

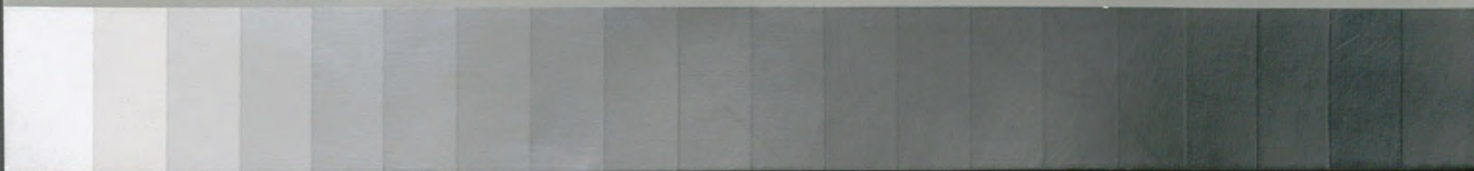
Part Code
371316



Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



ST. A. KEMPNER
PROFESOR WOLNEJ WSZECHNICY POLSKIEJ

Z DZIEJÓW MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ



NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA

Centimetres

Inches

Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

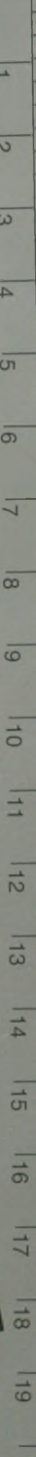
Magenta

White

3/Color

Black

Colour Chart #13



ST. A. KEMPNER
PROFESOR WOLNEJ WSZECHNICY POLSKIEJ

Z DZIEJÓW MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ



NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA

Z DZIEJÓW MYŚLI
SOCJALISTYCZNEJ

ST. A. KEMPNER
PROFESOR WOLNEJ WSZECHNICY POLSKIEJ

Z DZIEJÓW MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ



NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA

31627/2

WARSZAWA
WOLNOŚCI
SOCJALISTYCZNEJ



31627/2

DRUK KLAMKOWSKIEGO I RAJSKIEGO
WARSZAWA, CIASNA 5 (przy Ś-to Jerskiej)

PRZEDMOWA.

Kartki te mają na celu odtworzenie w krótkim zarysie tych motorów duchowych, które nadały kształty rozwojowe *myśli socjalistycznej*. Nie obejmujemy tu w całości linii tego rozwoju. Pomijamy zaczątki idei socjalistycznej, która powstała była już w świecie antycznym, gdzie jednak miała odrębne czynniki twórcze. Nauki Platona i poniekąd Arystotelesa, niektóre pierwiastki pojęć rzymskich, a później ideologia pierwszych chrześcijan — wszystko to opierało się również o zasady, po części zbliżone do socjalizmu. Zrodziły się one wszelako na innym podłożu duchowym. Wynikały wprawdzie z rozbioru i krytyki ułomnego współżycia społecznego, lecz naogół raczej zawierały tęsknoty do ustroju komunistycznego, którego ślady z przeszłości istniały jeszcze w wyobrażeniach współczesnych, niż wpływały z postępu demokratyzacji.

Zaznaczyć jednak należy, że nauki Platona (zawarte w jego „*Politei*“), które przetrwały przez całe średniowiecze, kiedy zamknięto je w skarbnicach klasztorów, później promieniowały na zewnątrz ku umysłom wykształconym przez oświatową działalność renesansu i humanizmu. W nich były już ziarna tego filozoficznego myślenia, które dało początek socjalizmowi utopijnemu.

Od tego właśnie socjalizmu zaczynamy nasze krótkie badanie, bo w tym utopizmie przejawiał się pierwszy nowy pogląd na społeczeństwo i na urządzenia państwowo - ekonomiczne. Stopniowo rozkrzewia się ta krytyka organizacji społecznej,

otrzymując w każdej epoce szczególne piętno, wyciśnięte na niektórych dążnościach przez dalszy rozwój polityczny i gospodarczy. Odtwarzamy przeto kolejne etapy tych przemian ideowych. Zatrzymujemy się wkońcu na progu socjalizmu marxowskiego, charakteryzując głównymi rysami ideologiczne jego pierwiastki.

Badanie niniejsze zmierza do wykazania, że zasadnicze motory socjalizmu — utopijnego, idealistycznego czy materialistycznego — miały zawsze związek z obroną demokracji i postępu społeczeństwa. Jakkolwiek [oceniać będziemy same możliwości spełnienia się wszystkich ideałów i dążeń socjalistycznych, trzeba uznać w nich pomysły, które tryskały tak samo z instynktów, jak ze świadomych bodźców, dążących do doskonalenia gatunku ludzkiego i warunków jego bytu — do dźwignia wzwyż społeczeństwa. Na ten związek rozwoju socjalizmu z motorami duchowymi, opartymi o ideały moralności i sprawiedliwości, zwracam poniżej uwagę.

Wszystkie prądy socjalizmu, aż do marxowskiego, usiłują urzeczywistniać swe cele bądź w majestacie prawa, bądź w majestacie walki demokratycznej o zasady postępu powszechnego. Marx wgłębia się w ewolucję dziejową, w przewroty, leżące jakoby u podstaw obiektywnych dążeń społecznych, i przewiduje nieuniknione przemiany, które świadoma obrona proletariatu może i powinna [zapomocą walki przyspieszyć. Ale i on, gdy wczuć się w jego intencje, daleki jest od rozbijania społeczeństwa, od zatapiania kultury przez dyktaturę tyranji i przez przemoc ciemnego tłumu. Oświecanie i wyzwalenie proletariatu stawia jako główny warunek zwycięstwa.

Zaznajomienie się z rozwojem pierwiastków socjalizmu jest ważne osobliwie w tej chwili, gdy na gruzach carskiej Rosji triumfował był bolszewizm, będący tylko pseudo-socjalizmem, a właściwie odwróconym naopak, lecz tak samo drapieżnym, krwiożerczym absolutyzmem.

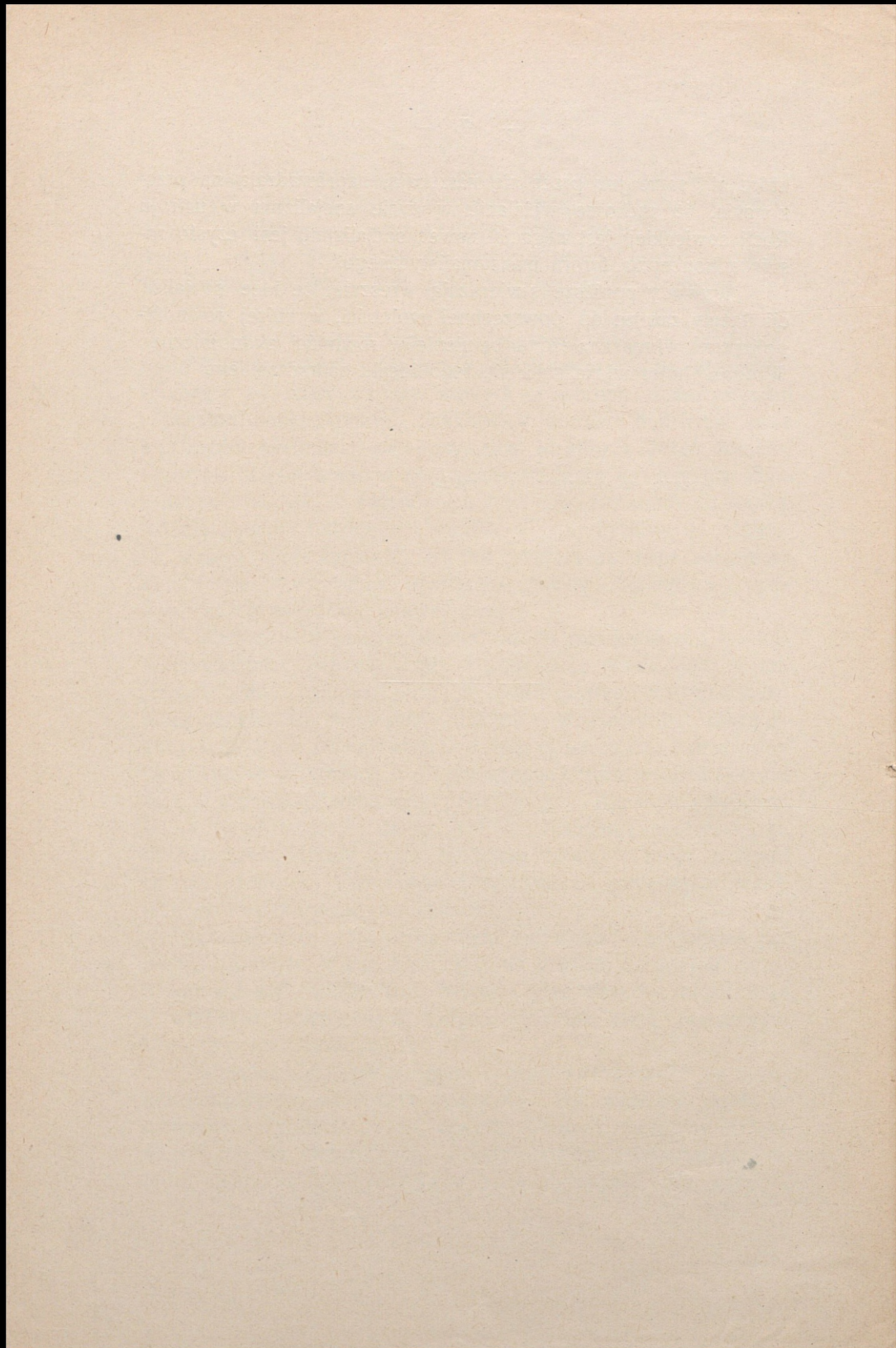
Wyjaśnienia nasze nie mają *cechy tendencyjnej*. Są czysto *przedmiotowem, naukowem badaniem*. Nie zmierzą zgoła do nawracania czytelnika na ten, czy inny kierunek społeczny. Ograniczają się do historycznego i psychologiczno-socjalnego rozbioru motywów różnych nauk socjalistycznych. Ale wnioski,

które się same już przez się narzucają, naprowadzają na przekonanie, iż rzekome wcielanie w życie socjalizmu w ustroju Rosji sowieckiej jest negacją nawet socjalizmu, jest czysto rosyjską koncepcją teroru maksymalistycznego.

Wywody poniższe stwierdzają wreszcie, że idee socjalizacji dążyły zawsze do powszechnej wolności, w której równość polityczna winna znaleźć dopełnienie w równości ekonomicznej. *Wolność* bolszewicka stała się tego ideału zaprzeczeniem.

Autor.

Warszawa, w październiku r 1920.



I.

Idea „Utopji“ socjalistycznej.

