

## A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

ŁUKASZ MOLL

Uniwersytet Wrocławski

DŁUGIE TRWANIE CZY ULATNIANIE SIĘ  
PLEBEJSKICH DÓBR WSPÓLNYCH?  
W STRONĘ (A)SOCJOLOGII HISTORYCZNEJ\*

Wydaje się, że upominanie się o obecność dóbr wspólnych w ramach socjologii historycznej nie wymaga specjalnego uzasadnienia. Było to zagadnienie istotne już dla klasyków subdyscypliny. Wspomnę tu jedynie o kilku znaczących przykładach. Wątek grodzień *ager publicus* zajmował nader eksponowane miejsce w pionierskich dla socjologii historycznej Maksa Webera studiach poświęconych stosunkom agrarnym w starożytnym Rzymie (zob. Kaesler 2010, s. 52–55). Pojawiał się w materializmie historycznym Karola Marksa, tak przy okazji problemu odchodzenia od komunizmu pierwotnego, jak i przy omówieniach nawracających procesów pierwotnej akumulacji kapitału, które rozbiły dobra wspólne (Basso 2015; Moll 2019). Znajdziemy go również u Karla Polanyi’ego, w jego historycznych analizach tworzenia rynków w oparciu o utowarowienie wspólnych zasobów (Viveiro-Pol i in. 2019, s. 18). Występował u klasyków ludowych historii w rodzaju Edwarda Palmera Thompsona (1991) i Christophera Hilla (2020), dla których grabież praw i zwyczajów wspólnotowych przez klasy posiadające była zagadnieniem centralnym dla ustanawiania kapitalistycznych stosunków społecznych i powstawania nowoczesnego fabrycz-

---

Adres do korespondencji: lukasz.moll@uwr.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2251-9351

\* Prace nad publikacją zostały sfinansowane ze środków projektu Narodowego Centrum Nauki (nr projektu: 2018/29/N/HS1/00853).

nego proletariatu. Już sam problem załamania się dawnego przedrewolucyjnego ładu społecznego, opartego między innymi na pośredniczących lokalnych, stanowych i partykularnych instytucjach, zwyczajach i mechanizmach, można uznać za konstytutywny dla narodzin socjologii jako takiej i przesądający o jej historycznych inklinacjach.

Jednak to nie tylko odwołania do klasyków, patronów czy niesłabnących inspiratorów socjologii historycznej dostarczają argumentów za podejmowaniem tej problematyki. Drugim powodem, może nawet ważniejszym, jest swoisty renesans dóbr wspólnych tak we współczesnej teorii społecznej, jak i w aktywizmie ruchów społecznych. Aktualna faza kapitalizmu — nazywana rozmaicie: neoliberalną (Harvey 2008), elastyczną (Harvey 1991), biopolityczną (Hardt, Negri 2012), ekstraktywistyczną (Mezzadra, Neilson 2019) — w wymienionych tu niejednorodnych kategoriach opisu charakteryzowana jest poprzez postępujące zawłaszczanie, prywatyzowanie, grodzenie, urynkowanie dóbr publicznych i wspólnych, od zasobów (woda, nasiona, powietrze), przez przestrzenie autonomii (miejska agora, przestrzeń publiczna, kanały komunikacji), po formy bycia i działania pospołu (klasa robotnicza, związki zawodowe, obszar reprodukcji i troski, wspólnotowość jako taka) (Brantlinger 2018; Harvey 2012; Hess, Ostrom 2007; Shiva 2020). Kategorię dóbr wspólnych będę rozumiał szeroko i wielopoziomowo, tak jak funkcjonuje ona w ramach przywołanego tu współczesnego renesansu: jako wspólne zasoby, jako wspólnie zarządzane instytucje i przestrzenie, jako praktyki współdzielenia i uwspólniania, wreszcie jako figury podmiotowości bycia wspólnie.

Jednocześnie obecna faza kapitalizmu bywa również określana poprzez dominującą kondycję „realizmu kapitalistycznego” (Fisher 2020), w ramach której wszelkie wyobrażenie o świecie niekapitalistycznym, postkapitalistycznym czy po prostu radykalnie odmiennym od istniejącego jawi się jako mrzonka. Grodzeniom podlega sama wyobraźnia i przynależne jej horyzonty przyszłości. W świecie sprywatyzowanym trudno o czas i przestrzeń na swobodne eksperymentowanie. Z tego punktu widzenia dobra wspólne są dla socjologa historycznego istotne nie tylko jako zagadnienie dotyczące przeszłości — genezy kapitalizmu i nowoczesności, ich kolejnych faz — ale przede wszystkim jako ważka kwestia odnosząca się do terażniejszości i jej możliwego otwarcia na niezdeterminowane zmiany społeczne. W uchwyceniu tych stawek pomóc może przynależna socjologii historycznej perspektywa „długiego trwania”. Neoliberalne prywatyzacje i komodyfikacje, elastyczne rozbijanie tego, co stałe i zakrzepełe, biopolityczne poddawanie akumulacji życia jako takiego (w jego rozmaitych przejawach — ekologicznych, społecznych, afektywnych), ekstraktywistyczne

przechwycenia zasobów nie tylko naturalnych, ale także w formie danych, wiedzy czy kapitałów ludzkich i społecznych, należałoby wówczas rozumieć jako nowsze wcielenia i modyfikacje procesów odpowiedzialnych za genealogię i reprodukcję kapitalistycznej nowoczesności. Teoretycy dóbr wspólnych ujmują ten proces jako nowe grodzenia (Midnight Notes 1990) albo ciągłą akumulację pierwotną (Mezzadra 2014, s. 37–84).

Twierdzą jednak, że istnieje jeszcze powód trzeci, dla mnie najistotniejszy, który konfrontuje socjologów historycznych z dobrami wspólnymi. Do podjęcia dwóch pierwszych socjologia historyczna jest doskonale przygotowana, ponieważ wyrastają one z jej długotrwale ugruntowanych zainteresowań i odnoszą się wprost do procesów „stawania-się” (Kolasza 1996, s. 19) — wychwytywania kluczowych metamorfoz z obszaru dynamiki społecznej. Powód trzeci, który pragnę tutaj omówić, zderza natomiast socjologię z dobrami wspólnymi jako problemem w znaczeniu wyzwania, aporii, bariery. Jak zobaczymy, mimo że dobra wspólne przynależą do obszaru zainteresowań socjologii historycznej, a wręcz zajmują w nim centralne miejsce, to jednocześnie nie pozwalają się weń w pełni wpisać. Powoduje to pewną badawczą frustrację wobec krnąbrnego i ulotnego charakteru przedmiotu dociekań, który wydaje się zawsze nie dość obecny i czytelny, za słabo odzwierciedlony w materiałach źródłowych, nazbyt zakurzony w mroku dziejów lub zbyt marginesowy nawet w oglądzie terażniejszym. To sprawia, że dobra wspólne bywają romantyzowane jako utracony obiekt, ale też problematyzowane jako nieuchwytny przedmiot badawczy — Ugo Mattei (2012) mówi, że fenomenologiczny ogląd dóbr wspólnych stanowi wyzwanie dla badaczy, ponieważ są one niejako nieprzystawalne do reżimów własności prywatnej i publicznej. Ów problem wymykania się dóbr wspólnych socjologom historycznym chce jednak potraktować nie jako pewne techniczne ograniczenie, z którym badacze powinni się skutecznie uporać, na przykład poprzez lepszą pracę z danymi albo silniejszą koncentrację na wątkach traktowanych dotąd jako drugorzędne w badaniu dynamiki kapitalizmu i nowoczesności. Przeciwnie, sądzę, że owo wymykanie się dóbr wspólnych socjologii historycznej objawia ich konstytutywną cechę, którą należy odnotować, zachować i potraktować jako problem wymagający nowatorskich konceptualizacji.

W jaki sposób tego dokonać? W artykule pokazuję, że dobra wspólne przynależą wprawdzie do socjologii historycznej, ale przynależą jako przedmiot jej uchodzący, zacierający swe ślady, obecny jedynie w swojej nieobecności. Ten liminalny charakter dóbr wspólnych dla socjologa historycznego nie powinien — podkreślmy raz jeszcze — być rozumiany jako niedostatek narzędzi metodologicznych czy materiałów źródłowych (nawet jeśli te

czynniki odgrywają pewną rolę), lecz jako sama właściwość dóbr wspólnych. Do badania tego, co znajduje się na granicy socjologii historycznej, potrzebować będziemy perspektywy, która zdolna jest uchwycić to, co spychane jest poza obszar „tego, co społeczne” jako resztkę. Jako rozwiązanie tej aporii proponuję uzupełnienie socjologii historycznej o (a)socjologię historyczną, czy też — sięgając po pomysły Boaventury de Sousa Santosa — socjologię tego, co jest wytwarzane jako nieistniejące i co, przynajmniej potencjalnie, może się przeobrazić w to, co się wyłania, odsłania, nadchodzi.

