

<https://doi.org/10.18778/2300-1690.19.06>

Poza przestrzeń publiczną. Reprodukowanie miejskiej polityczności poprzez radykałne praktyki uwspólniania

PIOTR JUSKOWIAK

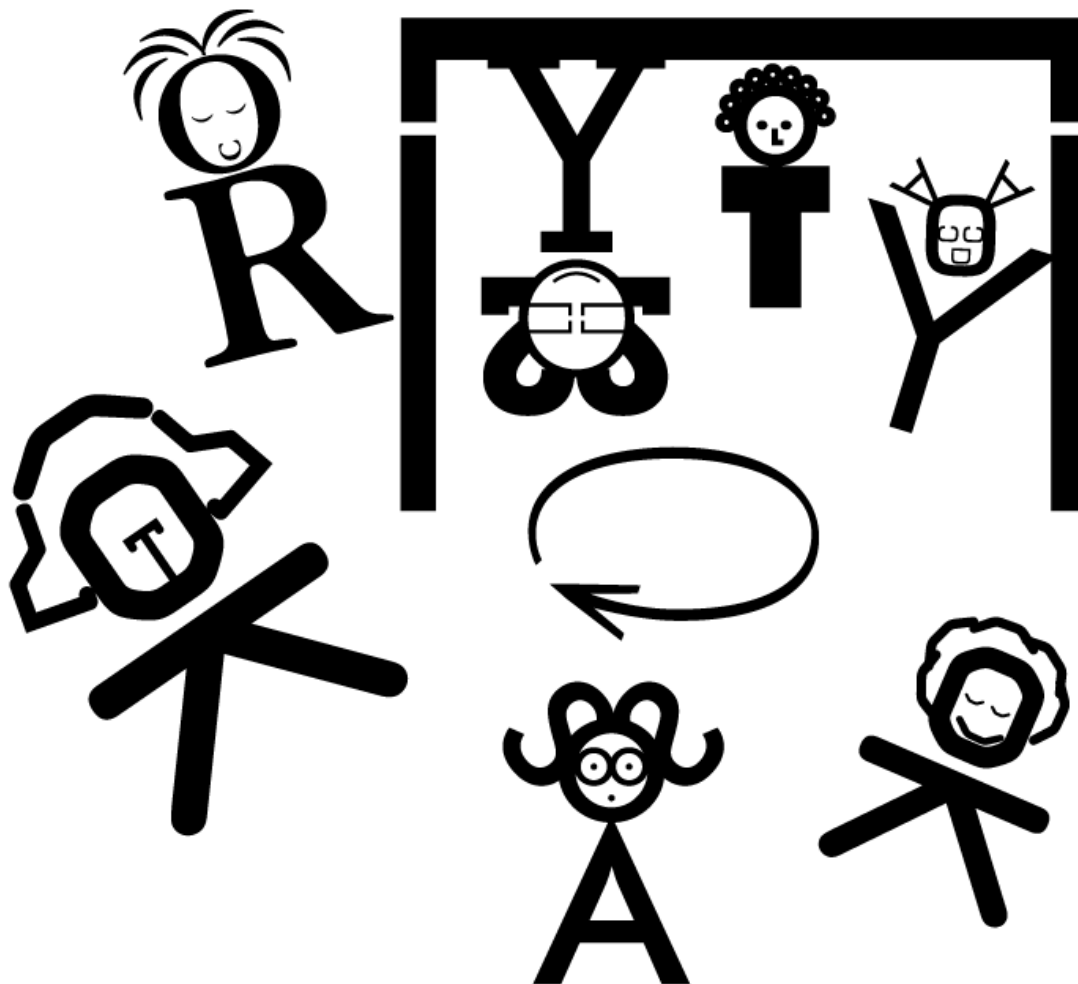
UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Abstrakt

Prezentowany artykuł stanowi propozycję wyjścia poza perspektywę przestrzeni publicznej, która, jak przekonuję w jego pierwszej części, nie tylko coraz częściej zawodzi jako platforma walki z neoliberalnym status quo, ale także blokuje wyobraźnię polityczną na inne sposoby uprawiania miejskiej polityki. Odpowiadają za to zarówno jej wewnętrzne sprzeczności, jak też postępujące odpolitycznienie, które traktuję jako podstawowy cel nowej mutacji miasta przedsiębiorczego. Tym, co pomaga w ich przekroczeniu, są analizowane w drugiej i trzeciej części artykułu praktyki uwspólniania, gdzie zastanawiam się kolejno nad polityczną ontologią miejskich dóbr wspólnych oraz różnymi aspektami kolektywnego odzyskiwania miasta (na przykładzie ateńskich skłotów dla uchodźców). Artykuł uwypukla ich rolę w poszerzaniu dominującego myślenia o polityczności, co dokonuje się poprzez rewaluację takich pozornie niepolitycznych kwestii, jak zamieszkiwanie czy społeczna reprodukcja. Zwraca też uwagę na konieczność upowszechniania procesów uwspólniania, które, łącząc pragmatyzm codziennej walki o przetrwanie z utopijną wizją bardziej autonomicznego miasta, stanowią jedno z ważniejszych narzędzi neutralizowania skutków napędzanego przez neoliberalizm metakryzysu.

Słowa kluczowe:

[przestrzeń publiczną](#), [postpolityka](#), [miejskie dobra wspólne](#), [uwspólnianie](#), [przestrzeń wspólna](#), [polityczność](#), [reprodukcja społeczna](#), [skłoting](#).



Wprowadzenie

Przynajmniej od chwili wydania *The Fall of Public Man* Richarda Sennetta (1977, wyd. polskie 2009) problem kryzysu, a nawet domniemanego końca przestrzeni publicznej jest stałym zagadnieniem badań nad późnonowoczesnym miastem (Madden, 2010; Mitchell, 2017). Dokumentuje to wiele publikacji, które zwłaszcza na przełomie XX i XXI wieku wprowadzały do światowej dyskusji takie wątki, jak cytadelizacja i militaryzacja (Davis, 1992; Graham, 2010), prywatyzacja i gettoizacja (Sorkin, 1992; Kohn, 2004; Jałowiecki i Łukowski, 2007) czy polityczna pacyfikacja publicznej tkanki miejskiej (Zukin, 1995; Mitchell, 2003; Low i Smith, 2006). Niesłabnące zainteresowanie taką tematyką nie jest oczywiście zaskoczeniem, zwłaszcza w obliczu hegemonii neoliberalizmu z typową dla niej mantrą prywatyzacji i utowarowienia kolejnych wymiarów życia miejskiego (Harvey, 2012). Równie zrozumiałe wydają się liczne próby ocalenia politycznego potencjału przestrzeni miejskiej dokonywane zarazem środkami innowacyjnego designu czy wymuszanych przez aktywistów zmian prawnych. Bardziej zaskakujące jest jednak uporczywe zatrzymywanie się na polityce właściwej przestrzeni publicznej, co zwłaszcza w dobie targającego światem metakryzysu (Leggewie i Welzer, 2012, s. 22) – wywołanego do społu przez neoliberalny kapitalizm i umacniające go instytucje polityczne – może blokować teorię i praktykę na rzeczywiste sposoby jego zażegnania.

Niebezpieczeństwo to towarzyszy, co rozwinę niżej, także najbardziej postępowym rekonceptualizacjom przestrzeni publicznej, na czele ze znanymi stanowiskami postmarksistowskimi (Mouffe, 2008; Rancière, 2008a). Chcąc, nie chcąc, dziedziczą one bowiem po krytykowanym przez siebie ujęciach liberalnych (Arendt, 2000; Habermas, 2008) kłopotliwy spadek w postaci wiary w istnienie czystej polityczności czy abstrakcyjnego rozumienia

miejskości. Każde z tych ograniczeń potęguje swoisty kryzys wyobraźni politycznej, który nie pozwala nam wykroczyć poza dobrze znane, a przez to łatwo rozbrajane i kooptowane przez system sposoby uprawiania miejskiej polityki. To odbija się z kolei na materialnej przestrzeni publicznej, która w miastach na całym świecie częściej niż oddolnej demokracji służy celom neutralizującej konflikt i różnice postpolityce (Swyngedouw, 2018).

Główną ambicją prezentowanego artykułu jest w związku z powyższym przedstawienie propozycji wykroczenia poza perspektywę tego, co publiczne. Posłuży temu krytyczny namysł nad tymi formami miejskiej *praxis*, które w moim odczuciu nie tylko ciekawiej odpowiadają na zagrożenia żywiącej się kryzysem wywłaszczającej urbanizacji (Harvey, 2014; Juskowiak, 2015), ale również ustanawiają pełnoprawny obszar eksperymentowania z nowymi sposobami miejskiego życia. Zwracam się w tym celu w stronę problematyki miejskich dóbr wspólnych (*urban commons*) i praktyk uwspólniania (*commoning*), które dopiero w ostatnich latach stają się przedmiotem refleksji badaczy miast (Harvey, 2012; Stavrides, 2016; Huron, 2018). Odpowiada za to po części krytykowana tu normalizacja dyskursu politycznego liberalizmu, który, nie dopuszczając do głosu alternatywnych ujęć polityczności, utrudnia proces otwierania miasta na bardziej autonomiczne i kooperatywne sposoby (re)produkcji tkanki miejskiej. Sprzyja temu też charakterystyczne dla tego, co wspólne zakorzenienie w codzienności i sferze reprodukcji (Federici, 2019) oraz trudno uchwytne na gruncie administracyjnie rozumianego miasta ontologia stawania się i nieugruntowania, co skazuje je na długie okresy niewidzialności lub bagatelizacji. Choć nie brakuje badaczy, dla których fakt ten ułatwia dokonywanie cichej kradzieży miejskich dóbr wspólnych (Bollier, 2014), poniżej konsekwentnie odrzucam tezę o bezbronności miejskich

kommonersów (czyli wytwórców, strażników i głównych beneficjentów tego, co wspólne). Uwypuklę raczej te momenty w najnowszych dziejach uwspólniania, które pozwalają na alternatywne wobec retoryki tego, co publiczne myślenie o mieście i miejskiej wspólnoty.