„Doprawdy, gdy wszystko sobie uprzytomnię, mam wrażenie, iż każde z państw dzisiejszych nie jest niczem innym, jak znową bogatych, którzy pod pokrywką i pozorem dobra społecznego dążą jedynie do własnych korzyści, usiłują wszelkimi sposobami zapewnić sobie własność, zdobytą przy pomocy różnych sztuczek, i starają się płacić biednym możliwie najniższe wynagrodzenie i ich wyzyskiwać. Te piękne przepisy wydają bogaci w imieniu całego społeczeństwa, a więc w imieniu biednych, i nazywają to prawami!“

„Utopja jest jedynem społeczeństwem, zasługującym na to miano. Jest to prawdziwa rzeczpospolita: wspólnota ludzka i dobro publiczne. Wszędzie bowiem ci, którzy mówią o interesach ogółu, mają jedynie własną korzyść na uwadze, a tylko tam, gdzie nikt nie posiada prywatnej własności, wszyscy zajmują się przeważnie sprawami publicznymi, bo interes osobisty jest równoznaczny z dobrem ogółu. W innych krajach, gdzie nikt nie jest pewien, czy nie spadnie nań nędza i głód — bez względu na rozmiary bogactwa narodowego — w tych krajach każdy jest zmuszony dbać o siebie i przytem dało się ogląda interesów społeczeństwa całego“.

Tomasz Morus „Utopja“.

404 lata upłynęło od czasu, gdy w literaturze świata uka-
zało się dzieło napoły filozoficzne, napoły poetyckie, które dało

inicjatywę nowożytnym ideom socjalistycznym. Była to „*Utopja*“ Morusa. Dzieło to dało początek również samemu wyrazowi i pojęciu *utopji*. Autor, Tomasz More (ur. r. 1485 † 1535), piszący zwyczajem ówczesnym po łacinie i na łacinę tłumaczący własne nazwisko, rozumiał przez *utopję* (wyraz, urobiony z greckiego, oznaczający kraj nieznany, właściwie „niekraj“, „nigdzie“), wymarzoną krainę prawidłowo urządzonych stosunków polityczno-gospodarczych. Później dopiero nazwę tę przystosowano do idealistycznych urojeń, do fantazji.

Dla badacza rozwoju idei w ogólności nastęcza się fascynujące pytanie, dlaczego nietylko nauki Morusa, ale cały długi łańcuch późniejszych koncepcyj socjalistycznych przejawia się właśnie pod postacią takich „utopijnych“ opowieści? Zaznaczyć przytem trzeba, że nie było to jeno naśladownictwo form, już ustalonych, że niezawsze nowy autor kopjował i uzupełniał swego poprzednika, lecz zdarzało się, iż współcześnie i współrzędnie ukazywały się utwory, nie mające wzajemnego na się wpływu. Przez długi okres od początków XVI wieku do połowy XVIII w. wszystkie poglądy socjalistyczne [przybierały kształty „utopij“, t. j. zbliżonych [do morusowskiego opisów idealnych urządzeń społecznych, które istnieją gdzieś w czarodziejskich krainach, jakby pozaziemskich, wyzwolonych z zamętu walk ekonomicznych i politycznych.

Mnich dominikański, Tomasz Campanella (ur. r. 1568 † 1639), ogłasza w sto lat po Morusie dzieło po tytułem „*Civitas solis*“ (Państwo słońca), które jest znów wizją państwa komunistyczno-arystokratycznego i które może w części naśladuje „*Utopję*“, lecz ma wiele samodzielnych pierwiastków. Ale — co dziwniejsza — niemal równocześnie ukazuje się podobny utwór Niemca, Jana Walerjana Andreae. Jest to „*Reipublicae Christianopolitanae descriptio*“ [(Opis Rzeczypospolitej Chrystjanopolitańskiej), również opis życia socjalistycznego, pozbawiony jednak zgoła łączności twórczej z dziełem Campanelli. W kilkanaście lat później (w r. 1666) James Harrington, myśliciel angielski, wydaje „*Common Wealth of Oceana*“ (Życie wspólne na Oceanji), nowy romans społeczny, roztaczający wizję wyspy, rządzonej sposobem komunistycznym.

W ostatniej ćwierci XVII stulecia Denis Vairasse pisze

swoją „Histoire de Sevarambe“ („Historja Sevaramby“), znowu jakby poemat socjalistycznego układu stosunków. Nakoniec w r. 1753 Morelly, właściwie już socjalista w ściślejszym znaczeniu, autor filozoficznych szkiców w dziedzinie radykalizmu polityczno-gospodarczego (Essais sur l'ésprit), ogłasza „Naufrage des iles flottantes à la Basiliade“ (Żegluga wysp pływających ku Bazyljadzie), poemat w 14 pieśniach, opisujący pogodne współżycie komunistyczne na czarownych wyspach.

Opisy utopijne ustrojów socjalistycznych nie kończą się na poemacie Morelly'ego. Przejawiają się one i później, gdy już dojrzewa ściśle naukowy socjalizm. Dość wskazać, jako przykłady, utwory Bellamy'ego i Hertzki. Ale wówczas te płody fantazji mają już inny charakter. Są to dzieła popularno-dydaktyczne, dążące do uprzystępnienia reform gospodarczych. Inną jeszcze cechą ma „Utopja“ Cabeta: „Voyage en Icarie“ (Podróż do Ikarji, r. 1842). Ten romans socjalistyczny (ob. niżej) przeniknął głęboko do uczuć i wrażeń robotników swego czasu, a był trawestacją na nutę poezji dociekań filozoficznych, które Cabet rozwinął w „Credo“. „Voyage en Icarie“ przyczyniła się nadto do próby sztucznego ustroju komunistycznego, do „Ikarji“, którą Cabet stworzył w Texas.

Wizje, a więc opowieści, poematy socjalistyczne w czasach, gdy socjalizm zamienił się na doktrynę naukową i program polityczny, stają się już łatwo zrozumiałą tendencją pisarzy, usiłujących oddziaływać na wrażliwość ogółu. Wywiera się wtedy wpływ na masy nie tylko rozumowaniem, logicznymi wywodami, naukowym myśleniem i bezpośrednią agitacją. Forma literacka, poruszająca wyobraźnię, osiąga podobne cele. Lecz jest to świadome działanie zapomocą pierwiastków emocjonalnych, wyrażonych przez kształt artystyczny.

Inną była droga rozwoju pierwszych utopij socjalistycznych. Forma ta rodziła się podświadomie. Zdawałoby się, że wówczas dogodniej i prościej byłoby pouczać, rozumować, a więc w traktatach wywodowych zwracać się do czytelnika, aby zjednać sobie jego logikę na rzecz reform, wskazywanych, jako pożądane. Nie czyni tego nikt z tych pierwszych socjalistów, od Morusa począwszy. Wszyscy działają tylko na wyobraźnię. Wszyscy przenikają przyszłość zapomocą baśni, czarodziejskich opowieści.

Skąd płynie takie osobliwe źródło twórczości? Można by przypuszczać, iż poniekąd z pobudek lęku, aby nie ponosić odpowiedzialności za nauki śmiałe i niedozwolone. Ale pamiętajmy, że Morus jest bardzo odważnym bojownikiem i że ginie z ręki kata, nie chcąc ulec nakazom Henryka VIII. Campanella pisze swe dzieło w więzieniu, gdzie przebywał, ogłoszony za kacerza. Sama ostrożność, jakbyśmy dziś powiedzieli, „cenzuralna“ (nie mogła więc rozstrzygać o formie pisarskiej. Motywy musiały być głębsze.

Krytyka urządzeń gospodarczych zrazu pobudzała zawsze uczucie. Więcej instynktem, niż świadomą ideą wiedzeni, Morus, Campanella, Andreae, Harrington, Vairasse wgłębiali się w możliwości przemian i dlatego z tęsknot swoich, z marzeń, z ideałów humanistycznych rozsnuwali oni fantastyczne obrazy przyszłości. Morus daleko posunął się już poza Platona, który na cztery wieki przed Chrystusem dał pierwszą naukową wizję socjalizmu. Morus widział bowiem zaczątki rodzącego się kapitalizmu w Anglii i nie zwracał się ku przeszłości, lecz dążył do zorganizowania form udoskonalonego postępu. Campanella wprost przepowiada olbrzymie zdobycze techniki, przenika rozwój i upatruje w nim zadatki potężnych reform na korzyść jednostki i społeczeństwa. Andreae chce pogodzić religję z przewrotami w dziedzinie zorganizowanej sprawiedliwości gospodarczej. Harrington wyjaśnia, że prywatna własność rolna jest źródłem powszechnego wyzysku. Vairasse pierwszy wysuwa plan 8-godzinnego dnia pracy. Ale wszyscy oni naogół oceniają te fakty uczuciowo, emocjonalnie i przeobrażają swoje wrażenia na formy twórcze, odpowiadające tym bezpośrednim podnietom uczuciowym.

Jest wielka różnica między „Politeią“ Platona, a „Utopjami“ pierwszych nowoczesnych socjalistów. Plato miał tęsknotę ku urządzeniom gospodarczym, które w części urzeczywistniono w Grecji. W Sparcie i na Krecie istniały bowiem ustroje arystokratyczno-komunistyczne. Plato pragnął ulepszyć je swoją filozofją. Była to u Platona, jako u Ateńczyka, który widział w otoczeniu swoim zarodzie urządzeń wolnego handlu i ujemnych ich skutków, jakby retrospekcja przewrotowa.

Morus, Campanella, Harrington również dostrzegali budzenie się nowego ustroju o cechach pierwotnego kapitalizmu. Ale tym-

czasem daleko odbiegły już wszelkie ślady dawnego komunizmu, a natomiast feudalizm ujarzmił jednostkę i całe warstwy społeczne. Nie można było zwracać tęsknot ku przeszłości. Przyszłość powinna się była rysować w innych kształtach, — w postępach produkcji i spożycia oraz w powszechnej, wielkiej kulturze. Widziano to jednak tylko w marzeniach, w upragnieniu, w ideale. I oto rodzi się *Utopja* w dodatnim znaczeniu. Nie jako cel niedościgły, lecz jakby obraz czegoś doskonałego, ku czemu ludzkość powinna kierować nadzieję i wiarę.

W samej formie pisarskiej przejawia się ta nowa idea. Nie pisze się tylko traktatów, dialogów retorycznych wzorem Platona. Roztacza się malownicze wizje przyszłości. Jest to niewątpliwie pierwszy romantyzm socjalistyczny. A w źródłach tego romantyzmu są krynice, z których spływają wielkie prądy człowieczeństwa. Romantyzm taki — to emanacja wzniosłych wzruszeń i wyraz ideału, a zarazem rewolucja duchowa.

Zanim nastał „babuwizm“, jako rewolucja czynna, zanim przejawiał się st. simonizm i fourieryzm, również jako nowy romantyzm socjalizmu, lecz jednocześnie jako pomysł konkretnych przeistoczeń w drodze humanitarnej reformy, zanim Owen wniósł do realnych urządzeń kooperację i reformy prawodawcze, zanim naukowy, materialistyczny socjalizm wskazał drogi ewolucyjnych przeobrażeń, które przyśpieszyć miała akcja robotników, zanim te różne etapy przemian myśli ekonomicznej urzeczywistnić się mogły — pierwsze idee musiały się wyrazić w uczuciowych odruchach i w kształcie twórczym, będącym odbiciem momentów emocjonalnych — w romantycznych opisach i poematach.