Bieżącą inspiracją do napisania tego artykułu była pewna osobliwość, jaką zauważyłem w trwającym od niedawna boomie na badania, publikacje, konferencje z zakresu ludowej historii Polski. Perspektywa ta, uprawiana i komentowana również przez socjologów historycznych, skoncentrowana jest, jak wiadomo, na programowym oddaniu głosu grupom podporządkowanym, reinterpretacji dziejów z punktu widzenia tych zdominowanych, uciemnionych, wyciszonych, zmarginalizowanych, czy też odkrycia oddolnych tradycji, form życia i strategii oporu. Historia ludowa czy oddolna, która obecnie tak bujnie rozwija się w Polsce, inspirowana jest klasycznymi pracami badaczy z innych części świata, nie tylko zachodnich, ale również pochodzących z innych niż Europa Środkowo-Wschodnia peryferii kapitalizmu i kontekstów postkolonialnych. Co symptomatyczne jednak — i co skłoniło mnie do przygotowania tego artykułu — o ile jedną z najistotniejszych kategorii teoretycznych i jednym z najszerzej dyskutowanych wątków w nurcie historii ludowej/oddolnej są dobra wspólne, o tyle dla autorów związanych z polskim zwrotem ludowym nie odgrywają one niemal żadnej roli. Jak wyjaśnić tę nieobecność? Czy to tylko zwykłe przeoczenie? Problem natury źródłowej? Zła wola badaczy? Żadne z tych wyjaśnień nie wydało mi się przekonujące. Twierdzę, że nieobecność dóbr wspólnych w polskich historiach ludowych pomaga postawić problem statusu teoretycznego dóbr wspólnych w perspektywie oddolnej w ogóle. Jak zobaczymy, dla klasyków nurtu dobra wspólne obecne są w historii zawsze jako pewnego rodzaju impas poznawczy, jako zjawisko fantomowe, wymykające się oglądowi historyka czy socjologa historycznego — ale, niemniej jednak, właśnie dlatego domagające się uchwycenia w swojej nieczytelności, wynalezienia adekwatnych środków wyrazu dla tego, co niewyraźne.

Tymczasem u polskich autorów mamy do czynienia z nieobecnością dóbr wspólnych w zwykłym sensie niewidzenia czy przeoczenia ich roli w świecie grup podporządkowanych. Pokażę tu pokrótce, w jaki sposób można badać dobra wspólne w perspektywie (a)socjologicznej, to znaczy uznając ulotny, a jednocześnie rzeczywisty charakter analizowanego fenomenu. Mój tekst można zatem potraktować dwojako. Z jednej strony,

stanowi drobny i techniczny komentarz do projektów ludowych historii Polski, w którym skupiam się na przeoczeniu dóbr wspólnych. Z drugiej zaś ów komentarz pozwala mi zarysować bardziej ogólne stanowisko teoretyczne, dotyczące już badań nad dobrami wspólnymi jako takimi, a w szczególności możliwości konceptualizacji ich paradoksalnego charakteru, który nazywam tu ulotnym.

#### DOBRA WSPÓLNE — WIELKI MAŁY NIEOBECNY

Zacznijmy zatem od porównania dwóch wspomnianych rodzajów nieobecności dóbr wspólnych w perspektywie historii ludowej — tej polskiej i tej zagranicznej, która stanowi dla rodzimych autorów inspirację. W monumentalnym przedsięwzięciu Adama Leszczyńskiego *Ludowa historia Polski* (2020) widać wpływ nie tylko *Ludowej historii Stanów Zjednoczonych* Howarda Zinna (2016), ale również inspiracje takimi klasykami (angielskiej) historii oddolnej jak wspomniani już E.P. Thompson czy Hill i tzw. Brechtowskim modelem walk społecznych, w którym nieuprzywilejowani próbują bronić swojego świata przeżywanego i często robią w to w jedyny dostępny sobie sposób, a więc subtelnie, podstępnie, podskórnie, w życiu codziennym. Słabe formy oporu odgrywają jeszcze większą rolę w pracach Michała Rauszera, w *Bękartach pańszczyzny* (2020) i *Sile podporządkowanych* (2021), inspirowanych zwłaszcza anarchistyczną antropologią Jamesa C. Scotta (2008) i pracami innych autorów kładących nacisk na oddolną sprawczość zdominowanych. Wszystkie te odniesienia mają fundujące znaczenie także dla perspektywy przyjętej przez Kacpra Pobłockiego w *Chamstwie* (2021); wśród przywoływanych tu autorów w najbardziej konsekwentny sposób nie patrzy on na opór podporządkowanych w kategoriach deficytu i niedorośnięcia do jego nowoczesnych („silnych”) form, lecz widzi w nim manifestację stanu bezpieczeństwa, to znaczy odmowy włączenia w świat pracy najemnej, własności i hierarchii o z gruntu niewolniczym („pańskim”) charakterze. W swoim myśleniu o afektywnym, wędrownym bezpieczeństwie Pobłocki sięga po kategorie sztuki nie-bycia-rządzonym i zbiegostwa u Scotta (2009), zawiązywania się transkulturowych, mobilnych podmiotów („wielogłowej hydry” Petera Linebaugha i Marcusa Redikera [2000]), czyni użytek również z tradycji feministycznej skoncentrowanej na szeptanych formach kobiecego oporu i ludowej magii (Silvia Federici [2004], Carolyn Merchant [1990]) czy też z filozofii historii Waltera Benjamina (zob. Pospiszyl 2016), w której to, co wyrzucone poza nawias głównego nurtu dziejów, składa się na transhistoryczny rezerwuar subwersywnych praktyk.

Wymieniam te nazwiska i orientacje — z pełną świadomością, że nie wyczerpują one wszystkich teoretycznych odniesień dla nurtu ludowej historii Polski — po to, by zwrócić uwagę na pewną prawidłowość: w przywoływanych pozycjach zagranicznych dobra wspólne stanowią lejtmotyw, warunek autonomii i sprawczości grup podporządkowanych, wokół którego koncentrują się oddolne walki społeczne, podczas gdy u krajowych autorów ich rola została mocno zmarginalizowana. Podnoszę ten zarzut nie po to, by dyskwalifikować projekty ludowych historii Polski. Zastanawiam się jednak, co pominięcie dóbr wspólnych oznacza dla kształtu, jaki przybierają. Zaczniemy od tego, w jakich miejscach się ono objawia. Na przykład u Leszczyńskiego czytamy o stosunkach własnościowych na wsi i w gospodarstwach chłopskich, ale kwestia podziału własności — sama w sobie oczywiście niezwykle istotna — przesłania zainteresowanie tym, co leżało poza jej reżimem. Kwestia nieredukowalnych do własności form użytkowania, posiadania, współdzielenia ziemi, lasów, stawów, zasobów, a także konstruowania narosłych wokół nich kolektywnych form życia, stanowi natomiast podstawowe zagadnienie dla autorów, którymi inspiruje się ludowy historyk Polski. Rauszer, w swoich zamierzeniach, sporo uwagi poświęca zbiegostwu chłopów, moralnej ekonomii ludowej artykułowanej przy okazji sporów metrycznych czy zbójnictwu na obszarach trudnych do penetracji przez organy władzy, ale owe formy oporu są prezentowane jako etapy na drodze do wykształcania się bardziej nowoczesnych, rozległych terytorialnie i skoordynowanych podmiotów społeczno-politycznych, nie zaś jako elementy w walce o zerwanie z państwem i własnością ku dobrom wspólnym — jak ma to miejsce u Scotta, Thompsona czy Linebaugha i Redikera. Nawet Pobłocki, który posługuje się afirmatywnie kategorią bezpieczeństwa i jest szczególnie wyczulony na fakt, że przed zawiązaniem się nowoczesnych, zbiurokratyzowanych państw narodowych (co w przypadku postszlacheckiej, znajdującej się poza zaborami i peryferyjnej Polski dzieje się z opóźnieniem) ucisk klasowy stanowi raczej wyjątek niż regułę, nie odnosi form organizacji bezpieczeństwa do kategorii dóbr wspólnych. Co ciekawe, w jednej z audycji poświęconych *Chamstwu* autor przyznał, że powinien ten wątek wyeksponować bardziej kosztem tych części, w których skupia się na ucisku folwarcznym i pańskiej przemocy<sup>1</sup>.

