

Bartłomiej Blesznowski

Utopia w służbie demokracji – wokół źródeł kooperatyizmu

[...] utopijność jest gwiazdą przewodnią wszelkiego planowania.
Ernst Bloch, *Rzeczywistość antycypowana*

Nauka o społeczeństwie zasadza się na zgodności
rozumu społecznego i praktyki społecznej.
Otóż naszej epoce dane będzie podziwiać tę naukę, [...],
w całej jej świetności i wzniosłej harmonii!...
Pierre-Joseph Proudhon, *System sprzeczności ekonomicznych, czyli filozofia nędzy*

Marzenie nowoczesności – socjalizm utopijny

Korzenie kooperatyizmu – idei politycznej, społecznej i poniekąd także historyzoficznej – sięgają co najmniej początków XIX wieku. Pierwotne źródło idei stowarzyszeniowej leży jednak o wiele dalej wstecz – w obecnym od zarania myśli marzeniu o stworzeniu idealnego społeczeństwa opartego na współpracy, pomocy wzajemnej i równym dostępie do władzy i dóbr. To, jak powiedzielibyśmy z przekąsem, „utopijne” marzenie wraz z początkami nowożytności i upadkiem starego porządku sakralno-feudalnego przybrało jednak niespotykane dotąd rozmiary. Wzmocnione przez oświeceniowy ideał rozumu i imperatyw moralny, przyjęło wiele postaci, które na stałe wrosły w ideologiczny krajobraz dziejów najnowszych, czasami pozostając jedynie przedmiotem peregrynacji gabinetowych intelektualistów, innym razem jednak odciskając trwałe piętno na rzeczywistości.

Bez wątplenia jedną z najbardziej emblematicznych, a zarazem trudnych do jednoznacznej oceny i sklasyfikowania postaci w historii idei stowarzyszeniowej jest Charles Fourier – samozwańczy apostoł społecznej odnowy, marzyciel i wizjoner szczęśliwej ludzkości, autor kilkudziesięciu dzieł, w których poważna krytyka polityczna łączy się z teozofią i mesmeryzmem, tezy zaś ekonomiczne uzależnione są od teorii ruchu planet. Umieszczając go na tle epoki, Walter Benjamin zanotował:

Najgłębszego impulsu, jaki otrzymała utopia Fourierowska, należy upatrywać w pojawieniu się maszyn. Falanster miał na powrót przenieść ludzi w taki układ stosunków, w którym moralność jest niepotrzebna. [...] Aby to osiągnąć Fourier nie zamierza polegać na cnotcie,

lecz na skutecznym funkcjonowaniu społeczeństwa, którego siłami napędowymi są namiętności. [...] Fourierowska harmonia to konieczny wytwór tej skomplikowanej gry sił¹.

Z charakterystyczną dla siebie przenikliwością, pisząc o Fourierze, w swoim komentarzu zawarł Benjamin podstawowe cechy utopii, która miała dać początek idei wolnych stowarzyszeń, a w konsekwencji stać się zaczątkiem niektórych ruchów socjalistycznych, solidarystycznych i kooperacyjnych. Po pierwsze rozwój cywilizacji i rewolucja przemysłowa – u podstaw utopii Fouriera leżała myśl, że naczelnym zadaniem nowego egalitarnego społeczeństwa jest wyzwolić ludzkość z okowów, w które wplątała ją cywilizacja. Nie chodziło jednak o to, by cofnąć ludzkość do stanu przedwiecznych naturalnych wspólnot, które, obywatelując się bez skomplikowanych maszyn i narzędzi, wiodły niezmacony chciwością, bo współzależny żywot, ale by oddać władzę nad procesami przemysłowymi w ręce ludzi. Jak rzekłby później Marks: unieważnić proces alienacji, w ramach którego to towary i pieniądze, poprzez ich społeczne nośniki – właścicieli wielkich kapitałów, rządzą lwią częścią ludzkości. Jeśli świat jest pełen bogactw, to nie dla robotników, nie dla ich wytwórców, gdyż oddzieleni są oni od własnych wytworów. To świat „na opak”², w którym „nędza wynika z samego nadmiaru”³, czyli koncentracji kapitału, negatywnej „sympatii” rzeczy – twierdził Fourier. Rozwój cywilizacji industrialnej jest więc impulsem do rozwoju idei wolnych stowarzyszeń w dwojakim, nieco przewrotnym sensie: industrializacja i kapitalizm, doprowadzając do nędzy i wyczerpania ludzi pracy, otworzyły też przed nimi możliwości, jakich nie miało dotąd żadne pokolenie – zepchnęły ich na kraniec wywłaszczenia i wegetacji ekonomicznej, sprawiły, że zaczęli oni szukać alternatywnych dróg zapewnienia sobie godziwych warunków życia i udziału we władzy. Tutaj jednak myśl Fouriera napotyka swoją podstawową słabość: jak przejść do społeczeństwa przyszłości, jak skutecznie zadekretować nowe prawa, jak zbudować wspólnotę, który przetrwa w łonie kapitalizmu? Późniejsi kooperatyści odpowiedzą, że droga do tego wiedzie nie z góry, nie z gabinetu prawodawcy czy reformatora-wizjonera, ale z dołu – z samej pracy zrzeszeniowej, w której ci sami ludzie jako wytwórcy, konsumenci i zarządcy-obywatele budują z własnej woli własny byt pośród innych, takich jak oni.