Jest to potwierdzenie faktu, że natura ludzka nie poddawała się nigdy bez protestu urządzeniom gospodarczym, ujarzmiającym całe warstwy społeczne i że podświadomie buntowała się przeciw nim już na początku ich powstawania. I w duszach wrażliwych, w genjuszach, jak Morus, lub wydatnych talentach, jak Campanella, Harrington i Vairasse, odbijały się obrazy szczęśliwszej przyszłości.

Te obrazy były zwierciadłem utajonych w każdym człowieku tęsknot ku formom prawidłowego i sprawiedliwego współzycia i współpracy.

II.

Idea socjalizmu przedrewolucyjnego.

(Socjalizm etyczno-prawny).

„Kto pierwszy ogrodził kawał pola i ośmielił się wyrzec: „To moje”, a znalazł łatwowiernych, którzy mu uwierzyli, ten stał się rzeczywistym założycielem społeczeństwa mieszczańskiego. ...Ileż zbrodni, klęsk, morderstw i cierpień oszczędziłby rodzajowi ludzkiemu ten, kto by zerwał te słupy, zasypał rowy i zawołał do bliźnich: Strzeżcie się, nie słuchajcie tego oszusta. Będziecie straceni, jeśli zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo”.

J. J. Rousseau.

„Czy wiecie, gdzie jest źródło wszystkich nieszczęść, trapiących ludzkość? Jest to własność prywatna!”

Mably.

„Łączcie się, ludy!”

Meslier.

Zazwyczaj kwalifikuje się cały socjalizm aż do okresu Marxa nazwą utopijnego. Jest to zupełną pomyłką z dwu punktów widzenia. Jak wyjaśniliśmy wyżej w „Idei utopji socjalistycznej”, kształty utopizmu, które nadano pierwszym zwiastunom myśli socjalistycznej w utworach Morusa i jego następców, polegały przedewszystkiem na formie literackiej i na emocjonalnem

podłożu tych zjaw twórczych. Gdyby zaś pojęcie utopizmu stosować nie do formy i nie do płodów wyobraźni, lecz w przenośni do mglistości rozumowań i nienaukowego ujmowania zagadnień, to i wtedy następny — po ścisłej utopji — etap myśli socjalistycznej na miano takie już nie zasługuje.

Tą fazą następną był socjalizm w okresie encyklopedyzmu francuskiego, ściśle spojony z ówczesną filozofją racjonalistyczną — z nową filozofją moralności i prawa. Przeniknęła ona do Francji z Anglii — z nauk Locke'a i Hume'a, lecz przybrała postać, głębiej spojona z życiem i z pojęciami społecznymi. Przejawiał się cały nowy świat myśli, który z jednej strony oparował naukę, a z drugiej wszedł do kultury, druzgocąc dawne podstawy życia politycznego.

Był to światopogląd, poprzedzający i przygotowujący wielką rewolucję. Przewartościowano wszelkie wartości naukowe, zanim weszły one jako realne pierwiastki do walki o nową budowę państwa. Wśród przewrotów ideowych, przyszacowujących pojęcia teologiczne, prawne i polityczne, wśród nowych wskazań, które rozbijały stare bożyszcza i wznosiły piedestały obronie wolności człowieka, wśród nauk Diderota, d'Alemberta, Holbacha, Monteskjusza, Voltaire'a i Rousseau, powstały też śmiałe prądy myśli, niweczące dawne pojęcia o własności i o sposobach gospodarowania.

Prawda, że jedną gałązką encyklopedyzmu był *fizjokratyzm*, który wniósł do nauki ekonomji tylko lepsze ujęcie związku między prawami natury a pracą i po części obroną uprawiacza ziemi (skąd później już, czasu rewolucji, wyłonił się pośrednio program nowych parceli rolnych i uwłaszczenia włościan). Prawda, że ta gałązka zaszczepiła zasady liberalizmu gospodarczego. Ale w tym wielkim wirze śmiałych i krytycznych idei ukazuje się zarazem prasocjalizm naukowy, etyczno-prawny. Nie jest on oczywiście ujęty tak metodycznie, jak w marxizmie. Przetrwają jeszcze różne ewolucje świadome i podświadome w następnych etapach, lecz stanie się to już **badaniem istoty ustroju społeczno-gospodarczego**, oraz planem jego przemian.

Jeden z przedstawicieli tego kierunku, Morelly, stoi jeszcze jedną nogą w utopizmie i pisze heroiczny poemat w 14-tu pieśniach p. t. „Naufrage des iles flottantes à la Basiliade“ (r. 1763),



będący naśladownictwem „Utopji“ Morusa. Jest jednak zarazem autorem dzieła filozoficznego p. t. „Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois de tout temps negligé ou méconnu“ (Kodeks natury, czyli prawdziwy duch jej praw, po wsze czasy lekceważony, lub nieznan, r. 1755), poświęconego teorii powszechnej pomyślności społecznej. Morelly dał później natchnienie naukom Babeufa, który tworzył w czasie rewolucji francuskiej główny kierunek najradykałniejszego demokratyzmu.

Morelly, pisarz, którego życie, a nawet data urodzenia i śmierci pozostały nieznane (wiadomo tylko, że zmarł w drugiej połowie XVIII w. i że był prywatnym nauczycielem w Vitry-le-François), wytacza surowy akt oskarżenia własności prywatnej i zbudzonym przez nią chuciom chciwości. Na tej podstawie dąży w swym „Kodeksie“ do sprawiedliwej organizacji życia gospodarczego, do społecznego władania i do urzędzenia społeczeństwa według praw, zgodnych z pomyślnością powszechną.

Już przed Morelly'm, bo w trzeciej dekadzie w. XVIII, wśród zaczątków tedy nowej myśli naukowej, ukazuje się pismo księdza Jana Mesliera (albo Melliera, jak go inaczej jeszcze pisano — † 1729), który przejął się filozofją natury Kartezjusza. Pismo to p. t. „Mon testament“ pozostawił on w manuskrypcie. Gdy potem pracę tę wydano w druku, parlament skazał ją na spalenie. Ale utrwał ją filozof Holbach w dziele p. t. „Bon sens du curé Meslier“ („Zdrowa myśl proboszcza Meslier), a i Voltaire powołuje się na trafne spostrzeżenia Mesliera.

Był to pierwszy *naukowy* socjalizm, wprowadzie w zawiązku, lecz roztrząsający już całe zagadnienie społeczne ze stanowiska prawnego, etycznego i po części gospodarczego. Zawiera on protest przeciw przywłaszczeniu bogactw przyrodzonych przez jednostki i przepowiada, w imię powszechnego pożytku, konieczność wspólnoty dóbr. Voltaire, choć żartuje z ociężałego stylu autora, nazywając go stylem „d'un cheval de carosse“, podnosi głębokie jego myśli. Probosz Meslier jest bodaj pierwszym myślicielem, który od dawnego socjalizmu utopijnego przeszedł bezpośrednio do filozofji społecznej, podważającej własność i wskazującej, że jednostkowe, prywatne posiadanie nie zgadza się z rozwojem ekonomicznym. Bardzo znamienne jest jego

hasło, które rzuca on ludowi w obronie zniesienia przymusu despotycznego. Woła on: „Unissez - vous, peuples“, jakby poprzedzając późniejsze hasło manifestu komunistycznego: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się“.

Meslier z niepospolitą na czas swój mocą piętnuje korupcję, wynikającą z samych urządzeń społecznych. „Oszustwo, zdrada, szalbierstwo“—są to podług niego naturalne skutki ustroju, który pozwala jednym opływać w bogactwa, a innym umierać z głodu i z zimna. Główne tego źródło, to — według niego — własność prywatna, niezgodna z poczuciem prawa.

J. J. Rousseau wniósł później do pojęć prawnych zgoła nową teorię, wyjaśniając w swoim „Kontrakcie społecznym“ zasadę wszechwładztwa ludu w postaci umowy, zobowiązującej cały naród. I on roztrząsa pojęcie własności, a, lubo nie wyprowadza z krytyki ścisłych konsekwencji co do zburzenia istniejącego systemu ekonomicznego, to jednak w rozprawie o „nierówności“ zapisuje ową tylokrotnie potem powtarzaną apostrofę: „Kto pierwszy ogroził kawał pola i ośmielił się wyrzec: „To moje“, a znalazł łatwowiernych, którzy mu uwierzyli, ten stał się rzeczywistym założycielem społeczeństwa mieszczańskiego“. „...Ileż zbrodni, klęsk, morderstw i cierpień oszczędziłby rodzajowi ludzkiemu ten, ktoby zerwał te słupy, zasypał rowy i zawołał do bliźnich: „Strzeżcie się, nie słuchajcie tego oszusta. Jesteście straceni, jeśli zapominacie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo“. Rousseau mówi jeszcze: „Gdy uważnie zbadamy cały postęp nierówności, przekonamy się, że ustanowienie prawa i ułudy własności było pierwszym tego wyrazem“. Ale Rousseau podważa tylko idee własności w teorii, uznając ją za sprzeczną z naturą, w życiu zaś społecznym poczytuje ją za nieuniknioną, choć w tem życiu widzi różne źródła występków.

Dalej od Rousseau idzie Gąbrjel Bonnet Mably, który w swoich „Prawach i obowiązkach obywatela“ pisze: „Czy wiecie, gdzie jest źródło wszystkich nieszczęść, trapiących ludzkość? Jest to własność prywatna!“, a w swych „Pytaniach do ekonomistów“ głosi: „Cała ziemia jest dziedzictwem każdego z nas“. Stąd wysnuwa wniosek, że dobro powszechne wymaga ujarznienia namiętności ludzkich, a więc reglamentacyj prawnych, że tedy prawo-

dawca winien nakładać na własność ograniczenia i rygory w interesie dobra powszechnego.

(Nawiasowo zaznaczymy, że Mably wraz z Rousseau był powoływany przez Konfederację Generalną Barską do napisania konstytucji dla Polski i że przebywał w Polsce w r. 1771, a w 10 lat później ogłosił dzieło p. t. „Du gouvernement de la Pologne“).

W tym samym jeszcze czasie Brissot de Warville, Linguet i Condorcet roztrząsali również ideę własności prywatnej i uznali ją za bezprawie, nie wyprowadzając jednak z tej krytyki wniosków socjalistycznych, tak samo, jak Rousseau. Condorcet i Brissot stali się później żyrondistami, zaś Brissot wyprzedził Proudhona w wywodzie, że „własność jest kradzieżą“.

Można naogół stwierdzić, że wszystkie te, poprzedzające wielką rewolucję roztrząsania zagadnień społecznych, miały charakter **etyczno-prawny** i że nie były one jeszcze ściśłym rozbiorem problemu ekonomicznego, a tem bardziej organizacji produkcji. Oczywiście w ówczesnych warunkach niedorozwoju przemysłu nie mogło być inaczej.