W pewnym sensie można powiedzieć, że ludowi historycy Polski, chcąc nie chcąc, zapewne z rozmaitych powodów — być może także podykto-

---

<sup>1</sup> Mowa o audycji w TOK FM z dnia 5 maja 2021 r. (<https://audycje.tokfm.pl/podcast/105564,-Chamstwo-czyli-ksiazka-o-Polszczy-a-wiec-kraju-szubienic-o-patriarchalnej-wladzy-i-chlopskich-utopiach>).

wanych wyborami polityczno-ideologicznymi, a nie tylko ograniczeniami warsztatowymi — redukuje znaczenie dóbr wspólnych, w tym przynależnych im praktyk, walk i podmiotowości, do przebrzmiałych form bycia, skazanych na porażkę w toku procesów makrohistorycznych. Filozof historii i teoretyk temporalności w nowoczesności Massimiliano Tomba (2019) powiedziałby, że sprowadzają oni dobra wspólne do statusu niepasujących do progresywnej, linearnej wizji dziejów anachronizmów. Nawet jeśli okazują uwagę, zrozumienie i sympatię zbiegłym chłopom, obrońcom dostępu do lasów czy bandytom społecznym, to muszą niejako spisać na straty swoich bohaterów po to, by w oglądzie historii ludowej uprawomocnić teleologiczną narrację, jaką znamy z socjologii historycznej kapitalizmu i nowoczesności: grodzenia dóbr wspólnych, zamknięcie siedlisk autonomii, usunięcie praw zwyczajowych i zastąpienie ich prawami własności są ścieżką rozwojową konieczną do wykształcenia się aparatu państwa i kapitalistycznego sposobu produkcji. I dopiero w konfrontacji z państwem i kapitalizmem wyłonić się mogą bardziej uniwersalistyczne podmioty oddolnej zmiany społecznej, zdolne prowadzić skuteczną walkę o emancypację, takie jak fabryczna klasa robotnicza czy nowocześni obywatele. A jeśli tak, to dobra wspólne mogą zostać potraktowane co najwyżej jako sympatyczny punkt zaczepienia dla podporządkowanych, ale jednocześnie anachroniczny zawalidroga na drodze do rzeczywistego postępu społecznego.

Okazuje się zatem, że historyk ludowy — nawet gdy motywowany jest najbardziej szczytnymi intencjami sportretowania świata ucisku i nadziei — oddaje się niejako temu zadaniu po to, by dostarczyć dodatkowego (ludowego/oddolnego) uzasadnienia nieuchronności grodzień dóbr wspólnych. Jeśli ideologiczna rola nowoczesnego historyka polegała na uzasadnieniu i naturalizacji państwa, to rolą ludowego historyka jest — paradoksalnie — oddolne uzasadnienie i naturalizacja zniszczenia państwa/dóbr wspólnych. Jak twierdzi Ariella Aïsha Azoulay (2019), poddać dobro wspólne czytelnej reprezentacji, udokumentować, skatalogować, sklasyfikować, to wyabstrahować je z sieci sensualnych powiązań — jest to forma (konceptualnego) grodzenia, służąca za przygotowanie grodzenia już jak najbardziej namacalnego. Wprowadzenie „oddolnego głosu” niekoniecznie wywraca więc dominującą, państwowocentryczną wizję dziejów. Raczej ją uzupełnia, czyni ją pełniejszą, bardziej „obiektywną” — i dostarcza jej tym samym jedynie kolejnego usankcjonowania. Rozproszone, partykularne, niestabilne zmagania o autonomię każdorazowo okazują się zbyt niepozorne, niezorganizowane, niecałościowe, by móc zaproponować jakąkolwiek pozytywną wizję zmiany społecznej. „Tragedia wspólnego

pastwiska” w perspektywie socjologii historycznej polegałaby na tym, że w końcu staje ono przed alternatywą prywatyzacji lub nacjonalizacji, do czego w obu przypadkach niezbędne są: nowoczesne państwo, kapitał i własność. Czym zatem od podejść reprezentowanych przez polskich autorów różnią się propozycje, które dowartościowują dobra wspólne i nie wysyłają ich na śmietnik historii? I co mogą one zaoferować socjologii historycznej, jakich sposobów widzenia alternatyw wobec państwa, kapitału i własności mogą jej dostarczyć?

#### ZOBACZYĆ NIEWIDZIALNE: PLEBEJSKIE DOBRA WSPÓLNE

Jeżeli zamierzam pokazać, kiedy i jak dobra wspólne wymykają się nie tylko historii dominującej, ale i stanowiących dlań uzupełnienie historii ludowych czy mniejszościowych, doprecyzowania domaga się to, w jaki konkretnie sposób definiuję dobra wspólne. Pojęcie to, dzięki wspomnianemu renesansowi, w ostatnich latach przybiera bowiem coraz bardziej zróżnicowane znaczenia. Często próbuje się dawać wyraz tej różnorodności poprzez dzielenie dóbr wspólnych ze względu na obszary życia społecznego lub skalę, w których one funkcjonują. Mamy więc na przykład dobra wspólne naturalne/ekologiczne i kulturowe, materialne i niematerialne, cyfrowe i nie-cyfrowe, globalne i lokalne (Papadimitropoulos 2020). Tego rodzaju podejście dąży do specyfikacji szczególnych uwarunkowań i wzorców działania dóbr wspólnych ze względu na kontekst społeczno-gospodarczy. Sądzę jednak, że ruchem bardziej owocnym analitycznie jest próba uchwycenia tego, co dla dóbr wspólnych jest konstytutywne, bez względu na obszar ich występowania. Jakiego rodzaju możliwościami dysponujemy stosując taką optykę?

W największym skrócie powiemy, że dobra wspólne rozciągają się od perspektywy reprezentowanej przez noblistkę ekonomiczną Elinor Ostrom (2013), która zawężyła je do przypadków zasobów wspólnej puli (systemów nawadniania, lasów, łowisk, pastwisk, wody, atmosfery, obiegu informacji i wiedzy) wraz ze sposobami i instytucjami kolektywnego gospodarowania tymi dobrami. Następnie nasza typologia wiodłaby przez tych autorów, którzy zainteresowani są możliwością zawiązywania i utrzymywania rozmaitych, wykraczających poza zasoby wspólnej puli, obszarów organizacji życia społecznego w formie dóbr wspólnych — również dóbr publicznych, instytucji edukacyjnych i kulturalnych, prac reprodukcyjnych, zakładów pracy (Bollier, Helfrich 2019; De Angelis 2017; Standing 2019). Dalej — przez teoretyków, którzy w definiowaniu dóbr wspólnych nie wychodzą ani od wspólnych zasobów (*common pool resources*),



ani od kolektywnych systemów i instytucji (*the commons*), lecz od praktyk uwspólniania (*commoning, communizing, to common*) w rodzaju dzieleńia się, redystrybuowania, reprodukowania, ochrony (Dardot, Laval 2019, s. 217; Holloway 2014, s. 213; Linebaugh 2008, s. 279). I wreszcie kończyłoby się na zainteresowaniu figurami i podmiotowościami obrońców i strażniczek dóbr wspólnych (*commoners*), na przykład zbieraczek, skłotersów, piratów (tych dawniejszych, przeciwstawiających się grodzeniom mórz i tych obecnych, blokujących grodzenia wolnego przepływu w sieci) i innych oponentów prywatyzacji i grodzeń (Neeson 1996; O'Hare 2022; Vasudevan 2017). Teoretycy praktyk i podmiotowości są w szczególności zainteresowani dialektyką grodzeń i obrony dóbr wspólnych, a więc kładą nacisk na ujęcie konfliktowe.

Na nasze potrzeby przyjmuję tu szeroką, integrującą definicję dóbr wspólnych, która obejmuje wszystkie wspomniane aspekty — od zasobów, przez instytucje i systemy, po praktyki i podmiotowości — skupiam się jednakże na pewnej określonej formie dóbr wspólnych, która ma ścisły związek z zagadnieniem wymykania się oglądowi socjologii historycznej: na plebejskich dobrach wspólnych. Ich obszar przecina wyróżnione tu poziomy zjawiska. Czym zatem są plebejskie dobra wspólne i jak różnią się od wariantów nie-plebejskich? By odpowiedzieć na to pytanie, możemy w zasadzie podążyć za wspomnianymi już perspektywami, które patronują historiom ludowym, ale których aplikacja na grunt polski wiązała się z pominięciem centralnej roli dóbr wspólnych. Proponuję, by podzielić je następująco:

Po pierwsze, należałoby tutaj wspomnieć o tych badaczach historii oddolnej, takich jak E.P. Thompson, Hill, Linebaugh i Rediker, którzy zwrócili uwagę na ścisły związek walk pospólstwa (*commoners* — w podwójnym znaczeniu kogoś pospolitego, wulgarnego, z gminu, ale i kogoś przywiązanego i broniącego dóbr wspólnych/*the commons*) z historią walk o dobra wspólne. Owi autorzy nie byli zainteresowani wyłącznie tym, czemu poświęcają uwagę ludowi historycy Polski — uzupełnieniem historii pisanej przez zwycięzców o punkt widzenia pokonanych, odsłonięciem oddolnych cierpień i aspiracji czy wskazaniem na niezrealizowane możliwości dziejowe, o których przesądziły porażki grup podporządkowanych. Ich projektów nie można też sprowadzić do dowartościowania pewnych marginalizowanych wcześniej fenomenów z zakresu kultury i radykalizmu ludowego w rodzaju bandytyzmu społecznego, herezji religijno-społecznych, luddyzmu, piractwa, kłusownictwa, zbiegostwa czy praw zwyczajowych. Wszystko to są kwestie, którym wspomniani autorzy, podobnie jak ich polscy odpowiednicy, poświęcili wiele miejsca, ale nader istotne

