

Łukasz Moll

Institut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk

# My, prosty lud?

## Gerrard Winstanley i dwa ciała commonerów

Praca naukowa sfinansowana przy wsparciu Narodowego Centrum Nauki  
(nr projektu 2018/29/N/HS1/00853).

Napięcie między Ludem a ludem, między obietnicą uniwersalizmu a jej partykularnymi manifestacjami utrwaliło się już jako podstawowa stawka teoretyczna w obrębie poststrukturalistycznej filozofii politycznej. Ukazanie, na jakie sposoby dychotomia ta jest przepracowywana, pozwoliłoby być może na rozpisanie najtrafniejszej z możliwych mapy podziałów stanowisk w obszarze poststrukturalizmu. Dla poststrukturalistów, w odróżnieniu od postmodernistów, zdystansowanie się od esencjalizmu wpisanego *explicite* lub *implicite* w modernistyczne narracje emancypacyjne nie było równoznaczne z przejściem na pozycje wspierające jednoznacznie partykularystyczną filozofię różnicy, której politycznym wyrazem pozostaje tak zwana polityka tożsamości. Poststrukturaliści odrzucają z jednej strony poszukiwanie autentycznego, niewrażliwego na różnicę uniwersalizmu, którego wyrazem mógłby być kompletny, wolny od wykluczenia i hierarchii Lud, ale z drugiej strony nie zadowolają się postulowaniem redystrybucji uznania na rzecz rozmaitych mniejszości, które niedoskonałemu uniwersalizmowi się wymykają, stając się jego konstytutywnym zewnętrzem. Namysł nad spięciem, w jakie wchodzi ze sobą większościowa i mniejszościowa polityka, w założeniu ma umożliwić poststrukturalistom wypracowanie nowych modeli emancypacji, pozwalającej mierzyć się z wykluczeniem, opresją czy nierównościami. Należy do nich teoria dóbr wspólnych, w ramach której proponuje się reinterpretację ludu jako strażnika i producenta wspólnego bogactwa, na które składają się nie tylko dobra materialne i niematerialne, ale i określony styl życia, praktyki czy zwyczaje, które

zabezpieczają wspólnotowy sposób produkcji i dystrybucji zasobów. W niniejszym tekście, na przykładzie problemów z polskim przekładem angielskich terminów *commoners*, *the commons* i *the common-wealth* w pismach Gerrarda Winstanleya, pokażę, jak trudno oddać pełne, wielowarstwowe znaczenie tych pojęć, a tym samym dostrzec radykalizm propozycji teoretyczno-politycznej autora *Programu ustroju wolności*.

### Lud i lud: niemożliwa reprezentacja

Czołowi przedstawiciele poststrukturalizmu przystępują do przemyślenia podwojenia Lud/lud na wiele nieprzystających do siebie sposobów. Ernesto Laclau i Chantal Mouffe odróżniają od siebie *populus* (Lud, czyli społeczeństwo jako takie) i *plebs* (lud, czyli jego wykluczoną część), by zademonstrować, w jaki sposób każdy projekt hegemonii politycznej wyraża swoją resztkę, która opowiada się w opozycji do niego – to pęknięcie, które autorzy *Hegemonii i socjalistycznej strategii* nazywają „niemożliwością społeczeństwa”, odpowiada za nieprzemijającą żywotność polityki i stwarza przestrzeń do zawiązywania emancypacyjnych projektów [Laclau 85]. Podobny pogląd reprezentuje Étienne Balibar, który najwięcej uwagi poświęca problematycznemu pęknięciu na człowieka i obywatela, które legło u podstaw nowoczesności [78-79]. Nieco inaczej podział ten widzi Jacques Rancière, według którego opozycji Lud/lud odpowiada napięcie między policją a polityką, gdzie policja zabezpieczać ma obowiązujący „podział

postrzegalnego”, czyli układ miejsc zajmowanych przez podmioty polityczne, podczas gdy polityka jest wtargnięciem części bez przydziału (ludu), w wyniku którego podział postrzegalnego zostaje zaburzony [28-29]. Rewolucyjnego, uniwersalistycznego ludu poszukują z jeszcze innych filozoficznych pozycji Alain Badiou i Slavoj Žižek. Konstytucja takiej podmiotowości jest sprawą Zdarzenia, rewolucyjnego zerwania, które uderza w twarde jądro rzeczywistości, czyli w Realne (w sensie Lacanowskim) sprzeczności systemu kapitalistycznego [Badiou 25; Žižek 167].