Po drugie socjaliści przedmarksowscy (których idee marksiści odróżniali od własnej „naukowej” doktryny, nadając im miano „utopijnych”) – Claude Henri de Saint-Simon, Robert Owen, Pierre-Joseph Proudhon, a przede wszystkim Charles Fourier – wierzyli w świat doskonale poukładany. Choć zadanie „układania” leży jeszcze przed ludzkością, nie jest jednak czymś co, wbrew pozorom,

¹ W. Benjamin, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, Wydawnictwo Literackie, s. 48–49.

² M. Orsetti, *Karol Fourier. Apostoł pracy radosnej*, Warszawa 1927, Wydawnictwo Związku Spółdzielni Spożywców RP, s. 15.

³ F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, przeł. J. Hochfeld, Warszawa 1949, Książka i Wiedza, s. 210.

wywróci świat do góry nogami, przyniesie transcendentną zmianę zaprzeczającą w istocie wszelkim dotychczasowym prawom. Nie, ukuta przez Fouriera, cokolwiek fantastyczna idea falansterów – doskonale urządzonych wspólnot, regulujących życie człowieka od narodzin aż po grób, wydajnych zakładów pracy i konsumpcji, których energia społeczna i ekonomiczna zostaną spożytkowane dla dobra wszystkich członków, a zarazem świętyń mądrości i kultury, które, sprzęgnięte z pracą wytwórczą, staną się zaczątkiem nowej mądrości i nowego „rozumu”⁴ człowieka – ma jedynie wypełnić możliwości potencjalnie zawarte w społeczeństwie industrialnym. Chociaż ci pierwsi myśliciele socjalistyczni w bardzo zróżnicowany sposób postrzegali punkt dojścia, jakim będzie nowe, lepsze społeczeństwo komunistyczne – wedle Fouriera falanster zaspokajający wszelkie potrzeby swoich członków, dla Owena zaś coś bliższego komunie rolniczej – większość z nich łączyła zasada samoorganizacji i pomocy wzajemnej, a także politycznej partycypacji wszystkich członków społeczności. W tym kontekście ciekawe spostrzeżenie przedstawiła Maria Orsetti – ważna działaczka polskiego ruchu spółdzielczego i autorka popularyzatorskiej książki o Fourierze – wskazując na jego fascynację architekturą⁵, która zarówno jako ważny składnik urządzenia nowego ustroju zrzeszeniowego, jak i metafora porządku kosmicznego (a ta paralela w „systemie” Fouriera odgrywała istotną rolę metafizyczną) wpisywała go w ciąg myślicieli bliskich klasycznym koncepcjom oświeceniowego „ładu” i matematycznie urządzonej rzeczywistości: jej struktura, raz poznana, będzie stanowić narzędzie harmonijnego wzrastania rodzaju ludzkiego. Myśl ta, nie tylko nieobca różnorodnym odmianom komunizmu, ale *explicite* zawarta w doktrynie pozytywistycznej, także w tym wypadku okazuje się podstawowym motorem napędzającym nowoczesne idee polityczne, których związek z tą – naukową w końcu – ideą są silniejsze, niż mogłoby się zrazu wydawać.