jest to, że kontekstem historyczno-społecznym dla tych zjawisk każdorazowo były pewne plebejskie formy życia zakorzenione w dobrach wspólnych: w możliwościach wspólnego wypasu, zbioru, polowań, celebrowania świąt, gromadzenia się w celu podejmowania decyzji, w praktykach krążenia oporu dzięki niekontrolowanym przez władzę przestrzeniom przyrodniczym i społecznym, w odbudowywaniu dóbr wspólnych w nowych realiach w warunkach wygnania, zbiegostwa, zniewolenia, proletaryzacji itd. O ile polscy autorzy skupiają się na tym, że większość mieszkańców obecnych ziem polskich nie była włączona do (szlacheckiego) narodu, nie mogła liczyć na łatwe przyznanie kategorii obywatelstwa ani na reformy własnościowe, które pozwoliłyby na faktyczną, materialnie zabezpieczoną, partycypację w życiu społeczno-politycznym, o tyle Thompson, Hill, a zwłaszcza Linebaugh i Rediker nie tylko zainteresowani są ograniczeniami, jakie podporządkowani napotykali, dążąc do włączenia w projekt narodowego państwa kapitalistycznego, ale także pragną odsłonić plebejski „świat na opak”, który ciążył ku niepaństwowemu i niekapitalistycznemu zewnątrz. Osnową dla tego zewnątrz były dobra wspólne, czy to w formie gwarantowanych przez prawa zwyczajowe lasów, pastwisk, stawów, czy niepochwyconych jeszcze nieużytków, przestrzeni zbiegostwa i kryjówek, czy dni wolnych od pracy i subwersywnych karnawałów, czy krążących w plebejskiej sferze publicznej plotek, herezji i podań o ludowych bohaterach, czy wreszcie w rozwijającym się świecie wspólnej pracy, której techniki nadzoru nie były w stanie spenetrować równie skutecznie, tak jak uczyniły to nowoczesne mechanizmy zarządzania.

Po drugie, wspomniane bezpieczeństwa zewnątrz, niekiedy rozumiane bardziej przestrzennie, gdy mowa o leżących na zewnątrz terenach szczególnie sprzyjających autonomii (lasy, góry, mokradła, bagna), innym razem zaś bardziej społecznie (gdy koncentrujemy się na praktykach utrzymywania niejawności, alternatywnych obiegach, sferze półmroku, tego, co pod pokładem, na zapleczu, w podziemiu, pod społeczną maską), stanowi podstawowy obszar badawczy dla anarchistycznej antropologii i teorii autonomizmu. Czołowi reprezentanci tej perspektywy, tacy jak Scott, David Graeber (2021), Barbara Ehrenreich (2007) czy Antonio Negri (zob. Connell 2012), rozumieją plebejskość raczej nie jako przynależność do klas niższych czy innych grup podporządkowanych, ale jako praktykę ucieczki od relacji opartych na przymusie i zniewoleniu ku eksperymentowaniu z autonomicznymi formami życia. Bez względu na to, czy skupimy się tutaj na górskich zbójach, zbiegających z plantacji maroonach, kozackich siczach czy grupach, które próbują wynaleźć sztukę nie-bycia-rządzonej w kapitalistycznych miastach, raz jeszcze kluczowym zagadnieniem będzie

możliwość zawiązywania dóbr wspólnych i otwierania alternatywnych możliwości dziejowych, nie zaś „dojrzewanie” do „właściwego” podmiotu politycznego w rodzaju obywatela, fabrycznego proletariusza czy członka partii reprezentującej lud. Jak w swoim komentarzu do projektów ludowej historii Polski zwracał uwagę Michał Pospiszyl (2021), nie doceniają one plebejskich praktyk „zacierania śladów”, czyli wymykania się policyjnym archiwom, księgom rachunkowym, tabelom dłużników, spisów podatkowych czy rejestrów katastralnych. Mowa tu o tych samych dokumentach, które służą za podstawę pracy historyków, również tych ludowych. Jest tak jakby same podmioty ludowe chciały się im wymknąć.

„Decyzja — pisze Pospiszyl (2021) — by ukrycia i ucieczki uważać za główne taktyki oporu podporządkowanych, nie jest oczywista. Zwykle przyjmujemy, że ich właściwym celem było zyskanie widzialności, reprezentacji, wejście na scenę dziejów. W wizji, w której walka klas toczy się o poszerzanie pola widzialności, chodzi przede wszystkim o włączanie w obręb ciała politycznego kolejnych grup: robotników, chłopów, kobiet, dzieci, migrantów. Niezależnie jednak od tego, czy włączenie to dokonywało się pod naciskiem klas podporządkowanych (w postaci buntów, zamieszek, walk społecznych), czy było efektem humanitarnej polityki elit, sam mechanizm opiera się na pewnej mistyfikacji. Zakłada się tu mianowicie istnienie wyraźnej hierarchii między tym, co w środku, i tym, co na zewnątrz, co historyczne i co bez historii, co ucywilizowane i co barbarzyńskie. Tak jakby bycie poza Historią (pisaną przez elity) było faktycznie brakiem historii, a gest włączenia do opowieści był rodzajem świeckiego zbawienia, ratunkiem niesionym wydarzeniom, obiektom, grupom społecznym w innym przypadku skazanym na nicość i zapomnienie”.

Ci, którzy pozostają na marginesie ładu społecznego, niekoniecznie muszą aspirować do zabezpieczenia swoich praw przez ten, z natury wrogi im, narzucony, obcy, klasowy porządek. Racjonalizatorski projekt państwa, który zmierza do zaprowadzenia uniwersalnych stosunków społecznych, ucieleśnionych w prawie i egzekwowanych w taksacji czy ewidencji własności, posuwa się do przodu na skutek grodzień dóbr wspólnych i anulacji zwyczajowych form, także tych, które są grupom plebejskim miłe, bo są przez nie znane, oswojone i ucieleśnione.

Po trzecie, w dyskusjach nad ustrojem agrarnym na polskiej wsi brakuje odwołań do prac tych historyków i socjologów historycznych, których badania precyzują miejsce dóbr wspólnych i powiązanych z nimi kolektywnych form gospodarowania w dziejach europejskiego rolnictwa (Blum 1978; Laborda-Pemán, De Moor 2013). Możemy tu przywołać celną obserwację historyka Piotra Guzowskiego (2015), że polscy badacze byłiby w stanie pracować nad kompleksową syntezą dziejów dóbr wspólnych,

ponieważ istnieje ku temu wystarczająco dużo materiału historycznego. Jednak Guzowski zwraca uwagę, że obszar ten został zaniedbany w wyniku nadmiernej koncentracji na walce klasowej wokół własności, a to wpływało na to, że podstawowym źródłem stawały się dokumenty dające wgląd w strukturę własnościową i spory o redystrybucję ziemi. Tego rodzaju orientacja skutkowałą pominięciem takich instytucji wspólnotowych jak skątnice/wągrody oraz nawsie, które zapewniały dostęp pospólstwa do wypasu czy wody, a także roli wspólnotowych praw do użytkowania lasów. (Do tych potencjalnych obszarów badawczych dodałbym takie kwestie jak spory o serwituty, reformy wspólnot gruntowych, parcelacje gruntów, osuszanie bagien, karczowanie lasów, melioracje rzek, czyszczenie „złych dzielnic” czy rozbudowy archipelagu instytucji zamknięcia — tego rodzaju tematy składają się w literaturze przedmiotu na szerszy problem grodzień, skutkujący ograniczeniem plebejskiej autonomii). Guzowski (2015, s. 71–72) wspomina jednocześnie o aspekcie niewidoczności dóbr wspólnych, owego „zacierania śladów”, na które kładziemy tutaj nacisk:

„Fakt, że dobra wspólne były zwolnione z podatków płaconych przez chłopów właścicielowi ziemskiemu i państwu, był powodem, dla którego nie zostały wymienione w inwentarzach i ewidencji podatkowej — to czynnik poważnie utrudniający badania. Kolejnym problemem jest brak danych ze spisów katastralnych. W efekcie historycy piszący o gospodarce dworskiej i chłopskiej skoncentrowali się na ilości gruntów ornych będących do dyspozycji chłopów i pana dworskiego, ignorując przy tym problem dobra wspólnego lub ograniczając się do opisów wspólnych pastwisk i łąk opartych na zdroworoządkowych spekulacjach, że chłopci musieli kolektywnie użytkować i kontrolować te ziemie”.