Na konstytutywną dla nowoczesności konieczność kreślenia różnicy między włączonym Ludem a wykluczonym ludem zwrócili uwagę także filozofowie biopolityki. Poszli oni tropem Michela Foucaulta, który podkreślał, że w dobie rozpowszechnienia biopolitycznej formy rządzenia, w której cała populacja i jej życiodajna produktywność stają się przedmiotem zainteresowania urzędów władzy, funkcjonalny okazuje się rasizm, który pozwala w arbitralny, pseudonaukowy sposób odróżnić życie warte przeżycia i wzmacniania od życia, które można oddać na przemiał. Wpisujący się w tę tradycję myślenia Giorgio Agamben zauważył, że różnica między *populus* a *plebs* jest mocno zakorzeniona w zachodniej filozofii, sięgając Arystotelesowskiego przeciwstawienia życia politycznego wolnego obywatela (*bios*) i nagiego życia biologicznego (*dzoë*), które przypisane zostaje rozmaitym podmiotowościom skazanym na odgrywanie roli plebsu: przynależą one do społeczeństwa, ale zawsze jako wykluczone, pozbawione ochrony i podatne na zranienie [18]. W sytuacji uchodźców czy w zawieszeniu praw obywatelskich uzasadnianym wojną z terrorem Agamben dostrzegał skrywane wykluczenie, które jak cień towarzyszy deklaratywnie demokratycznemu porządkowi.

#### Ku pozytywnej ontologii politycznej motłochu

Podążę tutaj jednak jeszcze inną, oferowaną przez poststrukturalizm ścieżką, która zdaje sprawę z niemożliwości przekładu między Ludem a ludem w zupełnie inny sposób. Zamiast koncentrować się na semantycznej nieodpowiedniości między *populus* i *plebs*, która przenika także współczesne

języki narodowe, zastanowię się, w jakim stopniu możliwe jest potraktowanie plebsu nie jako odtrąconego podmiotu negatywności czy braku, który albo musi szukać uznania w oczach prawomocnego Ludu, albo ubiegać się o „mniej niesprawiedliwą” konstrukcję wykluczenia, albo wreszcie szykować się do rewolucyjnego przewrotu, po którym lud sam będzie decydował, czym ma być Lud. Rozsądzenie tej normalizującej maszyny, która uruchamia dialektykę Ludu i ludu, uniwersalnego i partykularnego, ma być możliwe, jeśli ujmemy plebs jako podmiot bezpośrednio produktywny, zdolny do autonomizacji spod kurateli Ludu, dzięki której sama konieczność reprezentacji – z której wynika problem przekładu między reprezentowanym a reprezentantem – utraci rację bytu. Jednocześnie chodziłoby o uniknięcie niebezpieczeństwa zasklepienia ludu w konserwatywnym, esencjalistycznym dyskursie o doświadczającej pełni i nieprzeżywającej żadnych pęknięć wspólnotcie. Możliwość reartykulacji ludu musi zostać zachowana, wręcz powinna mieć charakter ciągły – tylko wówczas uniknie się podwójnego niebezpieczeństwa, wyznaczanego z jednej strony przez powrót zasady reprezentacji, a z drugiej przez myślenie w kategoriach organicznej wspólnoty, dla której każda zmiana równoważna jest ze zdradą swej istoty.

W ramach poststrukturalizmu taki kierunek myślenia o relacji ludu do Ludu wyznacza dziś przede wszystkim immanentystyczna ontologia produkcji Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego. Autorzy *Anty-Edypa* odeszli od ilościowego ujmowania stosunku większości do mniejszości – wedle ich propozycji filozoficznej to, co mniejszościowe, nie jest po prostu własnością tej czy tamtej mniejszości, ale aktywną siłą deterytoralizującą to, co większościowe na jego marginesach. W książce o Franzu Kafce Deleuze i Guattari zwracali uwagę, że język mniejszościowy karmi się hybrydyzacjami, wulgarnym gaworzeniem motłochu, który używa na swój sposób leksyki zasobów języków większościowych, przypisanych konkretnym grupom narodowościowym [84]. Tak rozumiane mniejszościowe nie zabiega o legitymizację przez większościowe, ale uruchamia procesy stawania-się, powołujące to, co francuscy filozofowie w swoich pismach nazywali „nowym ludem” czy „ludem, którego brakuje” – wychodzi on z gett, slumsów,

marginesów, odmawiając wpisania się w jakikolwiek hegemoniczny model reprezentacji politycznej czy estetycznej, zajęcia jakiegokolwiek pozycji w strukturze społecznej, jest on czystą, produktywną immanencją.