Po trzecie, co wiąże się z poprzednią cechą, dziewiętnastowieczny socjalizm utopijny (i w mniejszym stopniu także marksizm) ugruntowany był na przekonaniu, że społeczeństwo da się urządzić dzięki sprawnemu zarządzaniu namiętnościami ludzkimi, wyzyskaniu tego, co w człowieku dobre, i wykorzystaniu tego, co niezbyt wartościowe. „Ustrój zrzeszeniowy [...] absorbuje indywidualną chciwość w zbiorowym interesie serii, w impulsach jednoczenia się itd.; równocześnie absorbuje zbiorowe uroszczenia każdej serii w indywidualnych interesach każdego uczestnika gromady innych serii”⁶. Jak jednak znaleźć klucz do takiego sposobu zarządzania, gdzie szukać zasady? Fourier, podobnie jak inni dziewiętnastowieczni myśliciele, nie tylko socjalistycznej proweniencji, był przekonany, że naczelnym zadaniem nauki jest matematyczne poznanie zasad rządzących wszechświatem. Rzeczywistość rządzona jest według niego przez trzy zasady: Boga (zasadę czyn-

⁴ Por. fragment o rozwadze ludu, która zapanuje po wprowadzeniu nowego ustroju społecznego i kosmicznego: Ch. Fourier, *O wolnej woli*, przeł. A. Siemek, w: A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, Wiedza Powszechna, s. 202.

⁵ Por. M. Orsetti, *Karol Fourier. Apostoł pracy radosnej*, op. cit., s. 25.

⁶ F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, op. cit., s. 246.

na), materię (zasadę bierną) oraz matematykę (sprawiedliwą proporcję obejmującą stosunki między Bogiem i materią, koniecznym prawem, przez które Bóg przejawia się w materii). „Aby zaistniała harmonia między trzema zasadami, Bóg poruszając i zmieniając materię musi być w zgodzie z matematyką”⁷. Największym odkryciem nauki – przypisywanym zresztą przez Fouriera Newtonowi (powszechne prawo ciężenia), który jednakże nie odkrył jego prawdziwego, metafizycznego znaczenia⁸ – będzie odkrycie zasady rządzącej ruchem tych zasad, „ruchem powszechnym”, przenikającym wszelkie dusze i materie, począwszy od roślin i owadów, a skończywszy na planetach i galaktykach. Odkrycie to należy do samego Fouriera. Ten sam ruch, jednakże na innych poziomach istnienia, przenika więc wedle Fouriera świat zwierząt, roślin, planet i ludzi. Jako uniwersalne przyciąganie, zarządza kosmiczną sympatią rzeczy, wiąże je i wprawia w drgania, jest motorem ich namiętności, kopulacji i rozrodu – dotyczy to zarówno fizyki, jak i socjologii. „Odczytywać zatem księgę przyrody w jej istotnej prawdzie można jedynie za pośrednictwem studiów nad księgą ludzkiego rodu, jego bowiem prawda jest prawdą świata i wszelkich postaci istnienia” – pisał Adam Sikora, komentując metafizyczne aspekty doktryny francuskiego wizjonera⁹. Co więcej, ruch przenikający społeczeństwa ludzi stanowi siłę mogącą wpływać na pozostałe, niższe ruchy, jest niczym medium komunikujące Boga i przyrodę. Dlatego też, „nasze namiętności tak poniżane przez filozofów – stwierdza Fourier – odgrywają pierwszą po Bogu rolę we wszechświecie. [...] albowiem pragnął on, by cały wszechświat był ułożony na wzór skutków, jakie wywołują w ruchu społecznym”¹⁰.

Idea jednej zasady, której poznaniem zajmie się przyszła wiedza, jest jedną z najważniejszych doktryn XIX stulecia. Dlaczego? Gdyż przy całej swej naiwności wyznacza początek nauki rozumianej jako metodyczna i sformalizowana dziedzina poznania, która, przynajmniej w teorii, jest w stanie sprostać zadaniu nie tylko poznania rzeczywistości ludzkiej, ale również jej przekształcenia i urzędzenia. Przewinęła się ona przez większość kierunków filozoficznych XIX i początków XX wieku, począwszy od pozytywizmu przez neokantyzm na fenomenologii kończąc. Kooperatyści również wywodzili swoją doktrynę z naukowego poznania rzeczywistości społecznej. Uważali, że jest ona praktycznym rozwinięciem i realizacją ideałów poznawczych, wynikających z badania historii i współczesnych problemów społecznych – rodzajem Comte’owskiej „polityki pozytywnej”. „Dumą jej jest, że rozwija swą działalność praktyczną w zgodzie z teoretycznymi postulatami socjologii i ekonomii. Toteż słusznie nazwaną być powinna socjologią stosowaną”¹¹.

⁷ Ch. Fourier, *Teoria czterech ruchów*, przeł. A. Fałęcka, w: A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 160.

⁸ A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 57.

⁹ Idem, *Fourier, czyli solidarność rzeczy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1989, t. 34, s. 264.