Ustrój przedrewolucyjny opierał się na skostniałych formach feudalnych, na cechach i na policyjnym nadzorze nad przemysłem. Zniósł go był przemijająco Turgot, ale powołał później znów do życia. Przemysł nie rozwinął się jeszcze we Francji. Robotnicy odczuwali ucisk i w związkach czeladzi toczyli walkę z cechami. Ale stan czwarty nie oddzielił się w pełni od stanu trzeciego — od mieszczaństwa. Niedomagania przypisywano ogólnemu brakowi wolności, a choć stan trzeci i czwarty spoglądały na siebie niekiedy z nienawiścią, łączył je instynkt walki z absolutyzmem. Istoty przewagi przedsiębiorczej jeszcze nie rozumiano. Przejawi się to dopiero po części podczas samej rewolucji.

Natomiast chłop francuski przed rewolucją znajdował się w otchłani nędzy i rozpaczy. Było to życie, mało różniące się od zwierzęcego. Na 25 milj. ludności 21 milj. zajmowało się rolnictwem, a tylko trzecia część gruntów, które nie należały do korony, szlachty i duchowieństwa, była własnością chłopów, których 1 $\frac{1}{2}$ milj. rodzin znajdowało się w stanie poddaństwa. Nic więc dziwnego, że uwaga ówczesnych filozofów społecznych zwracała się

głównie ku stosunkom posiadania ziemi i z nich tylko wysnuwała daleko idące wnioski prawne.

Był to jednak niewątpliwie już socjalizm, i socjalizm naukowy, bo zapomocą krytyki prawnej roztrząsał strukturę społeczną ze stanowiska jej rozwoju, jej terażniejszości i przyszłości. Operował głównie koncepcjami prawniczymi, które miały związek z duchem epoki i z układem społeczno-gospodarczym, uzależnionym nie tyle od ucisku kapitału, ile od absolutyzmu państwowego. Przetworzenie skorupy socjalnej, będącej w kleszczach despotji politycznej, a utrwalającej zarazem twarde przywileje własności, leżało w zadaniach krytycyzmu moralnego. Można to było osiągnąć tylko przez utworzenie drogi nowej idei prawa i przez przecięcie tych zrostów, które spletały prawo pisane z tyranią ucisku społecznego.

* * *

Ów socjalizm Mesliera, Morelly'ego, Mably'ego i Brissota był nieuniknionym etapem rozwoju idei socjalizacji. Wplótł się on też później w pierwiastki socjalizmu Babeufa, St. Justa, Sylvain-Maréchala i Buonarotti'ego (ob. niżej) znalazł w nich dalsze rozwinięcie, oraz wytworzył ogniwo w naukowym poznawaniu zagadnienia społeczno-ekonomicznego, które po przez romantyzm rewolucyjny i dalsze fazy socjalizmu racjonalistycznego przejawiało się już jako samodzielny współczynnik w ściśle materialistycznej metodzie Marxa.

Ta metoda objęła o wiele szersze widnokręgi, miała też przed sobą rozleglejsze pole empiryzmu. Ale miała już za sobą ważną bardzo zdobycz, mianowicie powalenie przez socjalistów prawno-etycznych doby przedrewolucyjnej pozornego *autorytetu* siły i licznych przesądów społecznych.

III.

Socjalizm rewolucyjny.

(Babuwizm).

„Wszyscy ludzie są równi z mocy przyrody i prawa”.

Konstytucja r. 1793.

„Ponieważ równość, tyle razy już proklamowana, jest uludą, należy ją ugruntować na równej własności”.

Babeuf.

„Komunizm nie urodził się ani jutro, ani pojutrze, ani nazajutrz po zwycięstwie”.

August Blanqui.

Historycy zniekształcili ideę babuwizmu i sfalszowali poniekąd cechy twórcy tego kierunku, Franciszka Noela Babeufa, który w czasie wielkiej rewolucji, naśladowując starorzymskich Gracchów, przybrał był imię Gracchusa.

Babuwizm był prądem rewolucyjnym, czerpiącym źródła z ideologii i ruchów r. 1789, zasilonym jednak pierwiastkami prasocjalizmu przedrewolucyjnego, a walczącym o równość i interes stanu czwartego aż do nowego etapu socjalizmu w r. 1848.

Przez trzy rewolucje francuskie, jako najkrańcowszy ich współczynnik, utrzymuje się ten prąd i współdziała we wszystkich walkach na barykadach. Otrzymał on później miano *blan-*

quizmu od Augusta Blanqui, bojownika idei republikańskiej i sprawiedliwości społecznej. Metoda *babuwizmu* i *blanquizmu* była rewolucyjna, spiskowa i wybuchowa, program zaś, jeśli go oceniać wedle miary nowoczesnej, był w części utopijny, w części prawno-moralny. Innymi słowy socjaliści ci, którym początek dał Babeuf, a których ostatnie ogniwo stanowił Blanqui, wyprawdzali nauki swe w części od Morusa, w części od Meslier'a, Morelly'ego i Mably'ego. Nowych myśli teoretycznych nie wnieśli oni do socjalizmu.

* * *

W prądach wielkiej rewolucji francuskiej idea socjalizmu przejawiała się tylko ubocznie. Walczono o prawa człowieka i obywatela, o równość, wolność i braterstwo, o zniesienie absolutyzmu, feudalizmu, oraz wszelkich przywilejów. Walka o prawa ekonomiczne wyrażała się w „teorii parceli“, t. j. w olbrzymiej mobilizacji gruntów, która dokonała się między r. 1789 a 1793. Lud wiejski w ruchach żakerji żądał tylko prawa agrarnego i to mu w zasadzie przyznano. Lecz rozwiązanie kwestji było jeno częściowe. Już na początku r. 1793 konwent ogłosił, że „kto zaproponuje prawo agrarne, albo inny przewrót w sprawie własności“, ulegnie karze śmierci.

Hasłem rewolucji stała się „wolność“, ale zarazem i „własność“. Własność pojmowano jako podstawę wolności. Raz tylko w toku rewolucji Robespierre pod wpływem najkrańcowszych jakobinów stanął poniekąd na gruncie socjalizmu, broniąc w konwencie wniosku, że „prawo własności tak samo, jak każde inne prawo, jest ograniczone obowiązkiem szanowania prawa cudzego“ i że prawo to „nie powinno szkodzić społeczeństwu, wolności, bytowi i własności bliźnich“. Było to jakby zarodzią tej idei socjalistycznej, która się później wplotła w prądy rewolucji.

Babeuf (ur. w r. 1760, stracony r. 1797), syn ludu, samouk, pomocnik geometry, bierze w r. 1789 udział w żakerji pikardyjskiej, za co podlega prześladowaniu i zostaje oskarżony o fałszerstwo. Skazano go na więzienie. Spostrzeżono później błąd i uniewinniono go. Poglądy jego pierwotnie nie odbiegały daleko od „teorii parceli“, czego właśnie dowodem było, że przybrał imię Gracchusa, symbolizując tem dążności Gracchów do

obrony „prawa agrarnego“. Był to jednak umysł filozoficzny, urobiony już na naukach Rousseau, Meslier'a, Morelly'ego i Mably'ego, oraz wgłębiający się w ideę prawa i w stosunki społeczne. Poświęciwszy się publicystyce, w czasopismach swoich: „Wolność pracy“ (*La liberté du travail*) i „Trybunie ludu“ (*Tribun du peuple*) ogłasza nowy plan reformy politycznej i społecznej. Reforma ta przypomina w pewnej mierze nauki Platona i utopistów. Oto, jak wyobraża sobie nowy ustroj: Ponieważ równość, tyle razy już proklamowana, jest ułudą, należy ją ugruntować na *równej własności*. Żąda wielkiej wspólnoty narodowej (*grande communauté nationale*), którą należy stworzyć z majątków wszystkich reakcjonistów, skazanych i zbiegłych. Domaga się uchylecia spadkobrania. Spadki wakujące mają powiększać tę wspólnotę. Ziemia musi stać się własnością wszystkich. Należy tworzyć publiczne zakłady wychowawcze dla dzieci. Wszyscy obywatele są obowiązani do wykonywania pożytecznej pracy, do rzemiosła, rolnictwa i służby wojskowej. Cała ludność podzielona będzie na warstwy, czyli klasy robocze. Wszelkie produkty pracy składać trzeba do wielkich magazynów państwowych, skąd każdy czerpałby artykuły spożywcze i inne towary pierwszej potrzeby w równej dla wszystkich ilości. Pieniądze kasuje się, a handel monopolizuje państwo. Lenistwo karane będzie robotami przymusowymi.

Jak widzimy, jest tu wiele pierwiastków, zapożyczonych od utopistów. Do tego dołącza Babeuf plan ustroju politycznego, opartego o konstytucję r. 1793, oraz na modłę ówczesną — o kult dla Najwyższej Istoty.

To, co można uważać za własną Babeufa teorię, czem różni się on od utopistów i socjalizmu etyczno-prawnego z w. XVIII, jest dążnością do przekazania porządkującej, organizacyjnej roli w zakresie życia gospodarczego *demokratycznej władzy państwowej*. Wprawdzie i utopiści przekazywali te zadania państwu, lecz przeważnie stali na gruncie państwa absolutnego, co najwięcej, na gruncie oświeconego absolutyzmu. Babeuf wychodzi już z założenia, że wolna republika, nadająca wszystkim obywatelom swobody i równość, musi przyznać im zarazem wolne i równe prawa do pracy oraz do korzystania z jej wyników. Lud musi sobie sam prawa te zdobyć i utrzymać je przez zaprowa-

dzenie władzy ludowej. W tej mierze — pomimo wielu jeszcze różnic — Babeuf jest prekursorem nowoczesnego socjalizmu.

Przejawia się to także w taktyce Babeufa. „Sprzysiężenie równych“, które tworzy w więzieniu, jako dalszy ciąg „Klubu Panteonu“, zamkniętego przez dyrektorjat (wykonawcą zamknięcia tego klubu był generał Napoleon Bonaparte), jest stowarzyszeniem walki o wolność prawa i pracy. Wraz z Sylvain Maréchałem i Darthém ogłasza „Manifest równych“, w którym woła: „Natura dała każdemu równe prawo korzystania ze wszystkich dóbr... W dobrze zorganizowanym społeczeństwie nie powinno być ani bogatych ani ubogich... Rewolucja nie jest zakończona, ponieważ bogaci opanowali wszystkie dobra i zdobyli władzę, gdy ubodzy pracują, jak prawdziwi niewolnicy, marnieją w nędzy i są niczem w państwie“. Pod względem ideowym stoi Babeuf przy gwarancji konstytucji z r. 1793, która przewidywała wyrównanie majątków. Wskazuje tylko drogę, jak dokonać tego wyrównania. Sprzysiężenie jego stanowi przejaw ruchów rewolucyjnych w okresie, który jest już zaczątkiem kontrrewolucji.

Jako polityk, Babeuf nie jest socjalistą; jest jakobinem, lecz chce pociągnąć do walki o ustrój radykalno-demokratyczny wszystkich stronników rewolucji. Walczy razem z Sain-Justem i Sylvain Maréchałem. Idea tej walki o własność opiera się na naukach Brissota de Warville, Linguet'a i Condorceta, którzy jednak nie wypowiedzieli jeszcze tak kategorycznych, jak Babeuf, wniosków.