Wielu autorów rozwinęło propozycję Deleuze'a i Guattariego, by przemyśleć relację uniwersalnego i partykularnego poza zasadą reprezentacji i przynależnym do niej problemem pokrywania się Ludu i ludu. Jednak dla moich celów najistotniejszego rozwinięcia deleuzjanizmu dokonali wspólnie Antonio Negri i Michael Hardt. Ich pojmowanie wielości – sieciowo połączonego podmiotu globalnej produkcji materialnej i niematerialnej – wpisuje się w próby takiej konceptualizacji ludu, w której nie potrzebuje on transcendentnej instancji reprezentującej, a jego zdolność do autonomizacji i do bycia razem zostaje doprecyzowana poprzez analizę współczesnych, hegemonicznych form produkcji. Ich własnością ma być – wedle autorów *Imperium* – produkcja tego, co wspólne oparta na dobru wspólnym i w sposób wspólnotowy. Pojęcia używane przez Negriego i Hardta – takie jak wielość (łac. *multitudo*), dobra wspólne (*the commons*) czy rzecz-pospolita (*the common-wealth*) – którymi zastępują oni lub wzbogacają słownik marksistowski, zaczerpnięte zostały z doby wczesnej nowożytności.

Autorem o znaczeniu prekursorskim dla Hardta i Negriego okazuje się tu – cytowany w rozpoczęciu części 3 ich wspólnego dzieła, *Rzecz-pospolitej* [229] – Gerrard Winstanley, XVII-wieczny reformator społeczno-religijny, przywódca i teoretyk ruchu diggerów (kopaczy), który zaistniał i szybko został zdławiony w toku rewolucji angielskiej. Swoim dyskursem o dobrach wspólnych, o rzeczpospolitej i ich obrońcach, commonerach, Winstanley przecierał szlaki współczesnym badaczom i aktywistom współtworzącym ruch na rzecz *the commons*. Analiza polskich przekładów pism Winstanleya pozwoli jednak wskazać na nieprzekładalność tego dyskursu nie tylko na język polski, ale – co więcej – także na język nowoczesnej filozofii politycznej jako takiej. To właśnie uporczywe wpisywanie znaczenia commonerów w struktury znaczeniowe wyznaczone przez problem relacji ludu do Ludu – które nie wynika ze

złej woli tłumaczy, lecz z oporów, jakie przekładowi stawia teoria społeczna Winstanleya – uniemożliwia dostrzeżenie faktycznej rewolucyjności, z jaką mamy do czynienia w tych pismach, zdających sprawę z praktyk podejmowanych nie tylko przez nieco efemeryczny ruch kopaczy, ale trwale wpisanych w habitus angielskich klas ludowych. Ich świat przeżywany obracał się wokół dóbr wspólnych, których chcieli oni bronić, by zachować dostęp do nich i do marzenia o innym świecie, do którego one odsyłały. Zanurzona w dobrach wspólnych pozytywna ontologia polityczna motłochu, która przebijają z pism angielskiego radykała i która traci niestety na wyrazistości w – bardzo rzetelnych skądinąd – polskich przekładach, pozwala pomyśleć lud bez czołobitności względem Ludu.