Widzimy więc, że badacz jest tu niejako więźniem archiwum, które jest archiwum władzy. Informacje o dobrach wspólnych znajdują w nim miejsce przede wszystkim wtedy, gdy dochodzi do konfliktów prawnych, dla których sporządzona zostaje dokumentacja. Jednak w znacznej mierze zwyczajowy, regulowany tradycją i partykularnymi porozumieniami charakter dóbr wspólnych, jak również to, że nie znajdowały się one w ewidencji podatkowej i spisach katastralnych, skutkuje ich ulotnością. Ulotność ta nie oznacza jednak przecież, że dobra wspólne nie istniały i że były niezrozumiałe dla swoich użytkowników, regulatorów, obrońców czy zawłaszczycieli. Jak stwierdza badacz dóbr wspólnych w kontekstach kolonialnych Alan Greer (2018, s. 313–314): „Złożona lokalna geografia dóbr wspólnych i indywidualnych gospodarstw w danej lokacji była w pełni znana jedynie ludziom, którzy w niej żyli przez całe swoje życie”. Mierniczy, zdaniem Greera, obok archiwisty, poborcy podatkowego czy fotografa,

działał niczym „oczy państwa”, instrument jego ewidencji. I dlatego był traktowany jako ktoś, kto przyczynia się do zastąpienia nieprzejrzystej zewnętrznemu spojrzeniu kartografii dóbr wspólnych, opartej na wernakularnych praktykach, takich jak otwarte pola, zbieractwo pokłosa czy ustne porozumienia, zobiektywizowaną i geometryczną kartografią, w ramach której własność rugowała dobra wspólne jako nieżyciowy przeżytek. Pomiary działek, regulacje rzek, osuszenia bagien, czyszczenie nieużytków składały się na „uproszczenie” geografii państwa i czyniły ją bardziej transparentną dla „oczu suwerena” — było to preludium do przeprowadzenia grodzień (Fields 2017). Wobec tego próby zachowania dóbr wspólnych musiały bazować na wymykaniu się pomiarom i racjonalizacji.

To prowadzi nas do aspektów genderowego i ekologicznego, tak istotnych dla oddolnych historii dóbr wspólnych. Badaczki feministyczne podkreślają prokobiecy wymiar funkcjonowania dóbr wspólnych, w których pozycja społeczna kobiet była wzmacniana przez rolę, jaką odgrywały one w zakresie zbieractwa, zielarstwa, znajomości przyrody czy cementowania więzi wspólnotowych (Federici 2018). Istnienie dóbr wspólnych z perspektywy feministycznej sprzyja zawiązywaniu łańcuchów opieki, dowartościowaniu pracy reprodukcyjnej, troski i rozwijanej wokół tych wartości kobiecej solidarności — Manuela Zechner (2021) mówi tu o „uwspólnianiu opieki”. Ekofeministyczna orientacja wspomnianych badaczek prowadzi nas do stanowisk, które podkreślają związek zachodzący między dobrami wspólnymi a nieantropocentrycznymi i niezachodnimi ontologiami społecznymi. Dla ekofeministek najistotniejsza jest wizja natury jako Matki Ziemi, w której wszystko splecione jest ze wszystkim, a zachowanie ekologicznej równowagi, dobrostanu i przetrwania gatunku zależne jest od zrozumienia i ochrony rozmaitych, subtelnych, ulotnych powiązań między bytami, także tymi nie-ludzkimi. Zbliża to ekofeminizm do rdzennego i postkolonialnego ujęcia dóbr wspólnych, w którym akcentuje się, że w ludowych i oddolnych wizjach świata mamy do czynienia z rozwiniętą świadomością wzajemnej zależności ekologicznej, uduchowionym podejściem do sprawczej natury, która nie istnieje jedynie dla człowieka i nie jest li tylko bierną materią otwartą na jego manipulacje. Budowa i wzmacnianie dóbr wspólnych, zarówno w perspektywie (eko)feministycznej, jak i rdzennej czy postkolonialnej, możliwa jest zatem w oparciu o dowartościowywanie szeroko pojętej sfery reprodukcji, odnoszącej się tak do prokreacji, wychowywania dzieci, opieki nad starszymi i potrzebującymi, jak i do przetrwania ekosystemów i uznania zrównoważonych podejść do natury. Ludowa ekonomia moralna zostaje więc tu uzupełniona o ludową ekologię. Więcej nawet — o swoiste ontologie czy kosmologie,

w których autonomiczna jednostka-posiadacz nie stanowi punktu wyjścia, ale odbierana jest jako największe zagrożenie dla pomyślnej reprodukcji życiodajnych światów. Skupienie na sferze reprodukcyjnej raz jeszcze prowadzi nas do ujęcia dóbr wspólnych jako ze swej istoty bezmiarowych, nieczytelnych, wymykających się reprezentacji. Antropolożka Marisol de la Cadena (2015), badająca rdzenne ontologie ludności Andów, posługuje się w tym kontekście pojęciem „uwspólniania tego, co niepospolite” (*uncommoning*), chcąc podkreślić, że kształtowanie dóbr wspólnych musi bazować na uznaniu nieredukowalności rozmaitych stosunków między bytami ludzkimi a nie-ludzkimi do zachodniego modelu definiowania natury. De la Cadena zwraca uwagę, że walki ludów rdzennych przeciwko grodzeniom dóbr wspólnych nie mogą być właściwie opisane w języku zachodniej polityki, na przykład jako walki o ochronę przyrody, zachowanie zasobów czy zrównoważony rozwój. Domagają się one raczej uznania „niepospolitości” świata, który chcą chronić — świata wypełnionego duchami przodków, misternymi relacjami, istnieniem wielu światów na raz (Blaser, de la Cadena 2018). Inny postkolonialny teoretyk dóbr wspólnych Arturo Escobar (2020) posługuje się pojęciem „wieloświata”, czy też „pluriwersum”, by zaakcentować ową potrzebę opierania się uniformizującym projektem kapitalistycznej globalizacji, w których nie ma miejsca na dobra wspólne z całą ich niepospolitością, nieprzystawalnością do jednej miary.

Gdybyśmy chcieli znaleźć wspólny mianownik między przywołanymi tu podejściami do dóbr wspólnych, które zbiorczo określam jako plebejskie — historią pospółstwa, antropologią anarchistyczną, historią instytucji dóbr wspólnych, (eko)feministyczną teorią reprodukcji, rdzenną i postkolonialną teorią niepospolitych dóbr wspólnych — wskazałbym na to, że nie zadowolają się one po prostu stwierdzeniem faktu, że dobra wspólne są elementem ludowych form życia, ale podkreślają zgodnie, choć każda na swój sposób, że poprzez dobra wspólne formy te dążą do autonomii wobec państwa i kapitału. Dążenie to odbywa się poprzez ulatnianie się dóbr wspólnych — czynienie ich nietransparentnymi, nieokiełznanymi, niespenetrowanymi przez nowoczesny projekt racjonalizacji. Tym samym plebejskie dobra wspólne wymykają się archiwom, również tym archiwom, które są warsztatem pracy historyka czy socjologa historycznego.

#### HISTORIE LUDOWE, PLEBEJSKIE CZY MOTŁOCHOWE?

W charakterystyce dóbr wspólnych, które organizują się wokół kwestii autonomii, celowo stosuję termin „plebejskie”, zamiast „ludowe”. Sądzę,

że pozwala on wskazać na pozornie drobną, ale w istocie fundamentalną różnicę między projektami istniejących ludowych historii Polski a perspektywą historii plebejskich. Odwołuję się tutaj do dychotomii plebs/lud, tak jak funkcjonuje ona w obszarze poststrukturalistycznej filozofii politycznej, gdzie lud nawiązuje do rzymskiego *populus* (ciała politycznego), w kontrze do wykluczonego z niego plebsu (Laclau 2009). Lud, nawet ujęty w sposób daleki od esencjalizmu, a więc nie jako gotowa tożsamość, ale jako projekt zawiązywania podmiotowości, uwikłany jest w walkę o polityczną inkluzję, o uznanie swojej suwerenności, o dołączenie do ciała politycznego. Tymczasem plebs pozostaje tym, co na marginesie ludu, jako jego odrzut, demonizowana resztką, po(d)miot efemeryczny i nieprzejrzysty. Radykalne projekty polityczne prowadzą zwykle do poszerzenia zakresu ludu o jakąś część plebsu, czy będzie tu mowa o wywłaszczonych proletariuszach, zdelegalizowanych migrantach, czy grupach mniejszościowych. Widząc jednak w istnieniu plebsu jedynie niesprawiedliwość i wykluczenie, którym trzeba odgórnie zaradzić, pomijają inną strategię polityczną, wedle której plebs jest negacją ciała politycznego opartego na grodziach i wpisującego swoich członków w porządek klasowy. Plebs jest z tego punktu widzenia obroną nie-przynależności, wydzieraniem ze wnętrza, dążeniem ku autonomii.