Sędziowie trybunału w Vendôme sądzą go też nie za zbrodnię „podważenia podstaw społeczeństwa“, jak to wyrzekł tylko jeden z sędziów, lecz za spisek przeciwko dyrektorjatowi, czem rzekomo chciał służyć sprawie pretendenta.

Babeuf i Darthé zostali skazani na śmierć i ścięci w r. 1797.

Jak Morusa stracono nie za socjalistyczną utopję, lecz za wicherzenia polityczne, tak też Babeuf oddał głowę za spisek, nie za naukę, której jeszcze naleyście nie rozumiano.

* * *

Zginął Babeuf, lecz przeżył go *babuwizm*. Ale kierunek ten w dalszym ciągu rozszczepia się na dwa prądy: na rozwój socjalistycznej *teorii* jego twórcy oraz na wybuchową *taktykę* rewolucyjną, popierającą radykalny demokratyzm.

Teorja znajduje nowy wyraz w dziełach Cabeta, zaś taktyka najkrańcowsza ma zastosowanie w spiskach Barbés'a i Blanqui'ego.

Ale, zanim to następuje, Michał Buonarotti (ur. w r. 1761 † 1837), jako spadkobierca idei i sprawy Babeufa, poczyną krzewić komunizm w jego duchu. Był on wraz z Babeufem sądzony w Vendôme, lecz skazany został nie na śmierć, jeno na wygnanie.

We Włoszech i w Belgji tworzy on kluby węglowe w r. 1818, ogłasza też w Brukseli historję spisku równych. Po rewolucji lipcowej powraca do Paryża, gdzie wśród swobodnej już atmosfery propaguje babuwizm, jako wyraźny kierunek komunistyczny.

Pod jego wpływem staje się komunistą (jakkolwiek tylko w akcji politycznej) August Blanqui. Buonarotti, potomek wielkiego malarza, Miquel Angelo, jest aż do późnego wieku gorącym, entuzjastycznym obrońcą krzywdy społecznej i narodowej. Jest zarazem wielkim przyjacielem Polski i rzecznikiem jej niepodległości. Nasi emigranci z r. 1831 zaprzyjaźnili się z nim we Francji, a Stanisław Worcelł, tworząc organizację „Ludu Polskiego“ (ob. niżej), opiera ją na zasadach babuwizmu, rozwijanego przez Buonarotti'ego. Na podstawach jego ideologii napisał rozprawę „O własności“—stosując ją do zadań uwłaszczenia włościan.

Inną drogą poszedł Stefan Cabet (ur. w r. 1788 † 1856), naśladowca teorii Babeufa. Słynna jego praca: „Voyage en Icarie“ (r. 1839) jest romansem utopistycznym na modłę Morusa i Campanelli, ale jest zarazem co do swych podstaw socjalistycznych wiernem odbiciem idei Babeufa. Zapowiada w niej, że ziemia, zamiast należeć do pewnych tylko jednostek, będzie niepodzielną własnością całego społeczeństwa, które powinno prowadzić jej uprawę, że maszyny staną się pomocą robotników, mnożąc ich dochody, że powstanie powszechna równość ze wspólną własnością, że w nowym ustroju najwyższa władza będzie spoczywała w rękach ludu, a konstytucja poręczy równomierny rozdział odzieży, wychowania i pracy.

Ale Cabet nie jest rewolucjonistą, choć działa i agituje w okresach rewolucyjnych i na podłożu powszechnego buntu ludu. Jest, jak o nim powiedział Marx, drobnomieszczaninem, a możnaby raczej powiedzieć, że jest radykalnym demokratą, przepojonym nawskroś optymizmem i wiarą w zwycięstwo dobrych instynktów ludzkich,

pobudzanych przez propagandę. Sądzi on, że przewrót, który musi się dokonać, odbędzie się drogą pokojową, bez wstrząśnień, przez umiejętne zorganizowanie nowego ustroju. I w tej właśnie dziedzinie zaczyna robić eksperymenty w Ameryce, tworząc kolonie komunistyczne. Błędem byłoby przypuszczać, że Cabet chciał tylko przesiedlić zwolenników komunizmu do nowego świata, pozostawiając świat stary swemu losowi. Zakładając komuny w Ameryce, czyni jeno, jak sam wyjaśnia, doświadczenia, aby wyniki tych eksperymentów przystosować później do powszechnego ustroju. Tym trybem działania chciał właśnie uniknąć rewolucji. „Bez gwałtu, bez rewolucji, bez spisków i zamachów“ — było jego dewizą.

„Do dzieła — woła — do dzieła, wszyscy, bogaci i ubodzy, wy, którzy jesteście przekonаныmi zwolennikami wspólnoty, dyskutujcie, głoscie kazania, przekonywujcie, propagujcie!“ Braterstwo ma być podstawą tego działania. Na postawione sobie pytanie, do czego dąży, odpowiada: „Czem jest nasza umiejętność? Braterstwem. Czem jest zasada? Braterstwem. Czem jest nasza nauka? Braterstwem. Czem jest teoria? Braterstwem. Czem jest system? Braterstwem.“

Jak widzimy, babuwizm Cabeta był idealistyczny. Czyn, na tej ideologii oparty, zawiódł go wkońcu. Jego sztuczne komuny rozpadły się.

* * *

Taktyka Babeufa przerodziła się w *blanquizm*. Mianem tem ochrzczono najkrańcowszy rewolucyjny demokratyzm, stosowany w spiskach przez tak zwanego „komunistę“, Ludwika Augusta Blanqui (ur. 1809 r.), który naprawdę nie był komunistą z przekonań społecznych. Ten wieczny rewolucjonista spędził 37 lat w więzieniu za organizowanie sprzysiężeń i buntów, za stawianie barykad, za wysuwanie sztandaru komunizmu. Lecz w rzeczywistości nie walczył on o niezwłoczne zwycięstwo ustroju komunistycznego, jeno o demokratyzm i republikanizm. On to przecież powiedział: „Komunizm nie urodzi się ani jutro, ani pojutrze, ani nazajutrz po zwycięstwie!“ Najpierw pospołu z Armandem Barbès'em, potem, poróżniwszy się z nim, sam chciał metodą walki rewolucyjnej, która przyjęła się w rewolucji lipco-

wej, przebudować społeczeństwo i państwo. Wierzył w walkę czysto fizyczną i w tem była przeciwstawność jego dążeń ideom Cabeta. Myśli jego znalazły z początku pewne odbicie w socjalizmie Marxa. Jeszcze w Manifeście komunistycznym zalecana jest zasada *powstania zbrojnego* na modłę blanquizmu. Potem metody socjalizmu marxowskiego biorą całkowity rozbrat z blanquizmem, choć na pierwszych zgromadzeniach Międzynarodówki Blanqui święcił triumf nad Marxem i tem utrudnił jej powstanie.

Właściwie jednak blanquizm i jego źródło babuwizm wysyła już wcześniej — po roku 1848, gdy zawiodła wiara, że na barykadach można ustroj społeczny przetworzyć wedle nowych wzorów.

Dziś bodaj najbardziej odstręczającym tego przykładem jest bolszewizm, który pod względem metody walki oparł się znów na blanquizmie. Lecz tu w osobliwych warunkach zwyciężyła chwilowo brutalna siła przemocy, wyzbyta właśnie z wszystkich pierwiastków *ideatu*, które stały u podstaw babuwizmu i blanquizmu.

IV.

Socjalizm romantyczny.

(St.-Simonizm — Fourieryzm — Owenizm).

„W przyszłej organizacji społecznej każdy będzie zatrudniony, stosownie do swych zdolności, a wynagrodzony stosownie do swych dzieł”.

„Doctrine de St. Simon”.

„Lichwiarze i spekulanci znaleźli obrońców wśród tego gatunku uczonych, którzy zwą się ekonomistami. I dziś nic nie jest tak szanowane, jak lichwa i spekulacja, które nazywają się racjami giełdowymi i bankowemi, bo nieprzyzwoicie nazywać rzeczy po imieniu”.

Karol Fourier.

„Pieniądze metalowe są przyczyną olbrzymiej zbrodniczości, ogromu krzywdy i nędzy, oraz jednym z warunków środowiska, wpływającego w najwyższym stopniu na zniekształcenie charakterów i czyniącego ze świata jakieś Pandemonium”.

Robert Owen.

Wydawać się może paradoksem, lecz jest rzeczywistością, że dawny socjalizm od swoich zaczątków utopijnych po przez okres moralno-prawny (przedrewolucyjny) oraz rewolucyjny, t. j. babuwistyczny — nie uwzględnił jeszcze zgoła pierwiastków na-

uki ekonomicznej. Nie rozbierał praw gospodarczości: dóbr gospodarczych, narzędzi pracy, kapitału. Utopiści roztrząsali zagadnienia współżycia ludzkiego w jego całości — jedynie ze stanowiska polityki i form państwowych. Myśliciele przedrewolucyjni dążyli do ustalenia bezwzględnej równości ludzi, do równych praw we wszelkich dziedzinach, a więc i w dziedzinie posiadania. Tak samo system Babeufa, a nawet Cabeta, był socjalizmem *równościowym*, nie zaś gospodarczym. Pierwiastki ekonomiczne wchodzi dopiero do nauk socjalistycznych Saint-Simona, Fouriera i Owena. Ale i tutaj nie jako samodzielne badanie ustroju gospodarczego, jeno jako elementy filozofii społecznej. Najwięcej stosunkowo czynników czysto gospodarczych jest u Owena, lecz i tutaj w ujęciu raczej praktycznych przeobrażeń, które również płyną przeważnie z poczucia humanitarnego, nie zaś z ekonomicznego rozbioru.

Bądź co bądź jednak, doktryny te, zbliżone do siebie, choć odrębne w drogach myślenia i wyczuwania zjawisk, te trzy doktryny, mające wspólną cechę *romantyzmu socjalistycznego*, posiadają się po części już metodą ekonomiczną. I rzecz osobliwa, wszystkie trzy, acz w różnej mierze, wywierają wpływ na kulturę, choć komunizm rewolucyjny Babeufa, Buonarottiego i Cabeta, jeszcze im współczesny, wymyka się z pod tych wpływów, utrzymując się we własnym łożysku bezpośredniości swoich walk o równość.

Saint-Simon (ur. 1760 † 1825) nie był właściwie ekonomistą. Był to filozof moralności, bujna, entuzjastyczna natura z bogatym intelektem, wnikliwie nastawionym na wszystkie zagadki bytu człowieka i na cały splot rozwoju społecznego. W dwóch ważkich kierunkach potoczyła się jego czujność badawcza: ku filozofii pozytywnej, mającej zastąpić wierzenia religijne, i ku polityce społecznej. W tej ostatniej zatrzymał się przede wszystkim na rozpoznawaniu industrializmu, z którego snuł swoje pomysły socjalno-gospodarcze. Tutaj dostrzegł już był linię rozwoju społecznego — dowód poniekąd ewolucjonizmu dziejów. Jest więc w tej mierze jakby poprzednikiem Marxa. Tworzy filozofję historii, narzucającą mu przewidywania przekształceń społecznych. Ale niezależnie od rozleglejszych u Marxa horyzontów i innych stosunków dojrzałego kapitalizmu, które miał on już sposobność badać,

Marx zaufa *materjalnym* siłom, jako bodźcom twórczym, a Saint-Simon przez swą wiarę w rozwój, oparty na *sile idei*, zaufa samej idei, doktrynie, która powinna *przekonać* społeczeństwo do reform gospodarczo-społecznych.