Publiczne jest postpolityczne¹

Przekonanie o nierozłącznym związku przestrzeni publicznej i miejskiej demokracji stanowi dziś jedno z najbardziej zdroworozsądkowych założeń podzielanych przez wielu, jeśli nie większość uczestników gry o miasto. Jego ślady odnajdujemy zarówno we wpływowym publikacjach naukowych, wystąpieniach samorządowców, jak i postulatach miejskich aktywistów, co stwarza warunki dla bezprecedensowego konsensusu co do metod uprawiania polityki przestrzennej, jakie winny stosować coraz bardziej otwarte na mieszkańców władze miejskie. Coraz częstsze wołanie o więcej dobrej jakości przestrzeni publicznej może jednak prowadzić do zagłuszania krytycznego namysłu nad jej warunkami

1 Kategoria tego, co publiczne będzie przede mną wykorzystywana głównie w związku z istotnym, choć niemożliwym do sztywnego utrzymania rozróżnieniem na sferę i przestrzeń publiczną. Tę pierwszą można roboczo określić jako kluczową dla społeczeństwa obywatelskiego dyskursywną arenę deliberacji i partycypacji, której funkcjonowanie jest jednak zależne od istnienia złożonej infrastruktury instytucjonalnej, medialnej, prawnej czy wreszcie przestrzennej (por. Habermas, 2008). Druga – jako zarządzana przez władzę fizyczny obszar codziennych interakcji społecznych i potencjalny obiekt oddolnych działań politycznych – stanowi w tym kontekście ważną, choć niewystarczającą składową takiej infrastruktury, zwłaszcza gdy zaczyna służyć innym niż demokratyczne celom (por. Harvey, 2006). Sprzyja temu zresztą poszerzenie kategorii przestrzeni publicznej, która rozciąga się już nie tylko na place, skwery czy parki, ale też na infrastrukturę transportu (zbiorowego, rowerowego) czy zyskujące nowe, głównie komercyjne funkcje nadbrzeża (por. Wantuch-Matla, 2016, s. 14).

produkcji i hegemonicznymi użyciami, jak również okolicznościami, które stoją u podstaw wyłonienia się wspomnianego konsensusu. To zaś jest szczególnie niebezpieczne, gdy obecna w mieście infrastruktura polityczna przestaje służyć tym, którzy nie mają dość środków czy dyskursywnej mocy, by sięgnąć po inne narzędzia demokratyzacji, np. uchodźcom czy bezdomnym.

Chciałbym zaproponować w tym miejscu zręby takiego teoretycznego namysłu, skupiając się na zarysowaniu ideologicznego trzonu, który zdaje się wpisany w dominujące ujęcia przestrzeni publicznej w dobie obecnej fali neoliberalnej urbanizacji. Celowo piszę tutaj o ideologii, wyróżniam bowiem wzorem Dona Mitchella (2003, s. 128–156) dwa symboliczno-performatywne wymiary tego rodzaju przestrzeni, które osadzają się, z założenia w trybie dialektycznym, na jej fizycznej podstawie. Autor ten sięga w tym kontekście po znaną przestrzenną triadę Henriego Lefebvra (1991), zwracając uwagę na kluczowe na jej gruncie zderzenie reprezentacji przestrzeni (składających się na ideologiczny porządek nakładany na miasto przez zarządzających nim decydentów) i przestrzeni reprezentacji (związanych ze sposobami jej używania i przeżywania przez mieszkańców). Pisze o nim w terminach konfliktowego napięcia między administracyjnym rozumieniem publicznych placów czy parków a oddolną presją aktorów politycznych na ich bardziej swobodne użytkowanie, a nawet autonomiczne przekształcanie. Zdaniem Mitchella tylko jego podtrzymywanie daje nam szansę na zażegnanie widma końca przestrzeni publicznej, które w czasie pisania przywoływanej książki nieubłaganie rozciągało się nad nie-tylko-amerykańskimi miastami.

Nie dyskutując z historyczną wagą powyższych rozpoznań, twierdzą, że tym, co dotyka dzisiejsze myślenie o przestrzeni publicznej, jest coraz częstszy zanik wspomnianego napięcia, skutkujący jednak nie tyle jej ostatecznym

rozkładem, co postępującym odpolitycznieniem (por. Madden, 2010). Zjawisko to, które wiązać można paradoksalnie z wyraźnym wzrostem zainteresowania dla tego typu form przestrzennych, traktując jako konsekwencję niepokojącej harmonizacji między stronami, które przeciwstawiali sobie Lefebvre i Mitchell, a dokonującej się przy dużej pomocy liberalnego rozumienia tego, co publiczne. Proces ten traktować można jako swoisty dla nowej mutacji miasta przedsiębiorczego, która dokonuje się dzięki systemowej kooptacji do niedawna krytycznych i jednoznacznie demokratycznych idei. Jak wiadomo, jednym z głównych założeń wyjściowej koncepcji miasta przedsiębiorczego, którą budował pod koniec lat 80. David Harvey (1989), było stopniowe podporządkowanie miejskiej polityki imperatywom właściwym dla kapitalistycznej akumulacji, co wiązało się z koniecznością zwiększania ekonomicznej atrakcyjności miast, głównie z myślą o zewnętrznych aktorach (korporacjach, inwestorach, turystach czy wyspecjalizowanych pracownikach). Zmiany te dokonywały się jednak, co istotne, przy dość dużym oporze mieszkańców, którzy coraz chętniej organizowali się w kontrze do korporacyjnej wizji miasta. Oficjalnej ekonomizacji miejskiej polityki towarzyszył tu zatem silnie obecny składnik oddolnej polityczności, który owocował chociażby narodzinami globalnego ruchu prawa do miasta (Brenner, Marcuse i Mayer, 2012).

W późniejszych latach często zwracano uwagę na ewolucję tego modelu (Smith, 2010; Rossi, 2017), która przy zachowaniu jego pierwotnych właściwości odpowiadała z grubsza przeobrażeniom coraz bardziej usieciowionego (Boltanski i Chiapello, 2005), komunikacyjnego (Dean, 2009) i kognitywnego kapitalizmu (Moulier-Boutang, 2012). Proces ten możemy kojarzyć z wyłonieniem się bardziej progresywnych – czytaj przyjaznych klasie kreatywnej, a nawet liberalnemu

skrzydłu ruchów miejskich – wersji miejskiego neoliberalizmu (por. Fraser, 2016), które dzięki popularyzacji takich kategorii, jak partycypacja, dobre rządzenie czy miasto otwarte oraz dowartościowaniu problematyki jakości życia są w stanie odciągać uwagę swoich krytyków od stale obecnych w mieście form nierównego rozwoju. Władze miejskie dostawały w tym kontekście szansę na przynajmniej częściowe obłaskawienie strony społecznej poprzez dawaną jej obietnicę współdecydowania o losach miasta, a dzięki takim rozwiązaniom, jak budżety obywatelskie czy różne działania partycypacyjne coraz częściej zyskiwały tak potrzebną im w nowych warunkach komunikacji medialnej legitymizację. Erik Swyngedouw (2018) wiąże ten moment z wyłonieniem się nowego typu zarządzania tkanką miejską (rządzenie-pozapaństwem), które daje wprawdzie możliwość ograniczonego dzielenia się władzą z obywatelami, ale dokonuje tego kosztem wypłukiwania z miejskiej sfery publicznej resztek rzeczywistego konfliktu. Odpowiada za to typowy dla niego tryb zarządzania przez konsensus, który sprowadza politykę do administrowania ludźmi i zasobami (Rancière, 2008b, s. 96), a potencjalne spory rozgrywa wokół pozornie niekwestionowanych celów strategicznych. Dobry przykład stanowi tu dyskurs zrównoważonego rozwoju, który pozornie zmienia miejskie podejście do takich zagadnień, jak kryzys środowiskowy, ale równocześnie w żaden sposób nie narusza odpowiedzialnej za jego wywołanie ramy (...) *demokracji przedstawicielskiej, wolnorynkowej gospodarki i kosmopolitycznego liberalizmu* (Swyngedouw, 2018, s. XXI). Ceną za omawiany miejski zwrot partycypacyjny jest zatem tworzona za zgodą mieszkańców blokada wyobraźni politycznej, która utrudnia przeprowadzenie w mieście przedsiębiorczym każdej prawdziwie demokratycznej transformacji.

Powyższy opis może wydać się przesadzony, zwłaszcza gdy idzie o sugerowaną w nim

bezalternatywność dla miejskiej postpolityki, tym, co go uprawomocnia, jest jednak wspomniana wyżej hegemonia liberalnej wizji przestrzeni publicznej. Możemy o niej myśleć jak o brakującym elemencie układanki, który w nieco parasolowym stylu łączy z sobą, a dla niektórych nawet dosłownie materializuje niemal wszelkie wartości kojarzone z demokratyczną polityką. Przestrzeń publiczna w wydaniu liberalnym traktowana jest zatem jako obszar politycznej kreatywności, scena dla manifestacji obywatelskości, arena demokratycznego sporu czy wreszcie gwarancja dobrego życia w mieście, a jako taka stanowi główne miejsce wyłaniania się i uprawiania autentycznej miejskiej demokracji. Stąd już niedaleko do przeświadczenia, że losy tej ostatniej są uzależnione przede wszystkim od wysokiej jakości projektowania i odpowiedniego zarządzania konkretnymi placami czy parkami, co samo w sobie stworzy warunki dla spontanicznych spotkań mieszkańców i ich obywatelskiej aktywizacji. Tego rodzaju myślenie, choć oczywiście bardziej zniuansowane, jest szczególnie popularne wśród postępowych urbanistów (np. Gehl, 2009; Krier, 2011) i sympatyzującymi z ich poglądami badaczy miast (Barber, 2014; Montgomery, 2015), ale udziela się również kosmopolitycznym władzom miejskim i zaangażowanym obywatelom. Widać to na przykład w największych polskich miastach (takich jak Poznań, Wrocław czy Gdańsk), gdzie wśród powszechnych głosów na rzecz budowy nowych parków czy zazielenienia skwerów coraz słabiej przebijają się te, które wiążą dobrobyt miejskiej samorządności z społecznym rozwiązaniem problemów socjalnych czy mieszkaniowych.

Nie chodzi tu, co istotne, o negowanie dobrych intencji stojących za tym swoistym powrotem do idei *polis*, na krytykę zasługującą jednak wpisane weń urbanistyczno-projektowy determinizm i niczym nieuzasadniona nostalgia. Trudno bowiem oczekiwać, by

przestrzenie publiczne nadal spełniały swą tradycyjną funkcję jedyne miejsce, wzorem antycznych Aten czy renesansowego Mediolanu, w którym praktykuje się polityczną partycypację i wzmacnia ducha obywatelskości (Amin, 2008, s. 5–6). Abstrahując od tego, że wspiera je w tym chociażby cyberprzestrzeń (Castells, 2013), jak również powołane do tego instytucje, trzeba też pamiętać o inherentnych ograniczeniach takiej przestrzeni. Może ona bowiem rodzić, jak pokazują to niezależnie od siebie Chantal Mouffe (2008, 2015) i Jacques Rancière (1999, 2008a), te same problemy, co oparta na ideach powszechności, jawności i racjonalnej deliberacji burżuazyjna sfera publiczna, o której pisał Jürgen Habermas (2008). Idzie tu głównie o tendencję do wypierania traktowanych jako przynależne prywatności, zazwyczaj konfliktogennych afektów, namietności i kulturowych różnic, ale i wykluczenie tych demokratycznych roszczeń, które z uwagi na radykalnie demokratyczny charakter nie mają szansy przebić konsensualnie umacnianego sufitu liberalnego *status quo*. Przestrzeń publiczna, na wzór bardziej abstrakcyjnej sfery publicznej, opierałaby się zatem na dyktacie ograniczonej wizji racjonalności, która w punkcie wyjścia osłabia sprawczość Rancière'owskiej ludowej reszty (np. bezdomnych, uchodźców), a poprzez wyciszenie właściwej dla niej niezgody (Rancière, 1999) uniemożliwia przeprowadzanie strukturalnych zmian godzących w podstawy funkcjonowania neoliberalnego kapitalizmu.