### Nieprzekładalny Winstanley

Zaklasyfikowanie postaci Winstanleya w historii myśli społecznej zawsze sprawiało kłopoty jego interpretatorom. Widziano w nim mistyka, który głosił teorię stworzenia gatunku ludzkiego o egalitarnych i uniwersalistycznych konsekwencjach, zgodnie z którą podział na panów i podwładnych pozostaje niezgodny z porządkiem naturalnym. Marksisci postrzegali go jako socjalistę utopijnego, który dostrzegł, że niesprawiedliwość wynika z istnienia podziału klasowego, i postulował zastąpienie własności prywatnej – wspólną, jednak jego zależność od myślenia w kategoriach teologicznych czynić miała z niego niekonsekwentnego materialistę. Był wreszcie Winstanley błyskotliwym pamphletystą, potrafiącym w warunkach rewolucji angielskiej wykazywać zgodność swojej doktryny z ideałami, które legły u jej podstaw – wskazując, że opresja ciążąca na ludzie angielskim jest sprzeczna z istotą stworzenia i że powstała na skutek podboju normandzkiego. Winstanley próbował zdelegitymizować nie tylko władzę królewską, przeciwko której wystąpili republikanie, ale także władzę parlamentu, który zostawił porządek klasowy nietknięty. I choć podkreśla się, że działalność kopaczy polegała na braniu nieużytków we wspólną uprawę, co było praktyczną realizacją pomysłów Winstanleya na urządzenie rzeczpospolitej, w której wszelka własność miałaby

znajdować się we wspólnym władaniu, a wszystkie produkty trafiać do dostępnych powszechnie składów, to postrzeganie Winstanleya na wzór utopisty społecznego i religijnego przesłania związki tej wizji z głęboko zakorzenionymi w przedkapitalistycznym społeczeństwie angielskim praktykami narosłymi wokół dóbr wspólnych.

Dostępne dla wywłaszczonych i drobnych posiadaczy dobra wspólne zapewniały im bezpieczeństwo egzystencjalne i względną niezależność wobec relacji rynkowych. Obejmowały one pastwiska przeznaczone do wypasu, ziemie dostępne pod uprawy, zapewniające przy okazji pokłosie i odpadki, lasy oferujące drewno, chrust, zwierzynę, owoce leśne, zioła czy po prostu wolną przestrzeń dostarczającą przyjemności estetycznej i zbiorowych rozrywek [Neeson 171]. Korzystający z dóbr wspólnych commonerzy znajdowali sposoby na regulowanie dostępności, wspólne podejmowanie zobowiązań, wprowadzanie sankcji za ich łamanie czy obronę dóbr wspólnych przed zakusami możnych. Styl życia, zorganizowany wokół dóbr wspólnych, ale wykraczający poza nie na relacje w żyjącej w ich cieniu wspólnoty, zasadzał się na rozmaitych praktykach commoningu, czyli zbiorowego procesu pracy, w toku którego dobra wspólne podlegały reprodukcji, ochronie i współudziałowi [Linebaugh 72].

W pismach Winstanleya roi się od odniesień do tego świata przeżywanego klas ludowych, który przywódca kopaczy proponował upowszechnić w skali całego społeczeństwa, a nawet ludzkości. Niestety, chociaż obecność terminów takich jak *the commons*, *common land*, *common-wealth*, *commoners*, *commonalty*, *common treasury*, *common people* jest u Winstanleya przytłaczająca, to polskim tłumaczom nie do końca udaje się osadzić je w ich oryginalnym kontekście. Nie jest to wina Stanisława Helsztyńskiego, autora przekładu wyboru tekstów Winstanleya wydanych pod nazwą *Program ustroju wolności* [Winstanley], ani Romana Tokarczyka, który na potrzeby swojej monografii *Winstanley* przełożył kilka dodatkowych pism [Tokarczyk]. Obaj są świadomi dwoistości znaczeń, w ramach których funkcjonują przywoływane terminy. Z jednej strony, należy oddać ich wydźwięk klasowy – *commoners* to

„ludzie prości”, „prosty lud”, „lud pospolity”, „szaraki”, „biedny gmin” (*poor commons*), „prostaczkowie” (*common people*), „uciemiężony lud”, „pospółstwo”, „plebs wiejski”, „motłoch”, „biedni robacy” (*poor worms*), „ludzie maluczcy i prostoduszni” (*sincere-hearted men*). Polscy tłumacze wykazują się znaczną inwencją, by wiernie oddać opłakane położenie commonerów, które usiłuje wyrazić Winstanley. Co znamienne, sam autor ujmuje różnicę między Ludem a ludem, posługując się chrześcijańską metaforą starszego brata, który zagarnął własność, i młodszego, któremu została ona odmówiona. Z drugiej strony, Helsztyński i Tokarczyk widzą, że Winstanleyowi zależy nie tylko na podkreśleniu hierarchii społecznych, ale i na oddaniu przywiązania commonerów do dóbr wspólnych i do horyzontalnych praktyk, które są ich udziałem – stąd *commoner* to także strażnik i użytkownik *the commons* – „gminnych/wspólnych dóbr, gruntów, ziem, lasów, nieużytków”, „wspólnego dobra” (*common livelihood*) czy „wspólnej skarbnicy” (*common storehouse, common treasury*), ktoś, kto „żyje pospołu” (*live together*) czy „społem” (*with one another*). W przekładach widoczna jest intencja tłumaczy, by znaleźć jakieś połączenie między tymi dwoma odniesieniami znaczeniowymi – wertykalnym i horyzontalnym – właśnie poprzez użycie takich terminów jak „pospółstwo” i „pospołu/społem”. Jednak pomimo tych starań odwołanie się do obu uniwersów znaczeniowych naraz okazuje się szalenie trudne, a częstokroć wręcz niemożliwe, co nie wynika już z niedostatku tłumaczy, ale z inercji słownika nowoczesnej filozofii politycznej.