Saint-Simon daje tedy nową orientację ideową, wskazując jednak, że ludzkość posuwa się po linii uspołecznienia. Wywodzi, że historia tworzy rodzinę, gminę, naród, federację wierceń (katolicyzm); teraz pora na rozwój dalszy, na organizację w sferze industrialnej. Nastąpić powinno połączenie intelektów ludzkich w całość harmonijną. Środkiem, wiodącym do tego celu, jest poprawa gatunku ludzkiego pod względem moralnym, umysłowym i fizycznym, jest podźwignięcie najuboższej i najliczniejszej klasy pracowników użytecznych.

Saint-Simon roztacza nowe widnokreśli ewolucji socjalistycznej. Staje się kolektywistą, choć sam tego wyrazu nie używa jeszcze. Chce walczyć z wyzyskiem pracy. „Dość rzucić okiem — pisze — na to, co się dokoła nas odbywa, iżby się przekonać, że robotnik jest tak samo wyzyskiwany materjalnie i moralnie, jak dawny niewolnik. Różnica polega tylko na stopniu wyzysku“. Wyzysk uznaje on za cechę znamioną współczesnego mu systemu przemysłowego. A jednak sam ustrój przemysłowy, którego wielkie postępy dostrzega, stanowi w jego przekonaniu potężną siłę rozwoju i kultury świata. Uwielbia przemysł. Potępia tylko jego stosunek do pracy. Wszystkie niemal dzieła jego poświęcone są rozbiorowi przemysłu, w którym upatruje nowe, potężne zjawiska społeczne, godne geniuszu ludzkiego. „L'industrie“, „Le système industriel“, „La catechisme des industriels“ — obok „Le nouveau christianisme“ (dzieła filozoficzno-moralnego) — to kapitalne prace (po części pisane wraz z uczniami A. Thierry'm i A. Comte'm), będące tak samo apologją przemysłu, jak krytycznym rozbiorem wad jego ukształtowania i wskazaniem ulepszeń. Za użytecznych pracowników uznaje nie tylko robotników fizycznych. Dzieli ludzi na „pszczoły i trutnie“. Pszczółami są także rolnicy, rzemieślnicy, fabrykanci, bankierzy, uczeni, artyści. „Równość — zdaniem jego — polega na tem, że każdy otrzyma od społeczeństwa świadczenia, ściśle ustosunkowane do swego wkładu społecznego, t. j. do swych talentów i uzdolnień oraz do użytku, uczynionego przezeń z tych środków,

do których także należy zaliczyć i jego kapitały“ („Le système industriel“). Saint-Simon nie zwalcza więc kapitalizmu, który zresztą w tym okresie dopiero wyłaniać się poczyną. Natomiast wrogo się odnosi do własności ziemskiej. Monopol renty gruntowej przeraża go. Przewiduje nadto zmiany w stosunkach własności. „Rzeczą oczywistą jest — pisze — że w każdym kraju podstawowe prawo polega na ustanowieniu własności i jej obronie. Ale nie wynika z tego, aby tego prawa nie można było zmienić... Użyteczność tego prawa ulega zmianom, stosownie do warunków czasu“.

Saint-Simon nie jest socjalistą zrzeszeniowym w ścisłym znaczeniu. Uznaje wprawdzie wagę „asocjacji narodowej“, lecz stoi raczej na stanowisku liberalizmu, pragnąc, by dawano wolne pole talentom i zdolnościom. Niemniej wszakże w polityce widzi przede wszystkim obowiązek państwa *organizowania* życia gospodarczego. Rząd powinien zająć się „jedyną dziedziną interesów, w jakiej ludzie zgadzają się i muszą się pogodzić, jedyną dziedziną, nad którą mogą obradować, jedyną, którą powinna się zajmować polityka — interesami, odnoszącymi się do życia i dobrobytu“.

Zarząd państwowy — to w jego przekonaniu — nie zarząd ludźmi, lecz zarząd gospodarstwem, ekonomją społeczną. *Miejsce rządu politycznego powinien zająć rząd ekonomiczny.*

Jest więc Saint-Simon socjalistą nie zrzeszeniowym, lecz organizacyjnym. W naukach jego zawierają się zadatki organizacji pracy, która później przejawia się w socjalizmie L. Blanca, a jego ideę zarządu nad nadprodukcją, zamiast ludźmi, jako zadanie państwowe przyjmie już marxizm.

Cały światopogląd Saint-Simona był wielostronny, ale nie był systemem. System stworzyła jego szkoła — st. simonizm.

*

*

*

Oczywiście, odtworzyliśmy tu tylko najogólniejsze kontury tej nauki, nie wyczerpawszy szczegółów. Lecz założeniem tych szkiców nie jest dokładna rekapitulacja teorii socjalizmu. Pragniemy jeno wskazać główne jego natchnienia w związku z daną epoką i otoczeniem, oraz ze wzajemnym wpływem na otoczenie.

Nauki Saint-Simona ukazały się w okresie, kiedy wybuchały indywidualizm obnażał nędzę ludu. Były protestem przeciw wolności politycznej, uświęcającej niewolę gospodarczą. Do tego protestu zrywa się dusza potomka starej arystokracji, który już, jako młodzieniec, walczył o wyzwolenie Stanów Zjednoczonych, który w tchnieniu rewolucji francuskiej przeszacował swój światopogląd i wrodzonym genjuszem przenikał przemiany układu społecznego.

Z *romantycznego* entuzjazmu spływały źródła twórcze Saint-Simona. Filozoficzne nauki jego nie mogły jednak tak poruszyć i wstrząsnąć mas, jak emocjonalne, działające na samą wyobraźnię nauki Babeufa. Pociągały natomiast współczesną inteligencję. Wszystko, co było duchowo wydatnego we Francji, stało — acz nieodrazu — pod sztandarem Saint-Simona. Apostołowie jego rekrutowali się z ludzi, stojących na świecznikach nauki, talentu i znaczenia społecznego. Augustyn Thierry, słynny historyk, znakomity filozof August Comte, polityk Hipolit Carnot, inżynierowie Ferdynand Lesseps, Michał Chevalier i Infantin, bankierzy, bracia Rodrigues i bracia Péreire, dawny spiskowiec i ekonomista Saint-Amand Bazard — oni i cały legjon światłych umysłów stworzyli szkołę Saint-Simona, a później założyli sektę, oddaną rozwojowi i krzewieniu jego myśli. Dzieła Saint-Simona nie były czytane, jak słusznie przypomina Gide. Wpływ jego był raczej osobisty. Fascynował powoli elitę umysłową. Ale bodaj cała ta współczesna elita znalazła się nakoniec w tym obozie, choć wniosła jeszcze do tych nauk pewien pierwiastek mistycyzmu.

„Doktrynę“ Saint-Simona, usystematyzowaną, wyłuskana z przenośni i rozwlekłości mistrza, ogłosił po jego śmierci Bazard i ujął ją w ściślejszy zbiór reguł, rozszerzywszy niektóre poglądy. Saint-simoniści naogół poddają krytyce własność prywatną. Uważając, że istotę jej stanowi otrzymywanie dochodu bez pracy, żądają zniesienia dziedziczenia, którego prawo spoczywa „na przypadku urodzenia“. Pragną organizacji pracy przez państwo. Opierając się na filozofji historii, czerpią z tego nadzieję urzeczywistnienia swoich dążeń. Nie są oni rewolucjonistami. Mają zaufanie do siły przekonywania, do wpływu opinii. Ich samych przekonała opinia mistrza, chcą tedy szerzyć ją dalej i próbują stworzyć nową religję, a wtedy wpadają w mistycyzm.

Szkoła saint-simonistów rozpadła się, gdy jeden z jej głównych apostołów, *Enfantin*, pod wpływem rozegzaltowania, ugrzązł w dziwacznej teorii „stadła kapłańskiego“, w czem przeciwnicy upatrywali „prostytycję“ i podważyli istnienie szkoły przez złośliwą plotkę, która doprowadziła do gorszących rozpraw sądowych.

Nie przeszła jednak cała ta szkoła bez głębokich wrażeń. Wskazania jej wniosły do kultury i do trybu myślenia społecznego ważkie i nowe walory.

Sami apostołowie wyrzekli się w czasie późniejszym swych wierzeń, które zrodziły się w nich pod urokiem mistrza i pod działaniem atmosfery. Byli to ludzie, jak mówi *G. Brandes*, którzy „za lat chłopięcych słyszeli gwałtowną burzę rewolucji, przeżyli cesarstwo i byli synami bohaterów lub ofiar. Matki urodziły ich między dwiema bitwami, a grzmot armat powitał ich przyjscie na świat“.

Zmiana warunków politycznych rozwiąła w nich dawny zapal. „Otrzeźwieli“. *Heine*, który sam był poniekąd saint-simonistą, tak ich później osądził: „Męczennicy niegdyś, nie są już ani prześladowani, ani wyszydzani, nie dźwigają już krzyża — o ile to nie jest krzyż legji honorowej“. Ale ludzie zmienili się albo zgaśli, idea jednak wyłobiła ślady w świadomości społecznej.

* * *

Prawie współczesnym *Saint-Simonowi* był *Karol Franciszek Marja Fourier* (ur. 1772 † 1837). Obydwa te nazwiska wymawia się zwykle jednym tchem. A jednak olbrzymia różnica zachodzi między temi dwiema postaciami oraz dziełem ich życia. Z odmiennych zgoła pomysłów płyną ich nauki. Były to też dwie odrębne indywidualności, wyrosłe na innych pniach i w atmosferze odmiennej. *Fourier* nie miał nic z bujnego temperamentu *Saint-Simona*. Obaj byli obdarzeni fantazją, ale wyobrażenia *Fouriera*, skupiona w sobie, nieekspansywna, wnikliwa w szczególności, niekiedy zaś porażona dziwactwami, nie przypomina entuzjazmu badacza industrializmu. *Fourier*, syn drobnego handlarza, sam z zawodu kupczyk, nabrał pogardy do zawodu handlarskiego. Z tej krytyki czerpał nowe wskazania społeczne. Co jednak obudwu łączy, to, choć odmienny, w każdym atoli jednakowo twór-

czy romantyzm. Obaj są idealistycznymi socjalistami. Obaj mają zaufanie do wpływu opinii i do udoskonalenia gatunku ludzkiego. Obaj pragną odrodzenia społeczeństwa i wierzą, że można odrodzić je wskazaniami naukowymi.