Obie domeny są zresztą w liberalnej wizji miasta bardzo często z sobą utożsamiane, co skutkuje właśnie nieuprawnionym rzutowaniem bliskich Habermasowi czy Arendt normatywnych idei na rzeczywistość istniejące place, parki czy miejskie ulice. Zapomina się przy tym, że fizyczna otwartość i dostępność tego typu miejsc mogą służyć zupełnie innym celom niż demokratyczne dyskusje i akty współzawiania się, np. (...) *konsumpcji*,

handlowi czy społecznemu nadzorowi (Madden, 2010, s. 188). Jest to, co więcej, jak pisze Harvey, niezbywalna tendencja kapitalistycznej urbanizacji, której przynajmniej od czasów Haussmannowskiej przebudowy Paryża (1853–1870) podporządkowuje nowy model przestrzeni publicznej splotowi interesów państwa i klas uprzywilejowanych, jak również kapitału handlowego, deweloperskiego i finansowego. Fakt ten da się jednak obnażyć tylko w trybie „ekonomii politycznej przestrzeni publicznej” (Harvey, 2006), a zatem na gruncie perspektywy obcej nie tylko Habermasowi i Arendt, ale również ich najbardziej znanym krytykom. Potwierdzają to wciąż nieskuteczne próby przełożenia takich konceptów, jak agonistyczne przestrzenie publiczne (Mouffe, 2015) czy przestrzenie polityki (Rancière, 2008a) na satysfakcjonujący namysł nad możliwością materialnej rekonfiguracji kapitalistycznego porządku przestrzennego. Zarówno Mouffe, jak i Rancière, stroniąc od przemyslenia ekonomicznych podwalin życia publicznego i strukturalnych warunków nierówności wykluczanych z niego podmiotów, okazują się tym samym ofiarami pułapki czystej polityczności, którą zastawia na nich Arendt. W obu wypadkach pokutuje tu nadmierne skupienie na symbolicznym i performatywnym wymiarze przestrzeni publicznej, co wiąże się z fetyszyzacją spektakularnej polityki spod znaku protestów czy manifestacji (agon, dzielenie postrzegalnego) i niedostrzeganiem innego, także wyjściowo niepublicznego wymiaru miejskiej polityczności, np. w obszarach reprodukcji społecznej, codzienności czy zamieszkiwania.

Nie chcę przez to oczywiście powiedzieć, że przestrzeń publiczna w ogóle nie służy antykapitalistycznej polityce demokratycznej. Mam raczej na uwadze fakt, że za sprawą dość wąskiego liberalnego konsensusu odnośnie do jej pożądanego rozumienia i użycia dzieje się to stanowczo zbyt rzadko i niemal zawsze

poprzez podejmowanie nie do końca w niej uprawnionych, bo zewnętrznych wobec administratora tej przestrzeni taktyk (De Certeau, 2008)². Co do zasady przestrzenie publiczne nie są bowiem obszarem autonomicznego demosu, ale domeną zwierzchniej wobec niego władzy państwowej lub samorządowej, a w ostatnich latach również własnością kapitalistycznych firm, które produkują je jako składnik kompleksów handlowych, biurowych czy mieszkaniowych. To – innymi słowy – obszary administrowane przez umocowany na zewnątrz autorytet (Stavrides, 2016, s. 40). To właśnie z tego powodu coraz częściej stają się one instancją Rancière’owskiej policji, czyli symbolicznej konstytucji społeczeństwa, która poprzez specyficzną konfigurację przestrzeni uniemożliwia zaistnienie pełnoprawnej polityki (Rancière 2008a, s. 28)³. Tę zaś francuski filozof utożsamia z aktami niezgody, które uderzają w *status quo* siłami niedostrzeganej dotąd części populacji.

Warto podkreślić, że przestrzeń policyjna może, choć nie musi odwoływać się do rzeczywistego aparatu kontroli i zadekretowanego przez państwo monopolu na użycie przemocy. Na co dzień chroniony przez nią porządek opiera się bowiem na cichym, niemal habitu-sowym porozumieniu mieszkańców miasta co do sposobów wykorzystywania i typów zachowań, które mogą ożywiać przestrzeń publiczną. Kluczowa jest w tym wypadku, jak pisze Rancière (2008a, s. 29), eliminacja wrażenia pustki i nadmiaru, co wiązać należy z konsensualnymi zabiegami o zszywanie

2 (...) taktyką nazywam skalkulowaną czynność charakteryzującą się brakiem własnego miejsca (...). Miejscem taktyki jest miejsce innego (...) (De Certeau, 2008, s. 37).

3 Dobrze oddaje to język władzy, kiedy określa ona niemiłe sobie formy wykorzystania przestrzeni publicznej mianem „zbiegowiska” czy „nielegalnego zgromadzenia”, co stało się udziałem wielu protestów w obronie praw kobiet organizowanych w Polsce po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 roku w sprawie aborcji.

porządku społecznego i niedopuszczanie do głosu roszczeń, które mogłyby go rozerwać. Tym, co aktywizuje jej rozmaitych strażników (politycy, policjanci, ochroniarze), jest dopiero złamanie owych chronionych prawnie zasad. To zaś może się dokonywać poprzez zwykłe, ale traktowane jako niepubliczne akty snu na parkowej ławce czy kąpieli w fontannie, ale również istotowo polityczne próby krótkotrwałej zmiany jej funkcji (np. na wybieg dla psów) lub rozciągniętego w czasie okupowania. Interesujący jest tu zwłaszcza ostatni z przykładów, który wiązać możemy z globalnym ruchem Occupy i naśladującymi go do dzisiaj aktami obywatelskiego nieposłuszeństwa. A to dlatego, że z jednej strony dowodzi nieskuteczności oddolnych prób rozciągania politycznych funkcji przestrzeni publicznej ponad te, które mieszczą się w jej liberalnym rozumieniu. Wystarczy przypomnieć sobie, z jaką ulgą, a nieraz i z zajadłością likwidowano namiotowe obozy w takich miastach, jak Nowy Jork, Stambuł, Sydney, Kopenhaga, a nawet Kraków i Poznań. Z drugiej jest dobrym potwierdzeniem, że tego rodzaju próby są koniecznym sposobem upolitycznienia miejskiej przestrzeni publicznej, które zmuszają nas jednak do zastanowienia się nad alternatywnymi trybami produkcji przestrzeni dla demosu.

Poniżej spróbuję pokazać, że tego rodzaju infrastruktura polityczna jest już udziałem dzisiejszej rzeczywistości miejskiej, a jej niewystarczająca widoczność jest jedynie skutkiem zakorzenienia w ontologii, która słabo licuje z dychotomizującym sposobem myślenia wpisany w liberalne koncepcje tego, co publiczne. Podstawowym trybem funkcjonowania przestrzeni wspólnej, o której mowa będzie niżej, jest bowiem zapewniający jej elastyczność ruch ciągłego stawiania się i przekraczania własnych ograniczeń. To zaś wiąże się z praktycznym przekraczaniem liberalnych opozycji (publiczne–prywatne, polityczne–społeczne/ekonomiczne, aktywne–bierne itd.), na których

wspierają się post-Arendtjańskie rozumienia sfery/przestrzeni publicznej.

Polityczna ontologia miejskich dóbr wspólnych

Jak wspomniałem we wstępie, zainteresowanie miejskimi dobrami wspólnymi jest w badaniach nad miastem czymś stosunkowo nowym, pierwsze monografie na ten temat ukazały się bowiem dopiero w drugiej dekadzie XXI wieku (np. Borch i Kornberger, 2015; Stavrides, 2016; Huron, 2018)⁴. Powody tak późnego odkrycia tej problematyki są wielorakie i nieoczywiste. Często wskazuje się na tkwiące u podstaw przemysłowej urbanizacji historyczne akty grodzenia wspólnotowej własności gminnej, które miałyby niejako w punkcie wyjścia odrywać nowoczesne miasto od ekonomii i polityki dóbr wspólnych (Linebaugh, 2014, s. 25–27). Stać miały za tym przede wszystkim napędzające rozkwit ośrodków przemysłowych długoletnie procesy wywłaszczeń obszarów naturalnych i proletaryzacji kommonersów. Wielu późniejszym koncepcjom dóbr wspólnych towarzyszył wobec tego rodzaj antymiejskiego uprzedzenia (por. Huron, 2015), a większość prac zogniskowanych na podobnej problematyce jest do dziś zainteresowana głównie obszarami nieurbanizowanymi. Inna przyczyna to długoletnie w naukach społecznych poleganie na tradycyjnym, a zatem statycznym i urzeczowionym ujęciu dóbr wspólnych, sprowadzanych w redukcjonistycznym geście do podlegających logice rzadkości zasobów naturalnych. W takim rozumieniu to, co wspólne miało wprawdzie funkcjonować na marginesie procesów urbanizacji, nigdy jednak nie znajdowało się w centrum rozumianego kulturalistycznie miasta i kwestii miejskiej.

4 Poprzedza je jednak szereg wpływowych artykułów (np. Blomley, 2008; Bresnihan i Byrne, 2015; Huron, 2015).

Zmianę podejścia do miejskich dóbr wspólnych można traktować jako efekt trzech głównych odkryć w obszarze teorii społecznej i praktyki politycznej. Co istotne, każde z nich dotyka trochę innej skali funkcjonowania tego, co wspólne (odpowiednio makro, mikro i mezo), wskazując na złożony kontekst, w którym przychodzi się konstytuować przestrzeni wspólnej. **Pierwsze** z nich to popularyzowana w ostatnich latach na gruncie filozofii i geografii marksistowskiej teza o transformacjach w obszarze akumulacji kapitału z kluczowym dlań przesunięciem w stronę problematyki groźden i wyłączeń. W pracach takich autorów, jak Harvey (2014) czy Massimo De Angelis (2012) podkreśla się, że wraz z dojrzewaniem neoliberalizmu dochodzi do uogólnienia tego rodzaju praktyk, które nie rozwijają się już jedynie kosztem ekstensywnej kolonizacji tego, co geograficznie na zewnątrz dotychczasowej domeny kapitalizmu, ale także w postaci ciągłej i intensywnej ekspansji w samym jej wnętrzu. Różnica ta decyduje zdaniem Harveya o tym, że zamiast Marksowskiej akumulacji pierwotnej musimy dzisiaj badać zjawisko akumulacji przez wyłączenie, a jej przykładów szukać już nie tylko w obszarze globalnego Południa, względnie na terenach niezurbanizowanych, ale także w miejskich matecznikach kapitalistycznej gospodarki, które podlegają coraz intensywniejszym procesom pasożytniczej urbanizacji (Merrifield, 2016). Potwierdzały to zresztą polityczne protesty alterglobalistów, które, ogniskując się właśnie na obronie dóbr wspólnych (Klein, 2001), dotyczyły łącznie takich kwestii, jak grabież własności plemiennej czy destrukcja środowiska, ale również utowarowienie zasobów komunalnych, finansjeryzacja rynków nieruchomości i gentryfikacja.