### Plebejskie ciało bez organów

Konsekwencją tych trudności jest niejasność, czy commonerzy Winstanleya są po prostu elementem większej całości społecznej – ludem, który wchodzi w skład Ludu jako jego uciemiężona częśćka – czy też ich wspólnotowe praktyki deterytorializują hierarchię społeczną. Analogicznie, nie do końca wiadomo, czy *the commons* są gruntami gminnymi, zaledwie jednostką administracyjną odnoszącą się do podziału ziemi, czy dobrami wspólnymi – alternatywną formą uspołecznienia, która autonomizuje się spod reżimu własności. Kontrowersje te chyba najlepiej widać

na przykładzie pojęcia *commonweal/commonwealth*, po które w połowie XVII wieku sięgały wszystkie strony debaty nad ustrojem angielskim: siły porządku chciały utożsamić je z państwem, republikanie nadać mu znaczenie *res publica*, dobra wspólnego wszystkich wolnych obywateli, podczas gdy radykałowie – tacy jak Winstanley – oskarżani byli o to, że używając go, mają na myśli *res plebeia*, ustrój w interesie klas ludowych zagrażający republice własności [Rollison 68]. To ostatnie stanowisko akurat lepiej wyraża polski przykład niż angielski oryginał, który pozwala odróżnić Rzeczpospolitą od Rzeczypublicznej, czyli republiki. Co ciekawe, sam Winstanley był w pełni świadom politycznej wagi kwestii językowych, stąd opowiadał się za spisaniem praw w wulgarnym języku wernakularnym i za wspólnotowym odczytywaniem i dyskusowaniem ich znaczenia – lud mniejszościowy miał odebrać elitom posługującym się łaciną monopol na nadawanie znaczeń.

Różnicę między modelem organizacji *res publica* i *res plebeia* najlepiej chyba wykazał poprzez porównanie użycia terminów *commoners*, *the commons* czy *commonwealth* w pismach lewellerów i Winstanleya. Stronnictwo lewellerów zabiegało o zapewnienie wykluczonemu z rządu ludowi zasady reprezentacji poprzez poszerzenie prawa wyborczego do parlamentu – Izba Gmin (*House of Commons*) miała być emanacją woli całego Ludu, w tym commonerów, rozumianych w tej interpretacji jako stan trzeci. Jednak wbrew powierzchownym interpretacjom nawet lewellerzy nie postulowali pełnego prawa wyborczego dla dorosłych mężczyzn – z grona commonerów, którym chcieli nadać uprawnienia do głosowania do *House of Commons*, wyłączała, poza kobietami i niepełnoletnimi, także służbę i ludzi na zasiłku [Turowski 96]. Republika lewellerów miała być ufundowana na własności, która wyposażała w niezbędny wolność osobistą, pozwalającą na zostanie podmiotem praw politycznych. W odróżnieniu od lewellerów Winstanley – który kopaczy ochrzcił w tytule jednego ze swoich pism „prawdziwymi lewellerami” (*true levellers*) – rozumiał commonersów jako biedotę, która opierając się na wspólnym procesie pracy w *the commons*, buduje Rzeczpospolitą. Commoner nie tylko nie dysponuje własnością, na podstawie której mógłby delegować swoje prawa na reprezentanta

w ciele przedstawicielskim – w zasadzie nie występuje on w liczbie pojedynczej, lecz jedynie jako gmin, pospólstwo, motłoch, tłuszcza czy – używając znanego wyobrażenia możliwych o klasach niższych – wielogłowa hydra. Wszystkie te mnogościowe określenia nie poddają się indywidualizacji, z trudem przychodzi nam wyprowadzenie z nich liczby pojedynczej.