Chcąc zachować ścisłość analityczną, należałoby wobec tego rozróżnić ludowe i plebejskie dobra wspólne. Te pierwsze, które można z powodzeniem badać w ramach historii ludowych i socjologii historycznej, odnosiłyby się do uznanych i usankcjonowanych prawnie form współdziałania, czy będą to kooperatywy, spółdzielnie, dostęp do terenów zielonych, czy zakazy grodzień przestrzeni otwartych itd. Z kolei plebejskie dobra wspólne nie wyrażałyby dążeń do uznania, widząc w tym ryzyko grodzień i kooptacji, lecz konsekwentnie ciążyłyby ku autonomii, a zatem do „zacierania śladów” swojego istnienia, gubienia tropów, praktykowania pewnej nieprzejrzystości, sekretności i ulotności. Ten aspekt jest najlepiej (nie)widoczny w przypadku skłoterskich (*squatting commons*; Squatting Europe Kollektive, Cattaneo, López 2014), podziemnych (*undercommons*; Harney, Moten 2013), zbiegowskich (*maroon commons*; Besson 2007) czy migranckich/mobilnych dóbr wspólnych (*mobile commons*; Trimikliniotis, Parsanoglou, Tsianos 2014) — w każdym przypadku mamy tu do czynienia z działaniami zmierzającymi nawet nie tyle do manifestacyjnego i czytelnego zerwania z państwem i kapitałem (to skutkowałoby ich niebezpieczną, spektakularną widzialnością), ile z subwersywnym i sowizdrzalskim funkcjonowaniem w ich porach, to znaczy w cieniu, na marginesach, w podszepkach, w podziemiu, w przebłyskach.

Ulatnianie się dóbr wspólnych jest charakterystyczne także dla tych dóbr wspólnych, które Anna Tsing (2015) nazywa „utajonymi” (*latent commons*). Antropolożka wprowadziła tę kategorię w swoich badaniach nad wielogatunkowymi ekologiami, które dysponują zdolnością przeżywania kapitalistycznych grodzień, ponieważ nie poddają się planowej uprawie, monokulturze i skalowalności. Zapewniają one aktorom tak ludzkim, jak i nie-ludzkim możliwość pozostawia na zewnątrz państwa i kapitału. Pozostając pod wpływem Tsing mówimy z Michałem Pospiszylem o „motłochowych dobrach wspólnych” (*rabble commons*) z uwagi na to, że kategoria motłochu w języku polskim funkcjonuje jako postantropocentryczny odpad: motłoch, w sposób zbliżony do plebsu, ale jeszcze bardziej wyrazisty, jest demonizowaną resztką z ciała politycznego, ale jest także mietlicą porastającą marginesy i nieużytki (Moll, Pospiszyl 2020). W naszym przekonaniu motłochowe dobra wspólne dobrze zdają sprawę z fenomenu autonomicznych reprodukcyjnych ekologii, wyzwolonych terytoriów, które zawiązują podmiotowości plebejskie. Do ich uchwycenia potrzebujemy jednak odpowiedniego spojrzenia. Nazywam je tutaj (a)socjologią historyczną.

#### KONKLUZJA: (A)SOCJOLOGIA DÓBR WSPÓLNYCH

Marginalizacja dóbr wspólnych w projektach ludowej historii Polski — mimo że w ich zachodnich pierwowzorach grają one fundamentalną rolę — ma swoje przyczyny. Wskażę tu na trzy, które wydają mi się podstawowe.

Po pierwsze, ze względu na swój niski stopień formalizacji w porządku państwowo-kapitalistycznym, lokowanie się poza dominującą osią konfliktu włościńsko-szlacheckiego o własność, zakorzenienie przede wszystkim w wiedzy ucieleśnionej, żywiole ustnym i urządzeniach partykularno-lokalnych, wymykanie się spisom podatkowym i katastralnym — dobra wspólne znajdują się niejako na zewnątrz czy przynajmniej na skraju archiwum państwa, które jest archiwum historyka (choć należy mieć na uwadze, że historia ludowa, także w Polsce, ma mimo to niemałe możliwości ich studiowania).

Po drugie, orientacja tak historii ludowej, jak i socjologii historycznej wyznaczona jest paradygmatem modernizacji, to znaczy usiłuje przede wszystkim wyjaśnić istotę, przyczyny i przebieg wielkiego przejścia od feudalizmu do kapitalizmu czy od tego, co nienowoczesne, do nowoczesności. To sprawia, że najistotniejszą rolę dla badaczy pełnią fenomeny takie jak opóźnienie polskiej modernizacji, uporczywe długie trwanie jej zacofania,



odstępstwa od zachodniej normy czy osobliwości „asynchronicznej nowoczesności” w warunkach peryferyjnych. Z tego punktu widzenia dobra wspólne okazują się pewnym anachronizmem pokrytym mrokiem dziejów — obojętnie, czy przypiszemy go do długiego trwania komunizmu pierwotnego, pogańskiego reliktu, feudalnej skamieliny, czy niedokończonych kapitalistycznej modernizacji itd. Koncentracja na niewydarzonej „formie polskiej” czy problemie zacofania przesłania badaczom możliwość potraktowania dóbr wspólnych jako części autonomicznych plebejskich dążeń.

Po trzecie i ostatnie, dyskusja nad polską modernizacją nadal pozostaje zorganizowana w relacji do problemu „wielkiego rozwidlenia” między trajektoriami Zachodu i Wschodu Europy. To ma swoje konsekwencje dla perspektyw badań nad dobrami wspólnymi. We wspomnianym dziele Tiny De Moor (Laborda-Pemán, De Moor 2013) pada propozycja wyjaśnienia, dlaczego dobra wspólne w Europie Zachodniej obrały ścieżkę formalizacji i stały się widocznym, uznanym elementem pejzażu własnościowego, podczas gdy na Wschodzie przybrały kształt bardziej nieformalny i niestabilny. Autorka pokazuje, że na Zachodzie dobra wspólne okazały się poręcznym kolektywnym rozwiązaniem ubezpieczającym coraz bardziej wolne chłopstwo w obliczu rosnących bodźców rynkowych i presji ekologicznej. Tymczasem na Wschodzie wtórne poddaństwo, bardziej rozległe sieci wsparcia (wykraczające poza rodzinę nuklearną), mniejsza presja ekologiczna i słabsze bodźce rynkowe poskutkowały tym, że chłopstwo — zamiast zrationalizować dobra wspólne — tkwiło przy ich ulotnym charakterze. To, co z perspektywy De Moor wydaje się kolejną wariacją na temat źródeł wschodnioeuropejskiego zacofania i przyczyn przewagi zachodnioeuropejskiej modernizacji, z perspektywy zarysowanej w niniejszym artykule jawi się raczej jako zachowanie przez wschodnioeuropejskiego chłopca znacznie szerszych perspektyw rozwijania autonomii w porównaniu z jego zachodnim odpowiednikiem, który został pozbawiony dostępu nie tylko do obszarów znajdujących się pod presją ekologiczną, ale i ogrodzony w rodzinie nuklearnej i wystawiony na pastwę rynku. Wschodnioeuropejskie dobra wspólne wydają się holenderskiej badaczce nieuchwytnie, ponieważ lokują się na skraju reżimów własności i relacji klasowych. Mnie z kolei ta nieuchwytność wydaje się najciekawsza — i to dokładnie z tych samych powodów.

Powiedzieliśmy, że nieobecność dóbr wspólnych w oglądzie historyka ludowego i socjologa historycznego uwarunkowana jest trzema napięciami: są one na zewnątrz/na skraju archiwum; na marginesie/w mroku modernizacyjnej wizji dziejów; poza/na granicy własności i klas. Co wobec tego możemy o nich realnie powiedzieć? Czy to znaczy, że musimy wobec nich przyjąć nastawienie agnostyczne? Założyć ich istnienie na wiarę albo

posiłkować się jakimiś metodami myśli spekulatywnej czy fabularyzowania? Niekoniecznie.

Należałoby zacząć od tego, że socjologia historyczna, mimo że z wymienionych względów gubi z pola widzenia ulotne dobra wspólne, może sproblematyzować swoje własne nie(do)widzenie. Pozwoli jej to — jeśli przyjmie nastawienie odpowiednio skromne i pokorne — zakreślić granice swojego poznania, ograniczenia własnego przedmiotu. Socjologia historyczna pozwala także badać sposoby, w jakie plebejskie dobra wspólne przekształcane są w sankcjonowane ludowe dobra wspólne, ale i to, jak podlegają grodzeniom, stają się przedmiotem walk, sporów sądowych i pomiarów. Inaczej mówiąc, pozwala ująć ciągłość, zmianę i zanikanie dóbr wspólnych w długim trwaniu, na tle szerszych procesów modernizacyjnych. Jak widzieliśmy, w Polsce ta praca ciągle pozostaje do wykonania.

Żeby jednak móc mówić o socjologii historycznej plebejskich dóbr wspólnych, musiałaby ona podążać tam, gdzie znajduje się jej przedmiot: poza archiwum, z dala od problemu wyjaśnienia modernizacji, z pewnego dystansu wobec kwestii klasowo-własnościowej. Avery F. Gordon (2018) pisze, że taki projekt sprowadza się do stworzenia archiwum tych, którzy wymykają się archiwom. Chodzi tu, rzecz jasna, nie o stworzenie bardziej rozległego, szczegółowego i wszechobejmującego archiwum, które byłoby zdolne do jeszcze wnikliwszej akumulacji danych, lecz o znalezienie sposobów reprezentacji tych, którzy z co najmniej względnym powodzeniem zbiegli przed „oczami państwa”. Oznacza to, że w pewnym sensie socjologia historyczna musiałaby zanegować samą siebie, jeśli uznamy, że jej istota sprowadza się do badania wyłaniania się, przeobrażeń i dynamiki stojącej za tym, co społeczne i ucieleśnione w nowoczesnym państwie. Dlatego wolę mówić o (a)socjologii historycznej jako subdyscyplinie, czy raczej antydyscyplinie, eksplorującej to wszystko, co od uspołecznienia ucieka i zwraca się ku kontruspołecznieniom<sup>2</sup>. Tego rodzaju przedmiotem są właśnie plebejskie dobra wspólne.