Dodajmy, że zarysowana w ten sposób praktyczno-teoretyczna interwencja znacząco poszerza dotychczasowy zbiór dóbr wspólnych, pozwala bowiem traktować w ten sposób również kolektywnie wytwarzane: subkulturowe

estetyki, niekapitalistyczne formy gospodarki, miejskie style życia czy kontrkulturowe dzielnice itp. Sprzyja to rozwijaniu bardziej kompleksowego rozumienia wyłączeń, które dokonują się także w polu kulturowym czy kognitywnym. Praktyczny aspekt analizy jest tu jednak istotny także dlatego, że pozwala uwypuklić inny niż defensywny charakter tego, co wspólne, a przez to osłabiać kapitałocentryczny ton dyskusji na temat nowych groźden (por. Gibson-Graham, Cameron i Healy, 2016, s. 194). Miejskie dobra wspólne to zatem również pragmatyczne odpowiedzi na przestrzenne skutki globalnego metakryzysu, np. nowe fale skłotingu i miejskiego ogrodnictwa czy kooperatywne formy mieszkalnictwa (por. Huron, 2018), które, walcząc z kapitalistycznym utowarowieniem podstawowych form życia, oferują alternatywne wobec legitymizowanych przez system sposoby bycia razem w mieście. Poniżej interesować będzie mnie właśnie taki antagonistyczno-transformacyjny tryb funkcjonowania przestrzeni wspólnej (por. Caffentzis i Federici, 2014; Mattei i Quarta, 2015), chociaż zdaję sobie sprawę, że nie wszystkie przykłady miejskich *the commons* są wprost zwrócone przeciwko kapitałowi i państwu.

Drugie odkrycie ma jeszcze bardziej radykalną (czytaj korzenną, oddolną) naturę, a dzięki temu bezpośrednio odnosi się do kwestii politycznej ontologii miejskich dóbr wspólnych. Stoją za nim wysiłki szeregu teoretyków odrzucających znaturalizowane i urzeczowione rozumienie tego, co wspólne na rzecz stanowiska procesualnego i działaniowego. Ważnym jego wyrazicielem jest Peter Linebaugh postulujący konieczność takiego konceptualnego przesunięcia w obrębie kategorii dóbr wspólnych, które uwypuklałoby niezbywalną dla nich praktykę uwspólniania, a przez to godziło dwa podstawowe wymiary wspólnego bycia – aspekt relacji społecznej (1),

która zakorzenia się i transformuje materialnie rozumianą, lokalną rzeczywistość (2).

(...) Mówienie o dobrach wspólnych jako zasobie naturalnym jest w najlepszym razie mylące, a w najgorszym niebezpieczne. Dobra wspólne to działanie odnoszące się do relacji społecznych, których nie da się oderwać od stosunków względem natury. Najlepiej byłoby zostawić samo słowo jako czasownik, aktywność zamiast rzeczownika (Linebaugh, 2008, s. 279).

Zabieg ten pozwala mu zerwać z głównym warunkiem groźden, które dokonuje się tym łatwiej, im skuteczniej przedstawia się zawłaszczane dobra jako nieprzynależne żadnej konkretnej zbiorowości. Tymczasem uwspólnianie to niezbywalnie kolektywna praktyka, która wiąże się z nieustannym procesem przekształcania własnego otoczenia poprzez proces pracy (Linebaugh, 2008, s. 44–45), co wpływa na zawsze niedokończony charakter podejmującej się tego zadania wspólnoty kommonersów. Idzie w nim również o podkreślenie procesualności czynienia wspólnym, które nie dokonuje się nigdy raz na zawsze, zwłaszcza gdy napierają na nie obce mu logiki państwa i kapitału. To zawsze (...) *dynamiczna relacja między rzeczą (...) a wspólnotowymi instytucjami, które nią zarządzają* (Enright i Rossi, 2018, s. 38; por. Dardot i Laval, 2019).

De Angelis (2017, s. 204) dla zilustrowania tego problemu sięga po metaforę łańcucha rowerowego, która pozwala mu zwrócić uwagę na fundamentalną dla uwspólniania ruchliwość, jak też swoistą dla tego, co wspólne cykliczność, co przekłada się na konieczność nieprzerwanej reprodukcji zasobów i kommonersów. Tylko taki tryb funkcjonowania jego trzech niezbywalnych ogniw (dobra wspólne, wspólnota, czynienie wspólnym) pozwala zresztą aktualizować stojące u ich podstaw pragnienie wolności. Wspomniana praktyka

z założenia wymyka się zatem stanowi spełnienia (Moll, 2020, s. 40), a jako taka nie pozwala się też trwale zdefiniować w oparciu o jakikolwiek zestaw dychotomii właściwy temu, co prywatne i temu, co publiczne. Nie oznacza to jednak, że ustanawia się jako wolna od jakiegokolwiek doświadczenia wykluczenia – co sugerują czasem Antonio Negri i Michael Hardt (2012). Jak pisze bowiem Linebaugh (2014, s. 15), (...) *uwspólnianie jest ekskluzywne w takim stopniu, w jakim wymaga partycypacji*. Zakłada w tej samej mierze czerpanie korzyści z uczestniczenia w dobrach wspólnych, co branie odpowiedzialności za ich nieprzerwaną pielęgnację.

Trzecie odkrycie wiązać możemy z kolei z miejskocentrycznymi dociekaniem wspomnianych Hardta i Negriego (2012), które, choć często i słusznie krytykowane (np. z pozycji feministycznych: Federici, 2019), stanowią ważny punkt odniesienia dla rzeczywistości istniejących praktyk uwspólniania miasta (vide ruch Occupy, latynoamerykańskie i południowo-europejskie centra społeczne). Chodzi tu przede wszystkim o wpływowe przekonanie, zgodnie z którym metropolia jako podstawowy obszar produkcji tego, co wspólne – zwłaszcza w jego „sztucznym”, czyli kulturowym i kognitywnym wydaniu – może być współczesnym odpowiednikiem fordowskiej fabryki jako miejsce, w którym wytyczane są zarazem główne drogi rozwoju kapitalizmu i skierowane przeciwko niemu linie ujścia. Dla naszych rozważań istotne są zwłaszcza te drugie, ponieważ przekładają się na alternatywne względem tego, co publiczne i tego, co prywatne wspólne produkty pracy, (...) *jak i środki przyszłej produkcji*. Chodzi w tym przypadku nie tylko o ziemię, którą dzielimy, ale również języki, które tworzymy, praktyki społeczne, które ustanawiamy, formy społecznego współżycia, które określają nasze relacje itd. (Hardt i Negri, 2012, s. 115). To one, jak twierdzą Hardt i Negri (2017, s. 149), muszą wreszcie wziąć górę nad

kapitalistycznym wyzyskiem i wywłaszczeniem, tworząc rodzaj wspólnie produkowanej przestrzeni rozumianej (...) jako *środek produkcji i reprodukcji dla przyszłych instancji tego, co wspólne*.

Miasto jest tu przedstawiane wobec tego jako rodzaj nadrzędnego dobra wspólnego współtworzonego każdego dnia przez jego mieszkańców, a sposób, w jaki o tym mowa, przywodzi na myśl znane apoteozy miejskości autorstwa Lewisa Mumforda czy Lefebvre'a. Hardt i Negri dobrze rezonują zwłaszcza z tym ostatnim, pokazując bowiem, że akty kolektywnego wytwarzania miasta, których podejmuje się wielość (czyt. poszerzona wspólnota kommonersów), z konieczności przecinają oddzielane w tradycji liberalnej wymiary produkcji gospodarczej i działania politycznego:

(...) zdolność wytwórców do autonomicznego organizowania kooperacji i zbiorowego wytwarzania w sposób zaplanowany posiada bezpośrednio implikacje dla rzeczywistości politycznej, generując narzędzia i nawyki kolektywnego podejmowania decyzji. Podziały między produkcją gospodarczą a politycznym działaniem, ustanawiane przez autorów takich, jak Hannah Arendt, całkowicie się tu załamują (Hardt i Negri, 2012, s. 279).

Ważne jest tu również podkreślenie antagonistycznego charakteru tego, co wspólne, dzięki czemu, podobnie jak u Dardota i Laval'a (2019), przyjmuje ono postać politycznej zasady napędzającej wszystkie, nawet pozornie niepolityczne praktyki uwspólniania.

Podsumowując, podkreślmy, że każde z przedstawionych odkryć ma praktyczne konsekwencje dla przyjmowanego niżej myślenia o przestrzeni wspólnej i uwspólnianiu miasta, co widać szczególnie dobrze w rzeczywistości targanej skutkami kapitalistycznego metakryzysu. Kontekst ten ma istotne znaczenie, bowiem osłabiając demokratyczną legitymizację

władzy publicznej (por. Castells, 2013), jak również właściwe jej instrumenty polityki przestrzennej, tworzy zapotrzebowanie na innego rodzaju infrastrukturę polityczności. Przestrzeń wspólna jest wobec tego, **po pierwsze**, autonomicznym produktem osób skupionych na tworzeniu swoistej szczeliny w dominującym porządku społeczno-gospodarczym, która, oscylując między doświadczeniem ucieczki a próbą jego transformacji, pozostaje w stałym napięciu względem ustalonych w danym miejscu i czasie sposobów produkcji przestrzeni (por. Lefebvre, 1991). Jako taka jest zawsze wytwarzana, jak pisze Stavros Stavrides (2016, s. 6):

(...) poprzez zbiorową wynalazczość, która jest wyzwana albo za sprawą pilnych potrzeb codziennych, albo na fali kolektywnych eksperymentów: w latynoamerykańskich osadach zarządzanych samodzielnie przez ruch bezdomnych i w obozowiskach na okupowanych placach w dobie „arabskiej wiosny”; w inicjatywach przejmujących i transformujących przestrzeń publiczną i w skłotach, w otwartych centrach sąsiedzkich i na gruncie autonomicznie organizowanych wydarzeń pod hasłem „odzyskiwania miasta” (...).

Przykłady te wskazują, że przestrzeń wspólna wyrasta często z doświadczenia prekarności (Stavrides, 2016, s. 209), a jako taka w niewyobrażalny dla Arendt (2000) sposób łączy wymiary wolności (właściwy dla sfery publicznej) i konieczności (relegowany przez nią do sfery prywatnej).