Egalitarna, horyzontalna wizja Rzeczypospolitej commonerów, jaką stworzył Winstanley na bazie praktyk służących reprodukcji dóbr wspólnych, występowała przeciwko ówczesnej teorii polityki, która uzasadnienia dla porządku stanowego szukała w metaforze ciała politycznego [Fitter 3]. W najbardziej biologicznej i funkcjonalistycznej wersji tej metafory, obecnej u Jana z Salisbury – przerażonego perspektywą samoorganizującego się plebsu – każda część Ludu była przyrównywana do organu, który ma do odegrania swoją rolę w ramach całości [Pospiszyl 35]. Chłopom, przypisanym do uprawy ziemi, przypadło miejsce nóg. Demokratycznie usposobieni lewellerzy nie byli skłonni przypuścić ataku na tak rozumiane ciało polityczne – odżegnywali się wręcz od pomówień, jakoby chodziło im o redystrybucję własności. Postulowali jedynie nowe rozpisanie ról, dzięki któremu reprezentacja polityczna przysługiwałaby nie tylko dużym posiadaczom ziemskim. Myśl lewellerów nie konstytuuje zatem odrębnego modelu organizmu politycznego – lud, a w zasadzie jego „zdrowa część”, ma zostać wpisany w hierarchiczne ciało polityczne i być reprezentowany przez swoich przedstawicieli, a tym samym znormalizowany jako zaledwie organ większej całości, zaprzęgnięty do pożytecznej pracy dla dobra publicznego. Z kolei Winstanley myślał o kopaczach jak o krecie rewolucji, który niczym deleuzjańskie ciało bez organów uruchamia procesy stawania-się nowego ludu. Diggerzy ze swoich nóg, które według teoretyków ciała politycznego miały przywiązywać ich do ziemi, czynią nowy użytek, szukają linii ujścia spod form kontroli, stają się łazikami, podmiotami nomadycznymi, wprowadzającymi nowy *nomos* ziemi, nieoparty już na osiadłym podziale, ale zagrażający wszelkim podziałom, które mogłyby służyć groźdzeniu dóbr wspólnych. Można potraktować Winstanleya jako teoretyka, który przeniósł na plan społeczny atak i wyciągnął z niego praktyczne konsekwencje, przypuszczając na hierarchiczne ciało

polityczne myśliciele w rodzaju Marsyliusza z Padwy: pozbawione organów, funkcji i granic ciało, które dysponuje ciepłem przyrodzonym, umożliwiającym mu rządzenie sobą, u Winstanleya ma konkretny kształt wspólnotowych praktyk *commoningu*. Tym samym przywódca diggerów wpisuje się w dostrzeżone przez Negriego i Hardta we wczesnonowożytnych buntach chłopskich, herezjach i żakeriach zaistnienie procesu radykalnej politycznej immanencji – samokonstytucji ludu, która zrywa z wszelkim odniesieniem wobec transcendentnych instancji władzy.

Co Winstanley ma do zaproponowania dzisiejszej radykalnej filozofii politycznej? Wydaje się, że jego spuścizna zyskuje na atrakcyjności, po pierwsze, w dobie renesansu zainteresowania dobrami wspólnymi, a po drugie, w związku z dyskusjami o istocie populizmu, w tym populizmu lewicowego. Teorie dóbr wspólnych – w tym ta zaproponowana przez Negriego i Hardta – nazbyt często skłaniają się ku poszukiwaniu tego, co wspólne w najbardziej rozwiniętych, sieciowych obiegach produkcji globalnego kapitalizmu, przez co zrywają swój związek z praktykami plebejskimi, który był oczywisty dla Winstanleya. Zachwyty nad „komunizmem sieci” czy też nadzieje na zmaterializowanie się ludzkości i „prawdziwego uniwersalizmu” w obliczu wyzwań i zagrożeń o autentycznie globalnym, arcyłudzkiem charakterze (od zmian klimatycznych po rozwój sztucznej inteligencji) schwyte są w myślenie teleologiczne, które zakłada, że postęp niesiony przez