¹⁰ Ch. Fourier, *Teoria czterech ruchów*, op. cit., s. 162.

¹¹ E. Milewski, *Sklepy społeczne (Rzecz o kooperacji spożywców)*, Warszawa 1930, Związek Spółdzielni Spożywców RP, s. 88.

Bez wątpienia, mimo całego romantyzmu rewolucjonistów i reformatorów społecznych, wpisując się w ten ideał poznawczy, przynależą oni do chłodnego i racjonalnego świata Oświecenia. Czyż to nie Kant mówił: „Problem zorganizowania państwa jest do rozwiązania, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum) [...]. Problem taki, jak ten, musi być do rozwiązania, bo nie chodzi tu o moralne ulepszenie człowieka, lecz o mechanizm natury [...]”¹²? Wiara w możliwość ostatecznego poznania praw rządzących rzeczywistością zarówno fizyczną, jak i społeczną, nakazywała także poszukiwać fundamentalnych rozwiązań dla świata ludzkiego, który podlega przecież takim samym zasadom, jak te rządzące przyrodą. Klasyczna idea *methe-sis universalis*, matematycznej struktury wszechświata, choć z jednej strony bliska jeszcze prenaukowym (okultystycznym i teozoficznym) koncepcjom Renesansu, z drugiej strony dawała jednak nadzieję, że istnieje jakieś ontologiczne sedno rzeczywistości i że, w związku z Kantowską rewolucją epistemologiczną, gruntującą podmiot jako transcendentalne źródło poznania, to sedno leży w człowieku – człowiek, nierozzerwalnie związany z otaczającą go rzeczywistością, jest władny zmieniać siebie, a przez to świat¹³. Nie tak daleko od późniejszych marzeń spółdzielców i kooperatystów plasowała się zabawna nieco i niepokojąca zarazem swym proroczo-metafizycznym tonem przepowiednia Fouriera, wedle której harmonijny rozwój świata ludzkiego zbliży go do świata zwierząt i roślin, tak że te rozwijać się będą w kierunku wyłącznie dla niego pomyślnym. Jeszcze w latach trzydziestych w swoim słynnym i jakże trudnym do przecenienia dla polskiego ruchu spółdzielczego *Programie* Marian Rapacki pisał z wiarą:

Ustroje pierwotne były w małym stopniu dziełem świadomej woli ludzkiej. Powstawały pod naciskiem niejako sił przyrody. [...] Człowiek wówczas nie zdawał sobie sprawy z całokształtu zjawisk społeczno-gospodarczych, a nawet przyrodniczych. Stopniowo jednak powiększa się wiedza ludzka [...]. I dlatego to uświadomienie sobie całokształtu zjawisk społecznych, wypracowanie programu ma znaczenie nie tylko naukowe, oderwane, ale znaczenie praktyczne, bo na zasadzie świadomości budzi się wola do zmiany warunków, a kiedy wola się budzi, to proces, który jest procesem naturalnym, opartym na prawach niewzruszonych rozwoju społecznego [...], może być zaspokoiony¹⁴.

¹² I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupiś i in., Kęty 2005, Wydawnictwo Antyk, s. 186.

¹³ Dialektyka człowieka jako podmiotu poznającego i przedmiotu poznania wydaje się jedną z konstytutywnych aporii nowoczesności, której epoka ta zawdzięcza z jednej strony swoją żywotność poznawczą, z drugiej zaś bezskuteczne próby ugruntowania fundamentów metafizyki samoświadomego podmiotu w samym procesie poznania, co w konsekwencji prowadzi do zanegowania tegoż przez nauki humanistyczne (por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, słowo/obraz terytoria, zwłaszcza rozdz. 9: „Człowiek i jego sobowtór”). „Twórczy” aspekt teje dialektyki – apologia jednostki, nietzscheańskiego „nadczłowieka”, wyzwalającej się z okowów humanistycznej metafizyki – inspirował z pewnością Abramowskiego jako swoista reakcja na współczesny mu neokantyzm.

¹⁴ M. Rapacki, *Program gospodarczy spółdzielczości spożywców. Referat wygłoszony na Zjeździe delegatów „Spółem” Związku Spółdzielni Spożywców RP dnia 14 czerwca 1936 roku* (s. 177–178).