Po drugie, jak każde inne dobro wspólne przestrzeń ta nie istnieje nigdy sama w sobie, musi zostać zatem nie tylko wyprodukowana, ale również podlegać stałej reprodukcji wysiłkiem związanych z nią nieodłącznie kommonersów (por. Caffentzis i Federici, 2014). Relacyjność przestrzeni wspólnej należy w tym kontekście traktować dosłownie i w duchu

demokratycznej kooperacji, a zatem w odniesieniu do umacniających ją wspólnotowych stosunków społecznych i swoistego zwycięstwa wartości użytkowej nad wartością wymienną (przestrzeń prywatna) i znakową (przestrzeń publiczna). Prowadzi to do ważnego przesunięcia na gruncie Lefebvre'owskiej triady przestrzennej. Przekształcanie przestrzeni fizycznej przebiega tu bowiem pod wpływem idei i praktyk, które nie podlegają już władzy zwierzchniej, a są efektem autonomicznych działań i decyzji danego kolektywu. Te zaś to bardzo często efekt ciągłych, nierzadko konfliktowych negocjacji, które, dając wstęp do stale rozwijających się praktyk współbicia, przesądzają o tym, że przestrzeń ta nie tyle jest – jako skończona rzecz – co podlega nieustannemu procesowi stawiania się wspólną.

Po trzecie, z uwagi na brak istotowych dla wymogów uwspólniania parametrów fizycznych proces odzyskiwania miasta może się dokonywać w odniesieniu do każdej formy własności. Przestrzeń wspólna powstaje z tego powodu także w ramach swoistego recyklingu, nadbudowując się na obiektach stworzonych dla innych celów i sposobów wykorzystywania – także tych podlegających do tej pory państwu czy samorządowi. Gibson-Graham, Cameron i Healy (2016, s. 196) zauważają, że ważniejsza od przesunięć w obrębie samej kategorii własności jest w tym wypadku zmiana trybu dostępu i sposobów używania, ale też w zakresie korzyści, troski i odpowiedzialności, jakie towarzyszą użytkownikowi tego, co uwspólnione. Wiele przypadków uwspólniania dokonuje się zatem w ramach dotychczasowej domeny publicznej jako skutek zawieszenia (ruch Occupy) lub całkowitego zniesienia właściwego dla niej odgórnego trybu administrowania i ograniczonej funkcjonalności, uwypuklając jej dotychczasową niedemokratyczność i niewydolność jako narzędzia na użytek oddolnych ruchów politycznych. Chodzi tu

jednak nie tyle o ożywienie czy rozciągnięcie tego, co publiczne, ale raczej, jak piszą George Caffentzis i Silvia Federici (2014), tworzenie alternatywnych wobec nich obszarów autonomii, w których możliwe będzie odzyskiwanie kontroli nad warunkami własnej reprodukcji.

Po czwarte, jako że kluczowym aspektem wspomnianego recyklingu jest proces upolitycznienia, niezbywalnym zadaniem przestrzeni wspólnej jest nie tylko stałe podtrzymywanie konfliktowego napięcia względem aparatów miejskiej postpolityki (np. zarządzania przez konsensus, mechanizmów sterowanej partycypacji, por. Miessen, 2013), ale również zachowanie stanu swoistej ruchliwości (por. Stavrides, 2016, s. 222) w celu zabezpieczenia się przed zawsze możliwą, niejako powrotną konwersją na przestrzeń publiczną⁵ lub prywatną. De Angelis (2013) wiąże to zagrożenie ze stosunkową nową dla kapitalizmu tendencją (*commons fix*), która poprzez odpolitycznienie i towarowanie dóbr wspólnych zarazem wzmacnia i legitymizuje system jako uspołeczniony, a przez to bardziej przyjazny użytkownikowi. Należy jednak pamiętać, że kapitalizm potrzebuje tego, co wspólne nie tylko po to, by stawać się kapitalizmem z „ludzką” twarzą, ale także dla celów własnej reprodukcji, która, jak pokazują kolejne napotykanne przez niego kryzysy, musi się dokonywać drogą ekspansji (Harvey, 2014).

Wreszcie **po piąte**, wspomniane zakusy systemu dowodzą, że powstające w przestrzeni miejskiej dobra wspólne nie tworzą

⁵ Jak przypominają Amin i Howell (2016, s. 6), wspólne zredukowane do publicznego funkcjonuje zazwyczaj bez większej szkody, a czasem nawet w pełnej zgodzie z prywatnym porządkiem neoliberalizmu. Częsty przykład stanowią w tym kontekście wspólnotowe ogrody dla klasy średniej czy „autonomiczne” centra kultury zakładane na działkach udostępnionych dla takich celów przez władze miejskie, które starają się w ten sposób podnieść ich wartość i/lub przyciągnąć do danej dzielnicy kolejnych, co najmniej równie zamożnych mieszkańców.

już infrastruktury dla sporadycznych działań politycznych, co jest udziałem liberalnej przestrzeni publicznej i pojawiających się w niej prywatnych jednostek (Habermas, 2008). Stają się raczej kolektywnymi środkami przetrwania dla samej miejskiej polityczności, a przez to być może podstawowymi narzędziami, za pomocą których możliwe będzie przeprowadzenie prawdziwie demokratycznej zmiany społecznej. To właśnie dlatego, choć często niepozorne, a nawet niewidoczne okazują się tak niebezpieczne dla dominującego porządku społecznego.

Reprodukowanie miasta poprzez radykalne praktyki uwspólniania

Dotychczasowe rozważania teoretyczne należy zilustrować przykładami. Odwołam się w tym celu głównie do badań nad skłotami, z akcentem położonym na te, które otwierają się na potrzeby migrantów. Ich ramą chciałbym uczynić parokrotnie tu przywoływane doświadczenie metakryzysu (Leggewie i Welzer, 2012, s. 22), które rozumiem jako odbijający się zwłaszcza na społecznej tkance miejskiej splot czterech towarzyszących nam w ostatniej dekadzie globalnych wstrząsów: ekonomicznego, środowiskowego, socjalnego i instytucjonalnego (por. Mattei i Mancall, 2019). Odchodzę przy tym od typowego dla badań społecznych kapitałocentrycznego spojrzenia na kryzys, gdzie o tym ostatnim myśli się zwykle jako o warunku odnowy kapitalizmu (Harvey, 2014) i/lub pretekście do nowego, bardziej szokowego zarządzania populacjami (Klein, 2009), by skupić się raczej na otwieranym przez niego potencjale dla radykalnej krytyki względem nadwątlonych w takich okolicznościach struktur i instytucji demokracji liberalnej (por. Szadkowski i Krzeski, 2019). Krytyka ta koresponduje z ugruntowującym się w tym samym kontekście polem badań nad tym, co wspólne – Ugo Mattei i Mark Mancall (2019) nazywają je

komunologią – poniżej interesuje mnie jednak przede wszystkim jej praktyczny wymiar związany z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, jak w takich warunkach dokonywać ekspansji miejskich dóbr wspólnych.

Krok w tym kierunku stanowią badania nad przestrzeniami migranckimi, które, jak zauważają Trimikliniotis, Parsanoglou i Tsianos (2015, s. 12), cieszą się wciąż dość małą popularnością wśród badaczy zajmujących się dobrami wspólnymi. Sytuacja ta zmienia się dopiero w ostatnich latach za sprawą coraz bardziej wpływowej tezy o autonomii migracji (Mezzadra, 2016; por. Moll, 2016), która, opowiadając się za zerwaniem z jednostronnym obrazem migrujących podmiotów jako bezwolnych ofiar wojen, kataklizmów czy kryzysów, łączy doświadczenie tego rodzaju mobilności z polityczną sprawczością i kreatywnością w zakresie tworzenia nowych stosunków społecznych. Rozciągnięcie tego stanowiska na wymiar produkcji przestrzeni pozwala w interesujący sposób poszerzyć nasze myślenie o nieformalnych typach osadnictwa, które zbyt często utożsamia się, wzorem dystopijnej wizji Mike'a Davisa (2009, por. Vasudevan, 2015), z brutalną i pozbawioną nadziei rzeczywistością planety slumsów. Musi ono jednak pozostać wolne od pokusy romantyzowania biedy i nieformalności, którą to postawę na gruncie postkolonialnych badań miejskich krytykowała np. Ananya Roy (2011). Warto zatem zaznaczyć, że choć o omawianych formach uwspólniania i właściwych dla nich sposobach produkcji podmiotowości można myśleć jako o załączkach przyszłej, postkapitalistycznej rzeczywistości miejskiej, w chwili obecnej są one zakładniczkami tego, co Ferreri i Vasudevan (2019) nazywają miastem prekarnym.

Sporo wartościowego materiału dostarczają w tym kontekście tzw. *arrival cities*, np. Ateny, Nikozja, Sztambuł czy Saloniki, a zatem miasta przyjmujące główne fale uchodźców

z Bliskiego Wschodu i Afryki przede wszystkim w następstwie stosunkowo niedawnego kryzysu migracyjnego (2015–2016). Choć wiele z nich borykało się już wcześniej z poważnymi wstrząsami ekonomicznymi i napięciami społecznymi, napływ nowych mieszkańców stwarzał okazję do podejmowania interesujących eksperymentów w zakresie uwspólniania przestrzeni, zwłaszcza wobec szybko obnażonej niewydolności instytucji publicznych i prywatnych, gdy idzie o zapewnianie im godnych warunków schronienia. Charalampos Tsavdaroglou (2018) pisze o szerokiej mobilizacji ateńskich uchodźców, którzy, nie czekając na pomoc ze strony greckiego państwa czy organizacji pozarządowych, zaczęli w praktyczny sposób egzekwować swoje prawo do miasta. Warto podkreślić, że inaczej niż w jego zliberalizowanym rozumieniu, które można wiązać z reformistycznymi zabiegami mieszczańskich ruchów miejskich (na ten temat zob. Pluciński, 2013) np. o poprawę jakości przestrzeni publicznej, w Atenach działało się to na zasadach zgodnych z literą manifestu Lefebvre'a (2012). W omawianym wypadku chodziło głównie o zawłaszczanie porzuconych w dobie kryzysu ekonomicznego budynków – tak prywatnych (hotele, biurowce), jak i publicznych (szkoły, szpitale) – a przez to realizowanie centralnego dla francuskiego filozofa prawa do zamieszkiwania. Powstające w ten sposób skłoty były usytuowane w śródmieściu, zazwyczaj w dużej mierze przez przedstawicieli radykalnych środowisk wolnościowych. Osoby te, zwłaszcza anarchiści, najczęściej współorganizowały miejsca schronienia dla uchodźców, traktując ich jednak jako pełnoprawnych członków stale ewoluujących kolektywów. Uchodźcy wpisywali się w ten sposób w długoletnią tradycję greckiego skłotingu, proponując alternatywny wobec kapitalistycznego sposób (re)produkcji przestrzeni.