---

<sup>2</sup> Abstrahuję tutaj od znaczenia, jakie termin „asocjologia” przybrał w odniesieniu do badań hybrydowych tworów w ramach Teorii Aktora-Sieci (ANT). Choć program tak rozumianej asocjologii — z jej naciskiem na badanie translacyjnych sieci, dynamiczne wyłanianie się procesów grupotwórczych, reprodukcję sieci, zanegowanie podziału na skalę mikro i makro — sam w sobie okazuje się wartościowy dla badań nad ulotnymi dobrami wspólnymi, to tutaj proponuję inne ujęcie, w którym socjologia (historyczna) nie zostaje zastąpiona nową perspektywą (asocjologią), ale dochodzi do swoistego podziału obowiązków między socjologię historyczną zajmującą się dynamiką społeczną a asocjologię historyczną, która ogranicza się do eksplorowania tego, co się dynamicznie społecznej wymyka i zachowuje autonomię. O asocjologii w pierwszym, utrwalonym znaczeniu zob. Wróblewski (2011, s. 125–127).

Przyświeca mi tutaj program wyłożony przez Boaventurę de Sousa Santosa (2004). Portugalski socjolog dzieli go na dwie części: socjologię tego, co nie istnieje i socjologię tego, co się wyłania. Tradycyjnej socjologii zarzuca de Sousa Santos, że jest ona nauką legitymizującą i naturalizującą społeczno-polityczne *status quo* jako nawet nie tyle najlepszy z możliwych, ale jedyny możliwy świat. W swoim skoncentrowaniu na tym, co istnieje, socjologia aktywnie wytwarza to, co nie istnieje, jako nieistniejące, to znaczy jako niewiarygodna alternatywa dla tego, co istnieje. Zadaniem socjologii tego, co nie istnieje, jest właśnie odsłonięcie mechanizmów naturalizowania porządku i zgłębienie sposobów, poprzez które to, co nieistniejące, mogłoby zaistnieć. Uwagi, jakie autor wnosi pod adresem monokultury wiedzy reprezentowanej przez socjologię, z powodzeniem można odnieść do programu socjologii historycznej. De Sousa Santos (2004, s. 238–239) wyróżnia pięć sposobów produkcji tego, co nie istnieje: 1) monokultura wiedzy, która skutkuje powołaniem kanonu i odrzuceniem tego, co niskie, nie dość wartościowe, nieracjonalne, na przykład tradycji ludowych; 2) monokultura czasu linearnego, która przyjmuje, że istnieje jedna logika temporalna, logika zachodniej nowoczesności, na tle której widać odstępstwa, zacofania i anachronizmy, takie jak nieprzystające do rzeczywistości dobra wspólne; 3) monokultura klasyfikacji, która strukturyzuje hierarchie władzy, na przykład między właścicielami a społeczeństwem; 4) monokultura skali, poprzez którą wyłaniany jest poziom uniwersalny, traktowany jako wzorzec, wobec którego to, co partykularne, traktowane jest jako odstępstwo, na przykład dobra wspólne wobec własności; 5) monokultura produktywności, za sprawą której to wszystko, co nie przyczynia się do akumulacji kwantyfikowalnego bogactwa (kapitału), okazuje się pasożytnicze i nierozwojowe. „Istnieje zatem pięć głównych społecznych form nieistnienia, wytwarzanych przez hegemoniczną epistemologię i racjonalność: ignorant, resztki, gorszy, lokalny i nieproduktywny”, stwierdza autor (de Sousa Santos 2004, s. 239).

Co można z tymi formami nieistnienia począć? Czy można je przeobrazić w istniejące? I jak tego dokonać, by uniknąć ryzyka rozbijającej kooptacji czy niszczyielskiej asymilacji? Tym zajmować się ma socjologia tego, co się wyłania: „celem socjologii tego, co się wyłania, jest rozpoznać i wzmocnić zwiastuny możliwych przyszłych doświadczeń, przybierających kształt utajonych tendencji, które są aktywnie ignorowane przez hegemoniczną racjonalność i wiedzę” (de Sousa Santos 2004, s. 241). Taką utajoną tendencją z naszej perspektywy są oczywiście ulotne dobra wspólne, aktywnie wytwarzane jako niepasujące, niemożliwe, nieracjonalne.

Próbując wyłożyć program socjologii tego, co się wyłania, de Sousa Santos wprowadza rozróżnienie, które może nam pomóc dookreślić podział obowiązków między socjologię i asocjologię historyczną. Odwołując się do filozofii Ernsta Blocha, autor wspomina o dwóch formach nieistnienia, które aspirują do wyłonienia się: „Bloch, przykładowo, wprowadza dwa nowe pojęcia: «Nie» (*Nicht*) i «Jeszcze Nie» (*Noch Nicht*). «Nie» jest brakiem czegoś, ale zarazem ekspresją woli, by przewyciężyć ten brak. «Nie» zostaje w ten sposób odróżnione od «Niczego». Powiedzieć «Nie» to powiedzieć «Tak» czemuś innemu” (de Sousa Santos 2004, s. 241). W odniesieniu do naszej problematyki Blochowskie „Nie” to ludowy opór wobec dominującego kierunku historii, domagający się czegoś innego, jakiejś korekty kursu, na przykład praw wyborczych, reformy rolnej albo usankcjonowania dostępu do dóbr wspólnych. Kurs dziejów nie jest tu podważany, lecz jedynie poddawany krytyce i modyfikacjom — zgłębiane są wiarygodne, to jest potencjalnie istniejące alternatywy. Jak w takim razie odzyskać to, co nie istnieje nawet potencjalnie, w co historia nie jest brzemienne, na rzecz czego nie pracuje nawet mocą negacji? Do tego odnosi się Blochowskie „Jeszcze Nie”: „wyraża to, co istnieje jako zaledwie tendencja, jako ruch, który jest utajony w samym procesie manifestowania siebie” (de Sousa Santos 2004, s. 241). „Jeszcze Nie” odnosi się do tego, co wyłania się jako ograniczony horyzont, do samej możliwości, która nigdy nie jest gwarantowana ani w pełni obecna. Jako teoretyk ruchu alterglobalistycznego de Sousa Santos jest szczególnie wyczulony na rozpoznanie wyłaniających się światów możliwych, światów niemieszczących się w logice monokultury globalistycznego uniwersalizmu. To czyni jego propozycję interesującą dla teoretyków dóbr wspólnych, którzy chcą wykazać ich transhistoryczny, niewczesny charakter, nieprzystawalny do dyskursów modernizacyjnych, otwierający je na nowe kierunki.

Asocjologia plebejskich dóbr wspólnych, podzielona tu na dwa obszary problemowe — tego, co nieistniejące i tego, co się wyłania — byłaby więc podejściem zainteresowanym tkwiącym w nich autonomicznym potencjałem, objawiającym się drogami ucieczki od państwa i kapitału, utrzymywania stanu nieprzejrzystości i labilności wobec zewnętrznej kontroli. Zamiast rozważać dobra wspólne w perspektywie barier dla modernizacji, jej osobliwości, tudzież przemijających form oporu i wspólnotowości, które muszą dopasować się do groźzonego świata własności albo zniknąć, asocjologia historyczna zgłębiałaby ulotną egzystencję dóbr wspólnych. Tego rodzaju asocjologiczne podejście ma już teraz ogromne znaczenie w badaniach nad plebejskimi dobrami wspólnymi, w szczególności w odniesieniu do historycznych i współczesnych podmiotowości stosujących

strategie ucieczkowe i autonomiczne: migrantów, zbiegów, skłotersów, hackerów, piratów, ludów rdzennych czy obrończyń sfery reprodukcyjnej. Te „aspołeczne” zjawiska potrzebują swej asocjologii.