Ta silna wiara w możliwość poznania naukowego oraz urządzenia rzeczywistości społecznej oddolnie, przez samowystarczalne wspólnoty, choć później, formułując rzeczywisty pragmatyczny program, podlegała wielorakim zmianom, przetrwała jednak jako idea i marzenie, które jako swoisty mit polityczny przez kilka dziesięcioleci napędzało prężny ruch spółdzielczy aż do przerwania jego bujnego rozwoju. Na Zachodzie ruch ten rozmył się w łonie wolnego rynku, stając się jedną z wielu form gospodarowania, bliższą często spółkom akcyjnym niż prawdziwym spółdzielniom czy stowarzyszeniom równych członków, na Wschodzie zaś, poddany jarzmu komunistycznemu, centralnie sterowany, stał się jedynie zabawką w rękach rządzących, a w konsekwencji utracił swój oddolny i partycypacyjny charakter. Jedno jest jednak ważne: ruch ten ma trwale, choć dziś, podobnie jak jego protoplaści, już nieco zapomniane miejsce w dziejach idei demokratycznych. Jak widać też, między nim a wielkim marzeniem nowoczesności o idealnym społeczeństwie istnieją głębokie zbieżności i to nie tylko w sferze imaginatywnej, ale również na polu epistemologicznym. Każą one umiejscawiać kooperatyzm w ramach wielkiego marzenia nowoczesności, rozumianej po kantowsku w kategoriach Oświecenia jako „wychodzenia rodzaju ludzkiego z niedojrzałości” – ze wszystkimi humanistycznymi osiągnięciami, jakie niesie za sobą myśl tej epoki, ale i z utopijnym bagażem, który jest nieusuwalnym rysem dziewiętnastowiecznych doktryn lewicowych (choć oczywiście nie tylko takich).

Jak mielibyśmy zatem oceniać wczesnych socjalistów oraz innych pomysłodawców (zarówno rewolucyjnych, jak i bliższych raczej powolnym, ewolucyjnym zmianom społecznym) odnowy życia wspólnotowego, których myśli tak mocno inspirowały późniejszy kooperatyzm? Pierwsi socjaliści niewątpliwie tworzyli koncepcje utopijne, co wedle etymologii miałoby oznaczać, że marzyli o miejscach, które nie istnieją, światach, których nie ma na mapie i które nie istnieją również w czasie dokonanych; stanowią raczej postulat, możliwość, ideę. Ich byt potencjalny ma jednak wymierne skutki w rzeczywistości – jeśli Saint-Simona z jego wielką „Nową Encyklopedią” uznamy za ojca pozytywistycznej doktryny Comte’a¹⁵, Fouriera zaś ujrzymy jako jednego z najważniejszych protoplastów marksizmu¹⁶, nie będzie można zaprzeczyć, że ich wpływ na nowoczesne nauki społeczne jest trudny do przecenienia. Z jednej strony ich doktryny stanowiły reakcję na oświeceniowe postulaty wykreowania takiego systemu wiedzy, który swym zasięgiem obejmie całą, uniwersalnie pojmowaną Ludzkość, z drugiej zaś jako wizje nowego społecznego świata nawoływały do pracy politycznej mającej przybliżyć jego nadejście. Dziewiętnastowieczne doktryny socjalistyczne sytuowały się więc gdzieś pomiędzy pojmowaną jeszcze dość idealistycznie i postulatycznie nauką (socjologią) a polityczną utopią – antycypacją idealnego

¹⁵ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 162.

¹⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1: *Powstanie*, Poznań, Zysk i S-ka, s. 241.

ustroju, wizją bezklasowego społeczeństwa przyszłości. Ponieważ jako pierwsi „przeprowadzili pogłębioną analizę takich pojęć, jak «zrzeszenie» i «wspólnota», które miały stać się wiodącymi pojęciami wczesnej socjologii”¹⁷, za sprawą tych samych pojęć – zwłaszcza zaś Owen i Fourier – stali się także inicjatorami doktryny kooperatystycznej. Obecne w ich wizjach napięcie między wielkimi strukturami kapitału i nowoczesnego państwa a organicznymi, oddolnymi stowarzyszeniami o charakterze równościowym stanowi jedno z najważniejszych rozróżnień, na których opiera się kooperatyizm. Pierwsi socjaliści stanowili zatem łącznik między Oświeceniem a przyszłymi doktrynami socjalnymi (niekoniernie lewicowej proveniencji), wśród których znalazł się także kooperatyizm jako element ruchu spółdzielczego.