Niezbywalny dla uwspólniania akt znalezienia miejsca (Linebaugh, 2014, s. 17) wiązał się w tym wypadku z koniecznością przystosowania budynków do nowej funkcji, ale także z przywróceniem im stanu używalności. Bardzo często polegało to na prowadzeniu poważnych prac remontowych, np. wzmacnianiu konstrukcji budowli, przebudowie pomieszczeń czy ponownym podłączeniu mediów. Produkcja miejskich dóbr wspólnych odsłaniała tym samym swoją drugą twarz – nie „tylko” tę kojarzoną z nadmiarem i ekscysem, które są właściwe zwłaszcza kulturowym *the commons* (Hardt i Negri, 2012; Amin i Howell, 2016, s. 8), ale także skromniejsze oblicze przetwarzania, regeneracji czy odzyskiwania wspólnych zasobów (por. Huron, 2018, s. 63). Zjawisko to zwraca naszą uwagę na towarzyszącą uwspólnianiu niepozorną kreatywność, związaną z takimi cechami codziennego urbanizmu, jak adaptacyjność czy zdolność do improwizacji, a przez to przywołuje na myśl Lévi-Straussowską praktykę *bricolage* (Vasudevan, 2015, s. 342). Pozwala w nim też dostrzec przestrzenną postać recyklingu, który podobnie jak ponowne wykorzystanie innych pozornie zużytych zasobów może się przyczyniać do poprawy funkcjonowania fizycznej tkanki miejskiej, a w szerszym planie także do neutralizacji skutków kryzysu środowiskowego potęgowanego m.in. przez ogromne koszty ekologiczne burzenia starego i tworzenia nowego budownictwa⁶.

Omawiany rodzaj uwspólniania ma w tym kontekście sporo wspólnego z wieloma innymi przykładami miejskich dóbr wspólnych, które poprzez inteligentne użycie nieużytków czy

⁶ Podobna refleksja, zwłaszcza w kontekście nowej fali głodu mieszkaniowego w Europie, zdaje się dziś rodzić coraz większe przyzwolenie dla wciąż nielegalnych praktyk zajmowania porzuconych nieruchomości, co wiąże się m.in. z próbą uregulowania powstałych w ten sposób dóbr wspólnych w wypadku niektórych miast włoskich (Mattei i Quarta, 2015; Bianchi, 2018).

odpadów zadają kłam tezie o nieprodukcyjnym charakterze pracy reprodukcyjnej, a równocześnie nawiązują do popularyzowanej już przez przednowoczesnych kommonersów zasady *zero waste* (por. Linebaugh, 2008, s. 103). Aktywność tego rodzaju pozwala też na bardziej dosłowne niż w abstrakcyjnej wizji metropolii Hardta i Negriego podkreślenie faktu kolektywnego wytwarzania miasta, które dokonuje się w tym wypadku środkami reprodukcji życia codziennego, a przez to w ramach cichego oporu względem kapitalistycznych stosunków pracy (Federici, 2019)⁷. Dobrym przykładem są tu chociażby praktyki zbieractwa (Moll, 2020) czy działania radykalnych miejskich ogrodników (Eizenberg, 2012), które, zabiegając np. o bezpieczny dostęp do jedzenia, koncentrują się często, jak pisze Federici (2019, s. 106), (...) *na kwestiach towarzyskości, produkcji wiedzy czy kulturowej i międzypokoleniowej wymianie*. Produktywność uwspólniania ma się jednak nijak do typowej dla kapitału akumulacji, wiąże się bowiem przede wszystkim z autonomicznym stwarzaniem i pielęgnacją nieustannie odtwarzanych środków utrzymania. Vasudevan (2015, s. 349) pisze wobec tego o typowym dla skłotingu improvizowanym materializmie, który w ramach zawsze znojnego procesu utrzymywania w ryzach okupowanej przestrzeni tworzy warunki dla rozwijania się mikropolityki solidarności i wzajemnego szacunku.

Właściwa dla uwspólniania kreatywna reprodukcja odślania w ten sposób bardzo nieoczywisty wymiar polityczności, który,

zachowując swoją konfliktową istotę (Rancière, 1999; Mouffe, 2008), niekoniecznie manifestuje się poprzez oficjalne zabieranie głosu czy obecność w przestrzeni publicznej. Chociaż działalność ateńskich skłotersów kolonizowała także inne typowe dla aktywności politycznej obszary – vide protesty i okupacje na gruncie miejscowych parków czy placów, aktywność w mediach społecznościowych – w wielu momentach jako równie adekwatny traktowała właściwy dla przestrzeni domowej tryb niewidzialności, szczególnie pożądaną zwłaszcza przez ukrywających się przed policją migrantki i migrantów (por. Trimikliniotis, Parsanoglou i Tsianos, 2015, s. 38). Działanie to, choć znacząco odmienne od spektakularnej polityki demokratycznych żądań (Laclau, 2009), nie oznacza wycofania z polityczności (por. Lacoue-Labarthe i Nancy, 1997), a raczej upolitycznienie codziennych i zwyczajnych praktyk, które, omijając kwestię ewentualnej autoryzacji ze strony decydentów, w performatywny sposób realizują najpilniejsze potrzeby związane z prawem do zamieszkiwania. Uprzywilejowany przez Arendt, Mouffe czy Rancière'a agonistyczny spektakl demokracji ustępuje w tej sytuacji znacznie bardziej hybrydalnej i wielofunkcyjnej przestrzeni wspólnej, która godzi z sobą te same miejsca, które gorliwie separuje myśl liberalna. Na plan pierwszy wysuwa się w tym wypadku ciągle przepracowywanie granic między prywatnym i publicznym, co nie tylko na gruncie ateńskich skłotów może sprowadzać pod jeden dach mieszkanie, centrum społeczne, ośrodek pomocy dla uchodźców, alternatywny dom kultury, a czasem również instytucje edukacyjne, medialne czy prawne (Tsavdaroglou, 2018, s. 389–390; por. Vasudevan, 2017).

To w tym miejscu wrócić należy do kwestii kluczowej dla uwspólniania ontologii stawania się i nieugruntowania, która przekłada się w sytuacji skłotów – ale również okupowanych przestrzeni publicznych czy wspólnotowych

ogrodów – na ciągle negocjowanie podstawowych dla nich zasad wspólnego życia, jak również ustanawiania równowagi między zadaniami kolektywu i osobistymi potrzebami ich użytkowników i użytkowników. Chodzi tu głównie o wypracowywanie możliwie najlepszych mechanizmów wspólnego podejmowania decyzji, dzielenia się pracą, rozwiązywania konfliktów wewnątrz danej przestrzeni, ale też budowania kontaktów ze światem zewnętrznym z nadzieją na ciągle poszerzanie miejskich dóbr wspólnych. Waży to oczywiście na charakterze stojącej za uwspólnianiem wspólnoty kommonersów, która rodzi się jako taka dopiero na gruncie samego procesu, w oderwaniu od jakiegokolwiek usztywniającej ją esencji i w poprzek ożywiających ją różnic etnicznych, religijnych czy płciowych. Ta nie jest przez to nigdy bytem zamkniętym, a raczej stale ewoluującą relacją współbycia, na której odbijają się zmiany osobowe wewnątrz danego kolektywu (skłoty, wspólnotowe ogrody), czasoprzestrzenne procesy ekspansji (okupacje przestrzeni publicznej) czy wypracowywane „na żywym organizmie” metody nie-tylko-werbalnej komunikacji. Na znaczeniu traci w tym wypadku zatem chociażby kwestia istnienia wspólnego języka czy podzielanych na wstępie wartości kulturowych, które są niezbywalne nie tylko dla politycznego myślenia Arendt i Habermasa, ale i wielu innych, zwyczajowo dyskursocentrycznych koncepcji sfery/przestrzeni publicznej.

Jak pisze Tsavdaroglou (2018, s. 386), większość ateńskich skłotów zamieszkiwanych wspólnie przez anarchistów i uchodźców opierała funkcjonowanie na (...) *zasadach antyrasizmu, niezapośredniczonej samoorganizacji, bezpośredniej demokracji, braku hierarchii i współzamieszkiwania*, które realizowano praktycznie w ramach sprawowania codziennych obowiązków i horyzontalnego podejmowania decyzji o działalności placówek. Istotnym wymiarem tak rozumianych przestrzeni

wspólnych było również budowanie kultury troski, pomocy wzajemnej i współodpowiedzialności za kolektywne środki utrzymania, co stanowi jedno z koniecznych rozwiązań dla polityki budowanej poza tradycyjną, a zatem normalizującą i wykluczającą kategorią obywatelstwa. W jej miejsce wchodzi tu raczej postulowane przez hiszpańskie aktywistki obywatelstwo troski (*ciudadania, care-tizenship*), które należy traktować jako polityczno-etyczne spoiwo dla nowego rodzaju wspólnot powstających w warunkach coraz bardziej sprekaryzowanych społeczeństw południowej Europy (Casas-Cortes, 2019; por. Tsavdaroglou i in., 2019). Co istotne, dokonujące się w ten sposób praktyczne redefiniowanie obywatelstwa nie musi się realizować w ramach publicznych instytucji, nie ma indywidualnego charakteru i nie ogranicza go, co oczywiste, miejsce urodzenia. Wiąże się raczej z odpowiedzialnym zamieszkiwaniem i kolektywnym reprodukowaniem przestrzeni wspólnej, co w szerszym planie dobrze współgra z forsowaną przez Lefebvre'a figurą *citadin* – nie tyle obywatelki, co użytkowniczki miasta.

Podkreślmy, że ujawniająca się w ten sposób właściwa dla skłotów liminalność (Stavrídes, 2016) nie ogranicza się tylko do porowatości granic wewnątrz upolitycznionego w ich ramach *oikos* (Holston, 2008, s. 312), ale bardzo często stanowi o istocie ich funkcjonowania względem tego, co na zewnątrz. Zapewniają to ich liczne funkcje społeczne, które zdradzają troskę już nie tyle o interes własnych mieszkańców, co dobrobyt lokalnej społeczności, w tym najbardziej dotkniętych przez metakryzys bezdomnych czy pracujących biednych. Ważny sposób rozszerzania tego, co wspólne stanowi też budowa sieci podobnych instytucji szczelinowych, które, oplatając konkretne miasto, pozostają zawsze w intensywnym kontakcie z kommonersami z innych ośrodków. Dobrym przykładem tego podwójnego usieciowienia jest

⁷ Warto podkreślić, że opór ten ma bardzo często twarz kobiety, co pozwala nam spoglądać na praktyki uwspólniania przez pryzmat takich wartości, jak troska, opiekuńczość czy odpowiedzialność za różne, nie tylko ludzkie formy życia miejskiego. Zwraca na to uwagę Federici (2019), dla której poszerzone rozumienie reprodukcji społecznej obejmuje nie tylko pracę domową, ale również miejskie rolnictwo, produkcję kultury czy dbanie o środowisko.

skoncentrowana wokół skłotu Rozbrat poznańska Federacja Anarchistyczna, która, działając na co dzień w oparciu o szereg innych strategicznych przestrzeni, np. biuro OZZ Inicjatywy Pracowniczej i kluboksięgarnię Zemsta (a kilka lat temu także drugi skłot Od:zysk), uczestniczy równocześnie w budowaniu platform politycznych na rzecz rozwijania polskiego i międzynarodowego ruchu anarchistycznego. Miejskie dobra wspólne, choć zwykle zakorzenione w istniejącym miejscu, zyskują tym samym na mobilności, co ma szczególne znaczenie dla osób pozostających w stałym w ruchu, np. migrantów (Trimikliniotis, Parsanoglou, Tsianos, 2015) i bezdomnych.