## BIBLIOGRAFIA

- Azoulay Ariella Aïsha, 2019, *Potential History: Unlearning Imperialism*, Verso, London–New York.
- Basso Luca, 2015, *Marx and the Common: From Capital to the Late Writings*, Brill, Leiden–Boston.
- Besson Jean, 2007, *Squatting as Strategy for Land Settlement and Sustainable Development*, w: Jean Besson, Janet Momsen (red.), *Caribbean Land and Development Revisited*, Palgrave Macmillan, New York–Basingstoke.
- Blaser Mario, de la Cadena Marisol, 2018, *Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds*, w: Marisol de la Cadena, Mario Blaser (red.), *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham–London.
- Blum Jerome, 1978, *The End of the Old Order in Rural Europe*, Princeton University Press, Princeton.
- Bollier David, Helfrich Silke, 2019, *Free, Fair and Alive: The Insurgent Power of the Commons*, New Society Publishers, Gabriola Island.
- Brantlinger Patrick, 2018, *Barbed Wire: Capitalism and the Enclosure of the Commons*, Routledge, Abingdon–New York.
- Connell Raewyn, 2012, *The Poet of Autonomy: Antonio Negri as a Social Theorist*, „Sociologica”, nr 1, s. 1–24.
- Dardot Pierre, Laval Christian, 2019, *Common. On the Revolution in the 21st Century*, Bloomsbury, London.
- De Angelis Massimo, 2017, *Omnia Sunt Communia: Principles for the Transition to Postcapitalism*, Zed Books, London.
- De la Cadena Marisol, 2015, *Uncommoning Nature*, e-flux, Journal, nr 65 — May.
- De Sousa Santos Boaventura, 2004, *The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation (Part 1)*, w: Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar, Peter Waterman (red.), *World Social Forum: Challenging Empires*, Black Rose Books, New Delhi.
- Ehrenreich Barbara, 2007, *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*, Holt Paperbacks, New York.
- Escobar Arturo, 2020, *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*, Duke University Press, Durham–London.
- Federici Silvia, 2004, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York.
- Federici Silvia, 2018, *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, PM Press, Oakland.
- Fields Gary, 2017, *Enclosure. Palestinian Landscape in Historical Mirror*, University of California Press, Oakland.
- Fisher Mark, 2020, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. Andrzej Karalus, Książka i Prasa, Warszawa.
- Gordon Avery F., 2018, *The Hawthorn Archive: Letters from the Utopian Margins*, Fordham University Press, New York.

- Graeber David, 2021, *Fragmenty antropologii anarchistycznej*, Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, Poznań.
- Greer Allan, 2018, *Property and Dispossession. Natives, Empires and Land in Early Modern North America*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guzowski Piotr, 2015, *The Commons in Late Medieval and Early Modern Poland. An Unattended Historical Phenomenon*, „Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes”, t. 12, s. 68–77.
- Hardt Michael, Negri Antonio, 2012, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Ha!art, Kraków.
- Harney Stefano, Moten Fred, 2013, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*, Minor Compositions, Wivenhoe, New York–Port Watson.
- Harvey David, 1991, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Wiley, Cambridge–Oxford.
- Harvey David, 2008, *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, tłum. Jerzy Paweł Listwan, Książka i Prasa, Warszawa.
- Harvey David, 2012, *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja*, tłum. Praktyka Teoretyczna, Bęc Zmiana, Warszawa.
- Hess Charlotte, Ostrom Elinor, 2007, *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*, MIT Press, Cambridge–London, s. 85–122.
- Hill Christopher, 2020, *Liberty Against the Law: Some Seventeenth-Century Controversies*, Verso, London–New York.
- Holloway John, 2014, *Communize*, w: Shannon K. Brincat (red.), *Communism in the 21st Century*, ABC-CLIO, Cremona–Santa Barbara.
- Kaesler Dirk, 2010, *Weber. Życie i dzieło*, tłum. Sława Lisiecka, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kolasa Agnieszka, 1996, *Socjologia historyczna — problemy przedsięwzięcia interdyscyplinarnego*, „Historyka”, t. 26, s. 3–20.
- Laborda-Pemán Miguel, De Moor Tine, 2013, *A Tale of Two Commons. Some Preliminary Hypotheses on the Long-Term Development of the Commons in Western and Eastern Europe, 11th–19th Centuries*, „International Journal of the Commons”, t. 7, nr 1, s. 7–33.
- Laclau Ernesto, 2009, *Rozum populistyczny*, tłum. zespół pod kierownictwem Tomasza Szukdlarka, Wydawnictwo DSW, Wrocław.
- Leszczyński Adam, 2020, *Ludowa historia Polski*, W.A.B., Warszawa.
- Linebaugh Peter, 2008, *Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Linebaugh Peter, Rediker Markus, 2000, *The Many-headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London–New York.
- Mattei Ugo, 2012, *First Thoughts for a Phenomenology of the Commons*, w: David Bollier, Silke Helfrich (red.), *The Wealth of the Commons. A World Beyond Market & State*, Leveillers Press, Amherst.
- Merchant Carolyn, 1990, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco.
- Mezzadra Sandro, 2014, *Tak zwana akumulacja pierwotna*, w: Libera Università (red.), *Marks. Nowe perspektywy*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mezzadra Sandro, Neilson Brett, 2019, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham.

- Midnight Notes, 1990, *Introduction to the New Enclosures*, „Midnight Notes”, nr 10, s. 1–9.
- Moll Łukasz, 2019, *Komunalny zwrot późnego Marksa i komunizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 45–74.
- Moll Łukasz, Pospiszyl Michał, 2020, *Stawanie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością*, „Praktyka Teoretyczna”, t. 37, nr 3, s. 17–43.
- Neeson J.M., 1996, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700–1820*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne.
- O’Hare Patrick, 2022, *Rubbish Belongs to the Poor: Hygienic Enclosure and the Waste Commons*, Pluto Press, London.
- Ostrom Elinor, 2013, *Dysponowanie wspólnymi zasobami*, tłum. Zofia Wiankowska-Ładyka, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Papadimitropoulos Vangelis, 2020, *The Commons: Economic Alternatives in the Digital Age*, University of Westminster Press, London.
- Pobłocki Kacper, 2021, *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, Warszawa.
- Pospiszyl Michał, 2016, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, IBL PAN, Warszawa.
- Pospiszyl Michał, 2021, *Zacieraj ślady!*, „Mały Format”, 04–06.
- Rauszer Michał, 2020, *Bękarty pańszczyzny: historia buntów chłopskich*, Wydawnictwo RM, Warszawa.
- Rauszer Michał, 2021, *Siła podporządkowanych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Scott James C., 2008, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven–London.
- Scott James C., 2009, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven–London.
- Shiva Vandana, 2020, *Reclaiming the Commons: Biodiversity, Indigenous Knowledge, and the Rights of Mother Earth*, Synergeticpress, Santa Fe–London.
- Squatting Europe Collective, Claudio Cattaneo i Miguel A. Martínez López, 2014, *The Squatters’ Movement in Europe: Everyday Commons and Autonomy as Alternatives to Capitalism*, Pluto Press, London.
- Standing Guy, 2019, *Plunder of the Commons: A Manifesto for Sharing Public Wealth*, Pelican.
- Thompson Edward Palmer, 1991, *Customs in Common*, New Press, New York.
- Tomba Massimiliano, 2019, *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford University Press, Oxford.
- Trimikliniotis Nikos, Parsanoglou Dimitris, Tsianos Vassilis S., 2014, *Mobile Commons, Migrant Digitalities and the Right to the City*, Palgrave Macmillan, Basingstoke–New York.
- Tsing Anna L., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in the Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Wróblewski Michał, 2011, *Choroba jako hybryda. ADHD w świetle Teorii Aktora-Sieci i asocjologii*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 121–153.
- Vasudevan Alexander, 2017, *The Autonomous City: A History of Urban Squatting*, Version, London–New York.
- Viveiro-Pol Jose Luis i in., 2019, *Introduction: The Food Commons are Coming...*, w: Jose Luis Viveiro-Pol, Tomaso Ferrando, Olivier De Schutter, Ugo Mattei (red.), *Routledge Handbook of Food as a Commons*, Routledge, Abingdon–New York.

Zechner Manuela, 2021, *Commoning Care & Collective Power. Childcare Commons and the Micropolitics of Municipalism in Barcelona*, transversal texts, Vienna.

Zinn Howard, 2016, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, tłum. Andrzej Wojtasik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.

## LONGEVITY OR EPHEMERALITY OF PLEBEIAN COMMONS? TOWARDS A HISTORICAL (A)SOCIOLOGY

Łukasz Moll  
(University of Wrocław)

### Abstract

The aim of the article is twofold. First of all, it provides a commentary on the growing interest in people's history in Polish academic circles and public debate. The author questions why Polish authors omit the role played by the commons in their research, despite this phenomenon being crucial for historians of the plebeian classes in other countries. Secondly, by reflecting on this particular omission by Polish scholars, he strives to make a more general point concerning conceptualizations of the commons, and specifically the plebeian commons. The article demonstrates that the commons constructed and reproduced by subaltern groups are characterized by their fleeting nature. This is because plebeian subjectivities — in their struggles to defend the commons against enclosures — use a strategy of evading representatives of the state and capital. Their commons thereby become to a large degree imperceptible, including to scholars studying the archives kept by the dominant classes. But the fact that plebeian commons elude the archives does not necessarily mean that they do not exist, or that they cannot survive. In his conclusion, the author sketches out the paradigm of “historical asociology” as a possible solution in studying illegible and latent forms of the commons. This proposal is inspired by those scholars of the plebeian classes who focused on the role of the commons in reproducing autonomous and masterless ways of living.

*key words:* historical sociology, people's history, asociology, the commons, enclosures

*słowa kluczowe:* socjologia historyczna, historia ludowa, asocjologia, dobra wspólne, grodzienia