kapitalizm – wprost lub dialektycznie – przyczyni się do zaistnienia tego, co wspólne. Można domniemywać, że w obecnych czasach Winstanley upatrywałby na przykład uwspólnotowienia dostępu do wiedzy i kultury nie poprzez komercyjne platformy VoD czy bazy czasopism naukowych, ale rozwijałby pirackie strony z torrentami czy narzędzia hakujące zabezpieczenia grodzienia dostępu do artykułów. Raczej z trwogą niż nadzieją przyglądałby się rozwojowi korporacyjnych sieci logistycznych i portali społecznościowych, widząc w nich przejaw niebezpiecznej imitacji tego, co wspólne. Winstanleyowskie dobro wspólne nie może bowiem być produktem zepsutego porządku stworzenia – zaistnieć może jedynie w oporze wobec grodzień, które tylko z perspektywy kapitału mogą uchodzić za „wstrzymujące postęp”.

Z kolei powrót do zainteresowania plebejskimi, marginalizowanymi praktykami może okazać się ożywczy dla współczesnych prób konceptualizacji populizmu, które zbyt łatwo redukują się do poziomu dyskursu i rywalizujących propozycji przeprowadzenia podziału między Ludem a ludem, przez co stają się zaledwie strategią retoryczną mobilizującą plebs dla zewnętrznych projektów, pozostających bez jakiegokolwiek związku z kwestiami kolektywnej produkcji, które stanowiłyby materialne ugruntowanie dla prawdziwie populistycznej polityki. Choćby dla tych stawek Winstanley zasługuje dziś na uważne czytelniczki i pomysłowych tłumaczy.

### Lista prac cytowanych

Agamben, Giorgio. „Czym jest lud?”. Translated by Paweł Mościcki. *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.

Badiou, Alain. *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. Translated by Julian Kutyla, Paweł Mościcki, ha!art, 2007.

Balibar, Étienne. *Citizenship*. Translated by Thomas Scott-Railton, Polity Press, 2015.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Kafka. Ku literaturze mniejszej*. Translated by Anna Zofia Jaksender and Kajetan Maria Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2016.

Fitter, Chris. “Introduction. Rethinking Shakespeare in the Social Depth of Politics”. *Shakespeare and the Politics of Commoners. Digesting the New Social History*, edited by Chris Fitter, Oxford University Press, 2017.

Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Translated by Praktyka Teoretyczna, ha!art, 2012.

Laclau, Ernesto. *Rozum populistyczny*. Translated by team directed by Tomasz Szkudlarek, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2009.

Linebaugh, Peter. *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*. University of California Press, 2008.

Neeson, J. M. *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700–1820*. Cambridge University Press, 1996.

Pospiszyl, Michał. “Państwo jest jak zwierzę. Galen i średnio-wieczna biologia polityczna”. *Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym*, vol. 46, no. 3, 2018, pp. 9-36.

Rancière, Jacques. *Na brzegach politycznego*. Translated by Iwona Bojadziejewa and Jan Sowa, ha!art, 2008.

Rollison, David. “Shakespeare’s Commonwealth”. *Shakespeare and the Politics of Commoners. Digesting the New Social History*, edited by Chris Fitter, Oxford University Press, 2017.

Tokarczyk, Roman. *Winstanley*. Wiedza Powszechna, 1975.

Turowski, Mariusz. *C.B. Macpherson: „indywidualizm posiadaczy” a dylematy współczesnej ontologii politycznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014.

Winstanley, Gerrard. *Program ustroju wolności, czyli prawowita zwierchność przywrócona, z dodaniem innych pism mniejszych*. Translated by Stanisław Helsztyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.

Žižek, Slavoj. *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*. Translated by Maciej Kropiwnicki and Barbara Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011.

## Abstract

Łukasz Moll

### We the People? Gerrard Winstanley and Two Bodies of Commoners

In the article I analyse the Polish translations of the letters by the leader of Diggers, Gerrard Winstanley, and indicate the untranslatability of key terms: commoners, the commons, commonwealth. These terms have as much vertical reference, regarding the position of commoners in reference to the People, as horizontal - related to the plebeian experienced world, rooted in the commons. Noticing these two references simultaneously helps see Winstanley

as a theoretician of immanentistic plebeian politics, the purpose of which was to set free from the grasp of hierarchical political body and set up a self-organised body without authorities.

Keywords: Gerrard Winstanley, the commons, populism, populus, post-structuralism