Polityka tego, co wspólne realizuje się w ten sposób na różnych geograficznych skalach, a jej podstawą jest, jak pisze w kontekście greckim Stavrides (2016, s. 99), (...) *proces produkcji i dystrybucji wiedzy, jak również doświadczeń tych, którzy starają się radzić sobie z trudnymi warunkami życia w wielkich miastach*. Proces ten możemy kojarzyć z typową dla miejskich aktywistek i aktywistów praktyką uczenia się miasta poprzez jego cielesne używanie, z wyraźniejszym jednak niż w wielu podobnych wypadkach potencjałem transformowania rzeczywistej przestrzeni (por. McFarlane, 2011). Kwestia ta jest podkreślana przez różnych autorów (Caffentzis i Federici, 2014; Hardt i Negri, 2012; Huron, 2018) jako niezbędny warunek trwania miejskich dóbr wspólnych, które ze względu na wspomniane wcześniej nieugruntowanie, ruchliwość i ontologię stawania się są niejako zmuszone do ciągłego poszerzania swoich wpływów kosztem i w kontrze do niesprawiedliwych stosunków przestrzennych organizujących kapitalistyczną urbanizację. Ten swoisty przymus jawi się zresztą jako największa trudność imperatywu uwspólniania miasta, który z uwagi na towarzyszący mu często całościowy program zmiany reguł miejskiego współżycia wciąż najlepiej się sprawdza w stosunkowo

skromnych i lokalnych warunkach (por. Mattei i Quarta, 2015). Te z kolei dość słabo zabezpieczają go na okoliczność wymierzonych przeciwko niemu praktyk policyjnych, o czym przekonało się niestety wielu mieszkańców opisywanych tu okupowanych budynków, gdy władzę w Grecji przejęła skrajnie prawicowa Nowa Demokracja. Mam tu na uwadze przede wszystkim głośne eksmisje skłotów, np. Villa Kouvelou, Dervenion 56, Spirou Trikoupis czy City Plaza z 2019 i 2020 roku.

Typowa dla uwspólniania sprzeczność między zakorzeniem a zmuszającą do ekspansji ruchliwością okazuje się jednak pozorna, bo przekracza ją w codziennej praktyce reprodukcji miasta wielu kommonersów na całym świecie. Stavrides (2016, s. 56, 221) łączy to z progowym i wirusowym charakterem przestrzeni wspólnej, która może funkcjonować jako taka tylko o tyle, o ile nie przestaje otwierać się na nowych użytkowników i gdy inspiruje inne praktyki uwspólniania. W tak radykalnej optyce miejskie dobra wspólne zasługują na swoje miano dopiero wtedy, gdy wywierają presję na całokształt miejskiej rzeczywistości. To zaś zakłada nie tylko upowszechnienie innego myślenia o polityce przestrzennej, ale również, jak przypomina Huron (2018, s. 165), przebudowę jej ekonomicznych fundamentów. Rozbity po kilku miesiącach funkcjonowania globalny ruch Occupy pokazuje dobitnie, że proces tak rozumianej ekspansji i radykalnej reprodukcji większych fragmentów miasta wciąż napotyka na bardzo silny opór ze strony połączonych sił państwa i kapitalistycznej gospodarki, daje jednak przynajmniej chwilową nadzieję na możliwość innego – zarazem udomowionego i oddolnie upolitycznionego – korzystania z zazwyczaj martwej przestrzeni publicznej. Tym, co łączy nagłośnione medialnie okupacje parku Zuccotti w Nowym Jorku, parku Gezi w Stambule czy placu Puerta del Sol w Madrycie ze skromniejszymi aktami skłotingu w miastach na całym świecie, jest

jednak nie tylko przekonanie o konieczności ożywienia rosnącej liczby miejskich nieużytków, które zostawia za sobą nierówny rozwój kapitalizmu, ale również nadzieja na jego zupełne zatrzymanie. Uwspólnianie jest w tym kontekście (...) *politycznym innym twórczej destrukcji* neoliberalizmu (Vasudevan, 2017, s. 12), prawdziwie kreatywnym aktem odzyskiwania kontroli nad własnym życiem, które łączy pragmatyzm oddolnie egzekwowanego prawa do zamieszkiwania z utopijną wizją bardziej autonomicznego miasta.

Zakończenie

Realnie istniejące przestrzenie wspólne stanowią w dzisiejszej rzeczywistości miejskiej ważną, choć oczywiście marginalną, gdy idzie o zakres ich funkcjonowania, alternatywę dla przestrzeni publicznej. Staralem się jednak pokazać, że właśnie w konfrontacji z kryzysem tej ostatniej mogą się okazać główną nadzieją współczesnych miast na regenerację i wzmocnienie ich politycznego potencjału. W pierwszej części artykułu argumentowałem wobec tego za zasadnością wykroczenia poza perspektywę tego, co publiczne, która z uwagi na swoje inherentne sprzeczności, ale również dominujące w dzisiejszych miastach odpolitycznione rozumienia i użycia jej przestrzennych materializacji coraz częściej zawodzi, gdy przychodzi jej dostarczać infrastruktury dla prawdziwie demokratycznych, a zatem uderzających w neoliberalne *status quo* walk politycznych. Potwierdza to dość szybko spacyfikowana działalność ruchu Occupy, którą można jednak traktować jako ważną próbę upolitycznienia przestrzeni publicznej w sposób charakterystyczny dla na co dzień mniej widocznych, ale horyzontalnych i autonomicznych praktyk uwspólniania. Praktyki te stanowiły główny przedmiot namysłu drugiej i trzeciej części artykułu, gdzie zastanawiałem się odpowiednio nad polityczną ontologią miejskich dóbr wspólnych i konkretnymi

przykładami wspólnotowego przejmowania miasta. Podążając śladem takich autorów, jak Linebaugh, De Angelis, Federici czy Hardt i Negri, zwracałem uwagę na procesualny, antagonistyczny i transformacyjny charakter tego, co wspólne, który w warunkach współczesnych miast przekłada się na alternatywne względem legitymizowanych przez system sposoby współżycia oraz poszerzone myślenie o polityczności. Klucza do obu dostarcza zwrot w stronę zagadnienia reprodukcji społecznej, które tak w sensie przestrzennym (recykling porzuconych budynków), jak i w znaczeniu pragmatycznego zabiegania o kontrolę nad warunkami własnego życia pozwala łączyć właściwe kommonersom codzienne akty zamieszkiwania z eksperymentem w zakresie postkapitalistycznych stosunków społecznych.

Główny problem teorii i praktyki miejskich dóbr wspólnych wiąże się w tym kontekście z wychodzeniem z fazy eksperymentalnej i rozciąganiem praktyk uwspólniania przynajmniej na kolejne obszary życia w mieście, co natrafia jednak na wciąż zbyt silny opór ze strony władz publicznych i kapitalistycznej gospodarki. Walka o bardziej autonomiczne miasto, inne myślenie o jego zasobach oraz alternatywne spojrzenie na stojące za nimi wspólnoty jest dziś jednak potrzebna bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, o co upomina się coraz więcej nurtów krytycznych studiów miejskich. Nie warto się bowiem łudzić, że meta-kryzys naprawią te same instytucje polityczne i rozwiązania gospodarcze, które odpowiadają za jego zaistnienie, co potwierdza choćby opisywana wyżej sytuacja Aten w dobie kryzysu migracyjnego. Tym, co domaga się w tym kontekście zdecydowanych kroków w stronę innej polityki i odmiennego podejścia do gospodarki, jest przede wszystkim zapowiadana m.in. przez pandemię COVID-19 katastrofa ekologiczna. Jeśli zależy nam na przeciwdziałaniu jej, już teraz musimy bardziej odpowiedzialnie dzielić się zasobami, a nawet

uwzględniać je w naszym myśleniu o nie-tylko-ludzkiej wspólnocie kommonersów (por. Amin i Howell, 2016). Wspólnianie jest w tym kontekście nie tylko poważnym ćwiczeniem z wyobraźni politycznej, które, wychodząc od konkretnego miejsca, takiego jak skłot czy wspólnotowy ogród, przypomina nam o odpowiedzialności, jaką ponosimy za całe życie na Ziemi (por. Gibson-Graham, Cameron i Healy, 2016, s. 209), ale też praktyczną zachętą do innego – autonomicznego, sprawiedliwego społecznie i międzygatunkowego – aranżowania miejskiego świata. 🗨️

Piotr Juskowiak – doktor kulturoznawstwa, adiunkt w Zakładzie Kulturowych Studiów Miejskich w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, redaktor czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”, tłumacz. Jego zainteresowania badawcze obejmują: krytyczne studia miejskie; miejską ekonomię kultury; społeczno-polityczne aspekty sztuki współczesnej; miejską ekologię polityczną; kulturowe aspekty neoliberalizmu. Autor książki *Przestrzenie wspólnoty: Filozofia wspólnotowości w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym* (2015) i współredaktor antologii *Ekologie* (2014; razem z Aleksandrą Jach i Agnieszką Kowalczyk).

Afiliacja:

Zakład Kulturowych Studiów Miejskich
Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
e-mail: pjusko@amu.edu.pl
ORCID: [0000-0003-1390-7368](https://orcid.org/0000-0003-1390-7368)

Bibliografia

Amin, A. (2008). Collective culture and urban public space. *City*, 12(1), 5–24.
Amin, A., Howell, P. (2016). Thinking the Commons. W: A. Amin, P. Howell (red.), *Releasing the Commons. Rethinking the Future of the Commons* (s. 1–17). London-New York: Routledge.

Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka* (A. Łagodzka, tłum.). Warszawa: Aletheia.
Barber, B. (2014). *Gdyby burmistrzowie rządzili światem. Dysfunkcjonalne kraje, rozkwitające miasta* (H. Jankowska, K. Makaruk, tłum.). Warszawa: MUZA.
Bianchi, I. (2018). The post-political meaning of the concept of commons. The regulation of the urban commons in Bologna. *Space and Polity*, 22(3), 287–306.
Blomley, N. (2008). Enclosure, Common Right and the Property of the Poor. *Social and Legal Studies*, 17(3), 311–331.
Bollier, D. (2014). *The Commons. Dobro wspólne dla każdego* (Spółdzielnia Socjalna Faktoria, tłum.). Zielonka: Faktoria.
Boltanski, L., Chiapello, E. (2005). *The New Spirit of Capitalism* (G. Elliott, trans.). London-New York: Verso.
Borch, Ch., Kornberger, M. (red.). (2015). *Urban Commons. Rethinking the City*. London-New York: Routledge.
Brenner, N., Marcuse, P., Mayer, M. (red.). (2012). *Cities for People, Not for Profit. Critical Urban Theory and the Right to the City*. London-New York: Routledge.
Bresnihan, P., Byrne, M. (2015). Escape into the City. Everyday Practices of Commoning and the Production of Urban Space in Dublin. *Antipode*, 47(1), 36–54.
Caffentzis, G., Federici, S. (2014). Commons Against and Beyond Capitalism. *Community Development Journal*, 49(1), 92–105.
Casas-Cortes, M. (2019). Care-tizenship. Precarity, social movements, and the deleting/re-writing of citizenship. *Citizenship Studies*, 23(1), 19–42.
Castells, M. (2013). *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze internetu* (O. Siara, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Dardot, P., Laval, Ch. (2019). *Common. On the Revolution in the 21st Century* (M. McLellan, trans.). London-New York: Bloomsbury Publishing.
Davis, M. (1992). *The City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*. New York: Vintage Books.