Pomoc wzajemna i wojna – anarchizm Piotra Kropotkina

Kooperatyizm jako doktryna polityczna i idea społeczna wyrasta po części z tego samego korzenia, co marksizm (w tym wypadku powinowactwa wydają się oczywiste), po części zaś (zwłaszcza w przypadku jego odłamów związanych ze spółdzielczością kredytową Hermanna Schulzego z Delitzsch i Friedricha Wilhelma Raiffeisena¹⁸) z inspiracji społeczną nauką Kościoła, której główny dokument programowy stanowiła encyklika *Rerum novarum* papieża Leona XIII. W przypadku jego anarchizujących czy socjalistycznych odłamów ma także wiele wspólnego z pozytywizmem, z którym łączą go skomplikowane i różnorakie relacje¹⁹. Można by rzec, że oba nurty są swego rodzaju nawrotem do idei Oświecenia (o tym wyżej), oba też należą do tego samego szeregu koncepcji, które w rozwoju technik wytwórczych (nawet Fourier – duchowy ojciec kooperatystów – według którego cywilizacja przemysłowa odebrała człowiekowi wolność, uważał, że tylko odpowiednio spożytkowane technologia i przemysł mogą zaprowadzić prawdziwie „naturalny” porządek społeczny i kosmiczny) i poznania naukowego oraz oświaty upatrują szansy na wyzwolenie ludzkości spod jarzma biedy, ciemnoty i politycznego zniewolenia.

Zarówno pozytywizm, marksizm, jak i kooperatyizm jako dzieci XIX stulecia dziedziczyły przeświadczenie, że człowiek jako skończone centrum poznania jest w stanie sam kształtować własny byt poprzez naukę; niosły za sobą prometejskie przekonanie, że oto nadeszła chwila, w której samoświadomy podmiot ludzki (i społeczny) stoi na drodze postępu wiedzy w stopniu nieznanym poprzednim pokoleniom, tym samym również możliwości nieskończonego ulep-

¹⁷ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, op. cit., s. 160.

¹⁸ Pionierów XIX-wiecznej spółdzielczości kredytowej w Niemczech.

¹⁹ Na temat zainteresowania Edwarda Abramowskiego pozytywizmem por. U. Dobrzycka, *Abramowski*, Warszawa 1991, Wiedza Powszechna, s. 31–32. Bliskość kooperatyizmu i pozytywizmu jest niezaprzeczalna, wyrastają z tego samego korzenia i przepełnione są duchem tej samej epoki.

szania własnego bytu. Wiara ta przepełniała oczywiście zwolenników Comte'a, w Polsce zaś także entuzjastów „pracy u podstaw”, takich jak choćby Aleksander Świętochowski czy Eliza Orzeszkowa, na niej też zasadał się jeden z głównych wątków marksizmu – życie społeczne da się określić i zbadać na podobieństwo praw natury²⁰. Tym, co jednak odróżniało zarówno ortodoksyjnie traktowany marksizm, jak i wszelkie ruchy kooperatystyczne od pozytywizmu, jest podstawowe założenie dotyczące rozwoju społecznego i stosunek do pojęć „pomocy wzajemnej” i „walki klas” jako zasad życia społecznego i społecznych transformacji. Jak się później przekonamy, także między samymi kooperatystami i marksizmem nie było w tej kwestii zgody. Próbując poddać analizie wspomniane wyżej pojęcia, odnieśmy się do myśli innego z ważnych dziewiętnastowiecznych ideologów, którzy inspirowali wielu lewicowo zorientowanych spółdzielców i kooperatystów (także w Polsce²¹) – Piotra Kropotkina.

Wedle Kropotkina głównymi czynnikami wpływającymi na tok przemian społecznych są instynkt przetrwania, przyporządkowany partykularnej woli jednostek, oraz instynkt społeczny, którym rządzi prawo pomocy wzajemnej. Wedle Thomasa Hobbesa pierwszy instynkt, o którym tu mówimy, stanowi niezbywalne, przyrodzone uprawnienie: „bronić samego siebie wszelkimi środkami, jakie są możliwe”²², i odpowiada za wszelkie zachowania społeczne. Te, jak wiemy, powodowane są wedle Hobbesa strachem. Drugi instynkt zaś w teorii Kropotkina jest równoważny uspołecznieniu i wedle tego myśliciela – kluczowy w rozwoju zarówno organizmów zwierzęcych, jak i rodzaju ludzkiego. Wnioski, jakie Kropotkin wyciąga z badania „społeczności” zwierzęcych i rozwoju wspólnot wśród ludzi, polegają „na stwierdzeniu stałej obecności *dwojakiej dążności*: z jednej strony dążności do *towarzyskości*, z drugiej zaś – do wynikającego stąd zintensyfikowania życia, a więc do większego szczęścia *jednostki* i do szybszego jej postępu: fizycznego, umysłowego i moralnego”²³. Te tendencje funkcjonują

²⁰ Por. informacje na temat oświeceniowych i deterministycznych wątków obecnych w marksizmie: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, *Powstanie*, op. cit., s. 503–505.