Fourier jest socjalistą *zrzeszeniowym*. Kładzie już główne podwaliny pod kooperatywy, związki zawodowe i społeczną reformę pracy. Jego „Falanstery“ są mniej komunizmem, niż spółdzielczością.

Tworzy on zarazem, a przynajmniej usiłuje stworzyć, całą kosmogonję wiedzy. Choć posiada naukę, niekiedy improwizuje i gubi się w pomyłkach. Skąd próbowano nawet ogłosić go za obłąkańca. Naprawdę jednak ma ostry zmysł analityczny. Jest nadewszystko doskonałym krytykiem ekonomji. Miazdży tępe doktryny liberalizmu. Dzieła jego podobnie, jak utwory Saint-Simona, poświęcone są w części rozbiorowi przemysłu. Ogłasza „Nouveau Monde Industriel“ (Nowy świat przemysłowy) i „Fausse Industrie“ (Falszywy przemysł), gdzie piętnuje rozpasanie konkurencji, rozsadzające ustrój, w którym konkurencja właśnie ma stanowić podstawę. Rozdrobnienie przemysłu, brak zorganizowania pracy poczytuje za klęskę gospodarczości. To samo w jaskrawszych jeszcze słowach pisze w „Unité Universelle“ („Powszechna jedność“). Naczelne jego dzieło „Quatre Mouvements“ („Cztery ruchy“) jest również potępieniem industrjalizmu, jako „jednej z największych chimer“. Do myśli opanowania walki jednostkowej w przemyśle wraca stale w swoich dziełach i rozprawach, pisanych niekiedy chaotycznie, lecz z głębokim przekonaniem i literackim talentem.

Oto jego idea przewodnia: „W przemyśle cywilizowanym, czyli kapitalistycznym, każdy osobnik musi prowadzić walkę z całością. Jest to konieczny wynik przemysłu antyspołecznego, czyli świata naopak“. Ten świat, stojący na głowie, chce on postawić na nogi przez swoje *falanstery*. Narzuca mu je krytyka handlu, przemysłu i osobliwie jeszcze nauki ekonomji. „Lichwiarze i spekulanci — pisze — znaleźli obrońców wśród tego gatunku uczonych, którzy zwą się ekonomistami. I dziś nic nie jest tak szanowane, jak lichwa i spekulacja, które nazywają się racjami giełdowymi i bankowymi, bo nieprzyzwoicie nazywać rzeczy po imieniu“... Nie jest on zwolennikiem komunizmu, polemizuje nawet z Saint-Simonem i Owenem, których uważa za

burzycieli własności. Ale przyznaje pracy wyższy udział w podziale dochodu. Wyznacza jej udział $\frac{5}{12}$, gdy kapitałowi $\frac{4}{12}$, a talentowi $\frac{3}{12}$, co jednak jest dowolną, dziwaczną, nie wiadomo czem uzasadnioną, matematyką.

Do idei „falansteru“ przechodzi w przekonaniu, iż stworzy on harmonję życia społeczno-gospodarczego. Nietrafnie nazywa Gide „falanster“ nowoczesnym wielkim hotelem, albo klubem, ułatwiającym wspólne pożycie bez urzędzeń gospodarczo-rolniczych. „Falanster“ w pomyśle Fouriera jest właśnie spółdzielczą kolonią przemysłowo-rolniczą, opartą na kooperatywie wytwórczej i spożywczej. Jest zarazem wizją nowej osiadłości ludzkiej — zamiast zgiełkliwego miasta i pustej wsi, połączeniem osiedla miejskiego i wiejskiego. Założenie Fouriera polega bowiem na tych samych poglądach, które spotykamy u wszystkich socjalistów romantycznych, że ludzkość żyje i pracuje w złym środowisku i dlatego podupada. Spółdzielnia falansteru ma stworzyć inny tryb życia — powszechną kooperatywę, podzieloną na osiedla po 300 rodzin. W dosłownym znaczeniu plan ten nie dałby się niewątpliwie urzeczywistnić. Lecz stąd krok tylko jeden do zrzeczeń spółdzielczych w nowoczesnym pojęciu.

Nie można pominąć również krytyki Fouriera, zastosowanej do dotychczasowych urzędzeń prawodawczych w sprawie kobiecej. Piętnuje je mianem publicznej prostytutki, która ustąpić musi miejsca wolności kobiet.

Fourier nie olśniewał, jak Saint-Simon, nużył niekiedy szczegółami, ale miał wpływ trwalszy. Nauki jego ożywione były duchem demokratyzmu i rozwinęła się z nich dojrzała demokracja, a w części socjalizm.

Już jego uczeń, Wiktor Considérant, który ujął system fourierowski w szczegółowy wykład, był komunistą, próbował zakładać kolonie komunistyczne w Ameryce, a później podczas rewolucji r. 1848 należał do najzarliwszych obrońców „prawa do pracy“.

” * *

Robert Owen (ur. 1771 † 1858), „prorok z New-Lanark“, jest postacią, która w świadomości ogółu jaśniej i plastyczniej

występuje, niż Saint-Simon i Fourier, spaczeni w charakterystyce krzyżujących się komentarzy współczesnych. Owen — tak samo jak jego francuscy towarzysze — romantyk socjalizmu, na marzycielstwie osnuwa fakty realne. Niewszystkie wytrzymały próbę rzeczywistości, ale cały poemat jego życia był pieśnią czynu.⁸ Pisał mniej, niżeli działał i walczył.

Podobnie, jak Fourier, syn kramarza i subjekt w sklepie, wsłuchiwał się uważnie w tętna handlu. Gdy jednak Fourier czuł wstręt do nienawistnego zawodu kupieckiego, Owen zajął się troskliwie handlem, a później przemysłem, i przez dokładne wtajemniczenie się w te rzemiosła nabrał znajomości organizacji gospodarczej. W New-Lanark, w Szkocji, stanął na czele zakładu fabrycznego, prowadząc go z wielkiem zamiłowaniem. Uderzyły go odrazu pożałowania godne stosunki wśród robotników — nędzą, rozpustą, praca, włóczona na najśłabsze barki kobiet i małych dzieci. Żebracy, włóczęgi, kobiety ze sfery największego pauperyzmu, chłopcy do lat 10-ciu — to była armja robocza w New-Lanark i w całej Szkocji.

Bolesny widok tych stosunków natchnął Owena pomysłami reformy społecznej. Stworzył sobie nową orientację. Przyszedł do wniosku, że same *środowisko* znieprawia i zniekształca ludzi. Zmiana środowiska, moralne jego podźwignięcie, wpływ dodatni warunków wychowawczych i materjalnych powinien rozbudzić w robotniku tym instynkty człowieka.

Do tej idei stosuje postępowanie. Ogranicza w swej fabryce pracę do godzin 10-ciu, usuwa dzieci najmłodsze (do lat 10-ciu), urządza kuchnie ludowe, kasy oszczędności, daje robotnikom tanie pożywienie, zaprowadza ogródki dziecięce i szkoły. Staje się wychowawcą robotnika. I cel swój osiąga. Trzechyściaczną rzeszę robotników podnosi duchowo, moralnie i fizycznie. Zamienia ją na ludzi pilnych, trzeźwych i oszczędnych. Interes fabryki nietylko nie cierpi na tem, lecz przeciwnie zyskuje. Dla tych nowych pomysłów zjednywa sobie zwolenników wśród udziałowców, a szczególnie głównego swego spółnika, Jeremjasza Benthama, głośnego filozofa angielskiego. Urządzenia w New-Lanark nabierają sławy wszechświatowej. Zwiedzają je monarchowie, mężowie stanu, filozofowie. (Zwiedza je między innymi, jako carewicz, Mikołaj I, w perfidji swojej nieszczędcy im po-

chwał). Wtedy Owen przechodzi na drogę teorii, a właściwie propagandy swoich idei. Ogłasza rozprawy, z którymi zwraca się do rządów europejskich i amerykańskich, w szczególności zaś do aljantów świętego przymierza. Wyprzedziwszy własnymi urzędzeniami reformy prawodawcze, żąda uchwalenia przez parlamenty podobnych reform. Wyjednał niewiele, zaledwie bowiem prawo angielskie, ustanawiające, że w fabrykach wiek dzieci pracujących rozpoczynać się powinien dopiero od lat 9-ciu.

W rozprawach, które ogłasza, przeprowadza myśl, że charakter człowieka zależy od otoczenia, że można i należy środowisko to zmienić, a wówczas inaczej urobi się natura człowieka, podniesie się jej wartość i twórczość. Wyjaśnia zarazem, że wielkie wynalazki mechaniczne dały oszczędność pracy milionom ludzi, że więc nowe bogactwa należy podzielić proporcjonalnie, aby nędzę wytępić i dźwignąć proletarijat.

„Nowatorstwa“ Owena ściągnęły nań nienawiść rodzącego się kapitalizmu, popieranego przez mężów stanu. Przeciwnikiem jego staje się Robert Peel, a w świętym przymierzu ekonomista Genty, współpracownik Metternicha, który odpowiada Owenowi, że ludzkości zgoła nie zależy na pomyślności robotnika, to bowiem utrudni dobrą organizację państwa... Rozterka powstaje i w New-Lanark. Owen musi opuścić swój warsztat pracy i pole doświadczeń reformatorskich. Wtedy następuje w jego życiu drugi okres — okres prób komunistycznych w Ameryce, w New-Harmony. Próba ta i inne nie dały powodzenia. I wówczas nie traci energii. Zwraca się do czynu kooperacyjnego w Anglii. Bierze udział w pracach spółdzielni i trade-unionów. Zarazem prowadzi propagandę swych doktryn i wydaje dzieło p. t. „The Moral World“ („Świat moralny“), oraz dziennik pod tą samą nazwą. Nie ogląda się na prześladowania i walki, a nawet obelgi. Umiera w sędziwym wieku, mając lat 87, jako wielki optymistą i jako socjalista romantyk.

Czy był socjalistą w ścisłym znaczeniu? Był reformatorem socjalnym i zrzeszeniowcem. Używał już słowa „socjalizm“ i wypisał je na swoim sztandarze. Był nawet komunistą. Ale główna jego zasługa polegała na próbach praktycznych przeistoczeń, które z czasem w prawodawstwie i w życiu przybrały konkretne kontury. On-to dał początek ustawodawstwu robotniczemu, zrze-

szeniom pracowniczym, związkom zawodowym i reformom nauczania i wychowania.

* * *

Czy z prac tych trzech wielkich romantyków, trzech socjalistów idealistycznych, pozostały trwałe ślady w samej doktrynie naukowej? Po części odpowiedzieliśmy już na to. Należy jeszcze w paru słowach zwięźle określić te ślady. Saint-simonizm przetworzył się później przez ewolucję na socjalizm chrześcijański Buchez'a i Leroux'a, a naogół jeszcze na ideę socjalizacji, skójarzonej z duchowemi i moralnemi pierwiastkami. Fourieryzm przekształcił się na ideę organizacji pracy i w dążność do „uwłaszczenia robotników“ sposobem kooperacji. Inna gałązka tej idei rozkrzewiła się w formie „familesteru“ Godina, ucznia Fouriera. Godin stworzył w Guise przedsiębiorstwo przemysłowe (fabrykę narzędzi do ogrzewania),* będące spółnotą robotników i posiadające domy mieszkalne, szkoły, ogrody i t. p.*). Owen był początkodawcą socjalizmu państwowego i kooperatywy.