Davis, M. (2009). *Planeta slumsów* (K. Bielińska, tłum.). Warszawa: Książka i Prasa.
Dean, J. (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies. Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham-London: Duke University Press.
De Angelis, M. (2012). Grodzienia, dobra wspólne i „zewnątrze” (T. Leśniak, tłum.). *Praktyka Teoretyczna*, 6, 311–324.
De Angelis, M. (2013). Does capital need a commons fix? *ephemera*, 13(3), 603–615.
De Angelis, M. (2017). *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed Books.
De Certeau, M. (2008). *Wynaleźć codzienność* (K. Thiel-Jańczuk, tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Eizenberg, E. (2012). Actually Existing Commons. Three Moment of Space of Community Gardens in New York City. *Antipode*, 44(3), 764–782.
Enright, T., Rossi, U. (2018). The Ambivalence of Urban Commons. W: K. Ward, A. E. G. Jonas, B. Miller, D. Wilson (red.), *The Routledge Handbook on Spaces of Urban Politics* (s. 35–46). London-New York: Routledge.
Federici, S. (2019). *Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of Commons*. Oakland: PM Press.
Ferrerri, M., Vasudevan, A. (2019). Vacancy at the edges of the precarious city. *GeoForum*, 101, 165–173.
Fraser, N. (2016). Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism. A Choice that Feminists Should Refuse. *NORA*, 24(4), 281–284.
Gehl, J. (2009). *Życie między budynkami. Użytkowanie przestrzeni publicznych* (M. A. Urbańska, tłum.). Kraków: Wydawnictwo RAM.
Gibson-Graham, J. K., Cameron J., Healy, S. (2016). Commoning as a Postcapitalist Politics. W: A. Amin, P. Howell (red.), *Releasing the Commons. Rethinking the Future of the Commons* (s. 192–212). London-New York: Routledge.
Graham, S. (2010). *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*. London-New York: Verso.

Habermas, J. (2008). *Strukturalne przeobrażenia strefy publicznej* (M. Łukasiewicz, W. Lipnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Hardt, M., Negri, A. (2012). *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne* (Praktyka Teoretyczna, tłum.). Kraków: ha!art.
Hardt, M., Negri, A. (2017). *Assembly*. Oxford: Oxford University Press.
Harvey, D. (1989). From Managerialism to Entrepreneurialism. The Transformation of Urban Governance in Late Capitalism. *Geografiska Annaler. Series B*, 71(1), 3–17.
Harvey, D. (2006). The Political Economy of Public Space. W: S. Low, N. Smith (red.), *The Politics of Public Space* (s. 17–34). London-New York: Routledge.
Harvey, D. (2012). *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja* (Praktyka Teoretyczna, tłum.). Warszawa: Bęc Zmiana.
Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. London: Profile Books.
Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
Huron, A. (2015). Working with Strangers in Saturated Space. Reclaiming and Maintaining the Urban Commons. *Antipode*, 47(4), 963–979.
Huron, A. (2018). *Carving Out the Commons. Tenant Organizing and Housing Cooperatives in Washington, D.C.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Jałowiecki, B., Łukowski, W. (red.). (2007). *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Juskowiak, P. (2015). Wywłaszczająca urbanizacja. Miejski marksizm wobec problemu akumulacji pierwotnej. *Praktyka Teoretyczna*, 16(2), 78–113.
Klein, N. (2001). Reclaiming the Commons. *New Left Review*, 9 (May-June).
Klein, N. (2009). *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne* (H. Jankowska, tłum.). Warszawa: MUZA.

- Kohn, M. (2004). *Brave New Neighborhoods. The Privatization of Public Space*. London-New York: Routledge.
- Krier, L. (2011). *Architektura wspólnoty* (P. Choynowski, tłum.). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Laclau, E. (2009). *Rozum populistyczny* (T. Szkudlarek i in., tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L. (1997). *Retreating the Political*. London-New York: Routledge.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* (D. Nicholson-Smith, trans.). Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Lefebvre, H. (2003). *Urban Revolution* (R. Bononno, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefebvre, H. (2012). Prawo do miasta (E. Majewska, tłum.). *Praktyka Teoretyczna*, 5, 183–197.
- Leggewie, C., Welzer, H. (2012). *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji* (P. Buras, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Linebaugh, P. (2008). *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.
- Linebaugh, P. (2014). *Stop Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*. Oakland: PM Press.
- Low, S., Smith, N. (red.). (2006). *The Politics of Public Space*. London-New York: Routledge.
- Madden, D. (2010). Revisiting the End of Public Space. Assembling the Public in an Urban Park. *City & Community*, 9(2), 187–207.
- Mattei, U., Mancall M. (2019). Communology. The Emergence of a Social Theory of the Commons. *South Atlantic Quarterly*, 118(4), 725–746.
- Mattei, U., Quarta, A. (2015). Right to the City or Urban Commoning? Thoughts on the Generative Transformation of Property Law. *Italian Law Journal*, 1(2), 303–325.
- McFarlane, C. (2011). *Learning the City. Knowledge and Translocal Assemblage*. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Merrifield, A. (2016). *Nowa kwestia miejska* (P. Juskowiak, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mezzadra, S. (2016). Co jest stawką mobilności pracy? Granice, migracje, współczesny kapitalizm (P. Juskowiak, K. Szadkowski, tłum.). *Praktyka Teoretyczna*, 3(21), 79–93.
- Miessen, M. (2013). *Koszmar partycypacji. Niezależna praktyka* (M. Choptiany, tłum.). Warszawa: Bęc Zmiana.
- Mitchell, D. (2003). *The Right to the City. Social Justice and the Fight for the Public Space*. New York-London: The Guilford Press.
- Mitchell, D. (2017). People's Park again. On the end and ends of public space. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 49(3), 503–518.
- Moll, Ł. (2016). „To nie my przekroczyliśmy granicę, to ona przecięła nas”. Biopolityka europejskiego reżimu migracyjnego. *Praktyka Teoretyczna*, 3(21), 18–53.
- Moll, Ł. (2020). Gleaning on the Shores of Politics. Commoning as the New Philosophy of Praxis. *Praktyka Teoretyczna*, 2(36), 35–66.
- Montgomery, Ch. (2015). *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasta* (T. Teszner, tłum.). Kraków: Wysoki Zamek.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność* (J. Erbel, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. (2015). *Agonistyka: Polityczne myślenie o świecie* (B. Szelewa, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Moulier-Boutang, Y. (2012). *Cognitive Capitalism* (E. Emery, trans.). Cambridge-Malden: Polity Press.
- Pluciński, P. (2013). Miejskie (r)ewolucje. Radykalizm retoryki a praktyka reformy. *Praktyka Teoretyczna*, 3(9), 133–157.
- Rancière, J. (1999). *Disagreement. Politics and Philosophy* (J. Rose, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2008a). *Na brzegach politycznego* (I. Bojadżijewa, J. Sowa, tłum.). Kraków: ha!art.
- Rancière, J. (2008b). *Nienawiść do demokracji* (M. Kropiwnicki, A. Czarnacka, tłum.). Warszawa: Książka i Prasa.
- Rossi, U. (2017). *Cities in Global Capitalism*. Cambridge-Malden: Polity.
- Roy, A. (2011). Slumdog Cities. Rethinking Subaltern Urbanism. *International Journal of Urban and Regional Research*, 35(2), 223–238.
- Sennett, R. (2009). *Upadek człowieka publicznego* (H. Jankowska, tłum.). Warszawa: MUZA.
- Smith, N. (2010). Nowy globalizm, nowa urbanistyka. Gentryfikacja jako globalna strategia urbanistyczna. *Przegląd Anarchistyczny*, 11, 41–60.
- Sorkin, M. (red.). (1992). *Variations on Theme Park. The New American City and the End of Public Space*. New York: Hill and Wang.
- Stavrvides, S. (2016). *Common Space: The City as Commons*. London: Zed Books.
- Swyngedouw, E. (2018). *The Promises of Political. Insurgent Cities in a Post-Political Environment*. Cambridge-London: The MIT Press.
- Szadkowski, K., Krzeski, J. (2019). In, Against and Beyond. A Marxist Critique for Higher Education in Crisis. *Social Epistemology*, 33(6), 463–476.
- Trimikliniotis, N., Parsanoglou, D., Tsianos, V.D. (2015). *Mobile Commons, Migrant Digitalities and the Right to the City*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tsavaroglou, Ch. (2018). The Newcomers' Right to the Common Space. The case of Athens during the refugee crisis. *ACME*, 17(2), 376–401.
- Tsavaroglou, Ch., Giannopoulou, Ch., Petropoulou, Ch., Pistikos, I. (2019). Acts for Refugees' Right to the City and Commoning Practices of Care-tizenship in Athens, Mytilene and Thessaloniki. *Social Inclusion*, 7(4), 119–130.
- Vasudevan, A. (2015). The makeshift city. Towards a global geography of squatting. *Progress in Human Geography*, 39(3), 338–359.
- Vasudevan, A. (2017). *The Autonomous City. A History of Urban Squatting*. London-New York: Verso.
- Wantuch-Matla, D. (2016). *Przestrzeń publiczna 2.0. Miasto u progu XXI wieku*. Łódź: Księży Młyn Dom Wydawniczy.
- Zukin, S. (1995). *The Cultures of City*. Oxford-Cambridge: Blackwell.

Beyond the Public Space: Reproducing the Urban Political through the Radical Practices of Commoning

Abstract

The article is a proposal to go beyond the perspective of the public space, which, as I argue in its first part, not only frequently fails as a platform to fight the neoliberal status quo, but it also blocks the political imagination to other visions of pursuing urban politics. This is due to both its internal contradictions and the increasing degree of depoliticization, which I treat as the primary objective of the new mutation of the entrepreneurial city. What helps to move beyond that perspective are the practices of commoning that are analyzed in the second and third parts of the article, where I examine the political ontology of urban commons and various aspects of collective acts of reclaiming the city (using the example of Athenian squats for refugees). The article emphasizes their role in broadening the dominant concept of the political by revaluing such seemingly non-political issues as housing or social reproduction. It also draws attention to the need to disseminate commoning practices, which, by combining the pragmatism of the everyday struggle for survival with a utopian vision of a more autonomous city, constitute one of the most important tools for neutralizing the effects of neoliberal meta-crisis.

Keywords: public space, post-politics, urban commons, commoning, common space, the political, social reproduction, squatting.