²¹ Związki między myślą Jana Wolskiego a anarchistyczną trójcą historycznych liderów – Proudhonem, Bakuninem i Kropotkinem – podkreśla m.in. Adam Benon Duszyk w książce *Ostatni niepokorny. Jan Wolski 1888–1975*, Kraków–Radom 2008, Radomskie Towarzystwo Naukowe, s. 40 i nast. Wspominając Abramowskiego i Wolskiego, Stanisław Szwalbe, członek PPS, ważny działacz spółdzielczy związany z Warszawską Spółdzielnią Mieszkaniową i Towarzystwem Uniwersytetu Robotniczego, określił Abramowskiego jako „ważnego teoretyka kooperacji w rozumieniu anarcho-syndykalistycznym”, „Zwolennika teorii Kropotkina” (*Wspomnienia działaczy spółdzielczych*, t. 1, Bronisław Krauze (red. nacz.), Warszawa 1963, Zakład Wydawniczy CRS, s. 159). Choć słowa te nie umieszczają ich jeszcze z całą pewnością wśród niekwestionowanych przedstawicieli anarchizmu bądź anarchosyndykalizmu, zaświadczenia o postrzeganiu tych teoretyków przez samo środowisko spółdzielcze i o wpływie, jaki, przynajmniej deklaracyjnie, miały te kierunki w obu przypadkach.

²² T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, PWN, s. 114.

²³ P. Kropotkin, *Etyka, pochodzenie i rozwój moralności*, b. tłum., Łódź 1949, Spółdzielnia Wydawnicza „Słowo”, s. 27.

obok siebie, dopełniając się wzajemnie. W rozwiniętej społeczności ludzkiej są nierozłączne. Pozwalają na budowę sprawnej wspólnoty, gdzie wzajemna pomoc jednostek powoduje zaistnienie więzi i stworzenie pola samorealizacji i – jak pisał Kropotkin – „samookreślenia”. „Okresy dziejowe, w których instytucje pomocy wzajemnej rozwinęły się najbujniej, były okresami największego postępu w sztukach, przemyśle, nauce”²⁴, na tych zaś polach bardzo często jednostka stawała się kluczem do innowacyjności i spontanicznego, twórczego rozwoju grupy społecznej. Samookreślenie, tak jak i kooperacja, to instynkty, a zarazem tendencje rozwojowe, od których zależy człowieczeństwo. Niestety, między tymi dwiema tendencjami dochodzi do sporu; konflikt ten stanowi według Kropotkina podstawę konfliktów społecznych od zarania, mającą także wyraz w filozofii, religii i moralności.

Kropotkin stanowczo neguje tezy siedemnastowiecznych filozofów politycznych – Locke’a, a w szczególności Hobbesa, którzy twierdzili, że życie człowieka pierwotnego było nieustanną batalią o przetrwanie, toczącą się między nim a jemu podobnymi. Myśliciele ci – przy założeniu egoistycznej natury człowieka i rozwoju opartego na walce i konflikcie – konstruowali idealne typy stanu natury i umowy społecznej, wymagające skomplikowanych teorii prawa moralnego (Locke) i społecznej pragmatyki (Hobbes) do uprawomocnienia. Autor *Pomocy wzajemnej* twierdzi, że przyroda „jest czymś innym niż tylko polem walki i mord”²⁵, nie będąc jednocześnie jedynie oazą spokoju i harmonii, jak chciał tego Rousseau. Zarówno chorobliwy pesymizm Hobbesa, jak i „naiwny” optymizm Rousseau są dla Kropotkina przejawem i tym samym zafałszowaniem obiektywnej strony rzeczy. Obserwując przyrodę i dokonując analizy badań dotyczących zachowań społecznych u zwierząt, Kropotkin zauważył, że choć rzeczywiście mamy do czynienia z walką gatunku i osobników, to jednak pomoc i współdziałanie są tendencjami równie częstymi, a mającymi o wiele większe znaczenie dla rozwoju gatunków. Przez większość stron *Pomocy wzajemnej* stara się przedstawić możliwe niepodważalne dowody „życia społecznego” wśród zwierząt, by przejść potem do historii społeczeństw ludzkich. Zamiarem dzieła rosyjskiego anarchisty jest udowodnienie, że paradygmat walki o byt jako jedyne go czynnika kształtującego biologiczny i społeczny rozwój gatunków jest tylko konstruktem teoretycznym, niemającym związku z rzeczywistością. Kropotkin podaje wiele przykładów „uspołecznienia” już w stanie dzikości i za ich pomocą próbuje obnażyć błędy myślenia, którego reprezentantami byli zwłaszcza darwiniści społeczni – twierdzi też z całą mocą, że: „Gatunki społeczne rozwijają się, gdy, przeciwnie, niespołeczne zanikają”²⁶. Według uczonego-anarchisty powyższa teza jest także wyjaśnieniem rozwoju i wielkości rodzaju ludzkiego, który tylko łącząc się w ko-

