiction and learning*. W: T. Shanin (ed.). *Late Marx and the Russian Road. Marx and the ‘peripheries of capitalism’*. New York: Monthly Review Press, s. 77–94.
- Shanin, Theodor. 1983. *Late Marx: gods and craftsmen*. W: T. Shanin (ed.). *Late Marx and the Russian Road. Marx and the ‘peripheries of capitalism’*. New York: Monthly Review Press, s. 3–39.
- Wada, Haruki. 1983. *Marx and Revolutionary Russia*. W: T. Shanin (ed.). *Late Marx and the Russian Road. Marx and the ‘peripheries of capitalism’*. New York: Monthly Review Press, s. 40–76.
- Yang, Manuel. 2012. *Specter of the Commons: Karl Marx, Lewis Henry Morgan, and Nineteenth-Century European Stadialism*. „Borderlands” 11, 2: 1–31.