²⁴ P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, b. tłum., W. Goslar i in. (red.), Poznań 2006, Oficyna Wydawnicza (sic!) Bractwa „Trojka”, s. 142.

²⁵ Ibidem, s. 26.

²⁶ Ibidem, s. 58.

operatywne grupy, mógł przetrwać i oprzeć się drapieżnej przyrodzie. Kropotkin twierdzi, że na każdym szczeblu historycznego rozwoju ludzkości istniały typy wspólnot, których istnienie wyrażało instynkt społeczny człowieka – począwszy od pierwotnych organizacji plemiennych o niewielkim stopniu skomplikowania, a skończywszy na nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym, kierowanym przez globalne zależności i relacje bezosobowych sił kapitału.

Wedle Kropotkina korekta twierdzeń zbyt wąsko pojmowanego ewolucjonizmu społecznego oznacza sprzeciw wobec jego naczelnej tezy – ewolucja społeczna to efekt walki przeciwstawnych sił społecznych, kształtowanej przez biologiczne prawo selekcji naturalnej – wykorzystującej pojęcia darwinowskiego ewolucjonizmu. Teza ta stanowiła podstawę wielu kierunków myślenia u końca XIX wieku, na czele z ideą „ewolucji ponadorganicznej” Herberta Spencera²⁷. Do jej głównych zwolenników należał Thomas Henry Huxley – brytyjski zoolog, paleontolog i lekarz, uważający się za kontynuatora Darwinowskiej teorii ewolucji, jednocześnie upraszczający ją aż do skrajności. „Z teorią Darwina stało się to samo, co zwykle zdarza się z teoriami sięgającymi stosunków międzyludzkich. Następcy zamiast rozszerzyć ją własnymi spostrzeżeniami, przyczynili się tylko do zacieśnienia myśli pierwotnej”²⁸. Według Kropotkina podstawowym i kompromitującym zarazem błędem Huxleya było przecenienie „walki o byt”, wyekspozowanie czynnika selekcji, który pozwala na przetrwanie tylko jednostkom najsilniejszym, nie doceniając tym samym tendencji odwrotnych, wspólnotowych. Autor *Etyki* nie zgadzał się z tym poglądem, jednocześnie nie zapominając o znaczeniu wspomnianych czynników dla społecznej egzystencji człowieka. Według niego aspekt konfliktu, mimo że istotny, jest tylko jedną z tendencji ewolucyjnych, niezbędną na pewnym etapie rozwoju społecznego, z pewnością jednak niedominującą. Opierając się na teorii rosyjskiego zoologa, Karla Kesslera, Kropotkin sformułował pogląd, że elementem budującym wszelkie społeczności jest nie rywalizacja, ale raczej kooperacja. W rozdziale pierwszym *Pomocy wzajemnej* przytacza słowa Kesslera: „Oczywiście nie zaprzeczam istnienia walki o byt; stwierdzam tylko, że rozwój świata zwierzęcego a szczególnie ludzkości więcej zawdzięcza współdziałaniu niż walce”²⁹. Wykazaniu tej tezy Kropotkin poświęcił właśnie swoją *Etykę*. „Pomoc wzajemna” jest dla niego nie tylko koniecznym elementem rozwoju ludzkości – jest czynnikiem konstytutywnym. Ten specyficzny typ zachowania to instynkt, który decyduje o tym, że człowiek jest człowiekiem – istnieje, działa i żyje jako element wspólnoty. To nie tyle on zakłada *polis* dla jakiegoś celu, jak głoszą zwolennicy teorii „umowy społecznej”, ile istnienie *polis* sprawia, że możemy w ogóle mówić o człowieku.

„Księżę anarchistów” postrzega byt człowieka myślącego jako istotowo złączony ze wspólnotą. Człowiek jako taki nie istnieje poza społeczeństwem.

²⁷ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, op. cit., s. 315.

²⁸ P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, op. cit., s. 25.

²⁹ Ibidem, s. 27.