Ale, niezależnie od tych praktycznych owoców działalności każdego z nich, wnieśli oni wszyscy do doktryny socjalistycznej nowe współczynniki badawcze. Saint-Simon położył podstawy pod ewolucjonizm historyczny, Fourier stworzył głęboką krytykę ustroju współzawodnictwa przemysłowego, Owen „przyswoił sobie naukę filozofów z doby oświecenia“ — jak mówi Engels — i wprowadził ład ideowy do chaosu gospodarczego.

*) Zaznaczyć jeszcze należy, że główny uczeń Fouriera, wzmiankowany już Wiktor Considérant, wydał w r. 1843 pismo p. t. „Principes du Socialisme; manifeste de la démocratie au dix-neuvième siècle“, który to „manifest demokratyczny XIX w.“ może uchodzić za podnieję do „manifestu komunistycznego“ Marxa.

V.

Zaczątki socjalizmu naukowego w Anglii.

„Podział korzyści ludzkich w zatrudnieniu kapitału i w podziale produktów pracy jest przyczyną ubóstwa i nędzy”.

Gray.

„Poglądy Ricarda odrzucam, ponieważ usprawiedliwiają współczesne stosunki społeczeństwa i kładą tamę nadziejom na przyszły postęp... Poglądy Ricarda tworzą teoretyczną osłonę arystokracji”.

Hodgskin.

Owen położył w Anglii, jak już wiemy, podwaliny pod badanie ustroju społeczno-gospodarczego i pod krytykę reguł ekonomicznych. Był to właśnie okres, w którym liberalizm gospodarczy, wedle modły Adama Smitha, a bardziej jeszcze Dawida Ricardo, święcił triumf w tej samej Anglii. Liberalizm dopomagał do wyzwalań się i rozrostu ustroju kapitalistycznego, który przyspieszał postępy produkcji, uciskając równocześnie pracę. Obok rozkwitu przemysłu i handlu, nędzniał i grzązł w niewoli proletariatu. To natchnęło szereg myślicieli nową ideologią społeczną w zakresie zagadnień państwa i gospodarczości. Obok nich skupili się i politycy kierunku radykalnego. Z rozważań, po części naukowych, po części publicystycznych, powstało piśmiennictwo, które dało początek nowemu socjalizmowi. Był on uzupeł-

nieniem i wzmocnieniem doktryn Owena. Znamiennej cechą tego kierunku było przesunięcie punktów ciężkości z dawnej obrony zasad etyczno-prawnych ku analizie reguł gospodarczych. Rozbiór ten naprowadził na wniosek, że do tego czasu błędnie oceniano same prawa ustroju i rozwoju ekonomicznego. Prąd nowy, jak to wskażemy, splótł się z politycznym ruchem *chartyzmu*.

Poniżej charakteryzujemy głównych przedstawicieli tego kierunku.

* * *

John Gray *) (ur. 1798 † 1850) poddał się w pełni wpływowi Owena, rozkrzewiał jego nauki, ale je zradykalizował i w pismach swoich w nowe formy krytyczne ujął ówczesny ustrój kapitalizmu. Nie mniej jednak nie przyznawał się do socjalizmu. W rozbiórce p. t. „Lecture on human Happiness“ (Wykłady o szczęściu ludzkim, r. 1825) analizuje on urządzenia społeczne, wskazuje cały szereg sprzeczności, które zachodzą i które należy rozwikłać. Założenia jego są racjonalistyczne. Wyjaśnia, że stosunki ukształtowały się nie wedle wskazań rozumu, lecz dowolnie, żywiołowo. Trzy czwarte ludności są to „trutnie“, żyjący nie z pracy, a więc nie z produkcji. Ponieważ tylko praca tworzy wartości gospodarcze, ludzie ci wyzyskują producentów.

Rozprawa ta, napisana po latach nędzy gospodarczej 1816-1820, powołuje się na tabelę innego autora, przywołując dowody, że klasa produkcyjna otrzymuje zaledwie jedną piątą wyników swej produkcji, zaś cztery piąte zatrzymują w kieszeniach swoich klasy nieprodukcyjne. Konkurencja nie tylko nie poprawia stosunków, ale wyrządza pracy dotkliwie krzywdy. Jako drogę do wyzwolenia wyzyskiwanych pracowników ukazuje im walkę.

*) Dokładniejszych szczegółów o tym pisarzu znaleźć nie mogliśmy. Materiały do powyższych uwag czerpiemy z drugiej ręki, mianowicie ze źródeł niemieckich (Muckle, Beer). Narzuca się domniemanie, że jest to ten sam Gray, który ogłosił wcześniej pracę p. t. „The Happiness of States“ (Szczęście państw), stanowiącą pierwszą krytykę teorii Malthusa. Praca ta podważała wiarę w zasadność przewidywań Malthusa, że nie starczy środków żywności na potrzeby przyrostu zaludnienia.

„Warstwy dolne powinny same tę walkę podjąć i same ją też podejmą“ — woła Gray. Zwraca on jeden z pierwszych uwagę na krzywdzący podział dochodu: „Podział korzyści ludzkich w zatrudnieniu kapitału i w podziale produktów pracy jest przyczyną ubóstwa i nędzy“. Dochody klas produkcyjnych spadają na poziom najniższy, na taki tylko, który starczy na podtrzymanie życia i na rozwój gatunku. Produkuje się za dużo, to bogaci klasy górne, a zuboża robotników.

Gray jest zwolennikiem organizacji pracy, oraz świadomej budowy ustroju gospodarczego. Zwalcza on naukę *liberalnej* ekonomji Malthusa i Ricarda.

Drugie jego pismo, p. t. „Social System“ (System społeczny, w 1831) proponuje oparcie reformy społecznej na wymianie. Przypomina ono poniekąd późniejsze pomysły Proudhona. Autor oświadcza się przeciw stosowaniu pieniędzy jako pośrednika wymiany i zaleca, by wymiana została zorganizowana planowo. Producenci mają dostarczać swe produkty do magazynów towarowych, które będą wystawiały im kwity czyli znaki wartościowe, przeznaczone na wymianę innych towarów. Bank narodowy kierować ma całym ruchem wymiennym i kompensacyjnym.

Jaki wpływ miały pisma Graya na poglądy współczesnych, tego nie możemy dokładnie wykazać. Był on atoli widocznie jednym z licznych wówczas i jednym z najzdolniejszych krzewicieli pierwszej myśli polityczno-społecznej, która przygotowywała nastroje chartyzmu.

* * *

Już przed Gray'em *Abram Combe* (ur. 1785 † 1827) był kontynuatorem nauk Owena. W swoim „Metaforycznym szkicu starego i nowego systemu“ porównywa on bogactwo narodowe z wielką cysterną, która zasilana jest przez trzy strumienie: rolnictwo, górnictwo i zasoby wód. Zanim te strumienie dochodzą do cysterny, praca ludzka czyni je użytecznymi. W cysternie powstaje mieszanina, która zadowala wszystkie potrzeby człowieka. Ale przy tym rezerwoarze stanął dozorca — mianowicie *konkurencja* — i on czuwa, aby z tych zasobów nadmiernie nie korzystano, on bowiem wyzyskuje te nadmiary. Tego dozorcę

należy usunąć. Można zaś go usunąć przez zaprowadzenie przekazów na wzajemną wymianę produktów bez pośrednictwa pieniędzy. Jak widzimy, jest to ta sama zasada, co Gray'a.

* * *

William Thompson (ur. 1785 † 1833) uchodzi za pierwszego, ściśle naukowego socjalistę, o ile ta terminologia jest wogóle trafna. Stosując do doktryny socjalizmu podział na socjalizm idealistyczny i materialistyczny, należałoby uznać, że Thompson znalazł się na rubieży tych obu kierunków. Naukowym możnaby nazwać jego socjalizm z tego stanowiska, że pierwszy bodaj roztrząsa zagadnienie społeczne niemal wyłącznie z punktu widzenia ekonomicznego, a w szczególności, że rozbiera z nowego stanowiska wartość gospodarczą, w czym wyprzedza Marxa, dając już wątek do nowej teorii wartości. Metoda badania Thompsona nie jest jednak wyłącznie materialistyczna. Pozostaje on zarazem pod wpływem Owena, czyli podlega socjalizmowi moralno-zrzeszeniowemu. Nie wyklucza to w nim wszakże wpływów anarchistycznych, które zapożyczył od Godwina, filozofa angielskiego, walczącego w okresie rewolucji w Anglii z przemocą państwa i dążącego do wolnych korporacji społecznych. Główne dzieło Thompsona „*The Inquiry into Principles of the Distribution of Wealth most conducive to Human Happiness*“ (Badanie nad zasadami podziału bogactwa, najkorzystniejszymi dla szczęścia ludzkiego) nosi na sobie cechy indywidualistycznych nauk Godwina i jednocześnie poglądów Jeremjasza Benthama, słynnego filozofa użytecznej moralności, w domu którego, jako nauczyciela swego, Thompson mieszkał i dzieło to pisał. Podstawowa idea badania polega na tem, że współczesne państwo i społeczeństwo wywołuje niesprawiedliwy podział dóbr. Dochodzi on pierwszy do wniosku, iż wartość zamienna wypływa tylko z pracy, czyli, że jest własnością robotnika, który ma prawo do pełnego jej wyniku. Tymczasem wartość tę dzieli z nim: właściciel gruntu i kapitalista, zabierając znacznie więcej, niż im się należy. Może przysługiwać im prawo współudziału za miejsce, oddane na warsztat pracy, oraz za maszyny, narzędzia i surowe materiały, ale prawo cywilne i zwyczajowe pozwala im przyswajać sobie cały czysty wynik pro-

dukcji. — Thompson nazywa to *surplus value*, albo *additional value*, czyli wprowadza prawie to samo pojęcie i ten sam termin, co później Marx. Jest to bowiem marxowska *wartość dodatkowa, nadwartość* (Mehrwert).

Dzieło Thompsona, napisane w r. 1822 (ogłoszone w r. 1824), ustala zasadę, którą z innych punktów widzenia sformułował wcześniej Ricardo, wywodząc, „że wartość dóbr, czyli ilość każdego innego dobra, na które je wymieniamy, zależy od względnej ilości pracy, niezbędnej do jego wytworzenia“. Ricardo oparł na tem teorię równowagi zysków, lecz wywołał odrazu krytyczne zarzuty, a wśród nich poglądy Thompsona należały do najbystrzejszych.

Thompson stosuje naogół wielki krytycyzm do współczesnych mu ekonomistów kierunku liberalnego. Nazywa ich sposób myślenia mechanicznym. Tak kwalifikuje Malthusa. Natomiast myśleniem intelektualnem mianuje wywoły Godwina. Pełne zaufanie ma do intelektualizmu, który właściwie jest oceną zjawisk społecznych ze stanowiska sprawiedliwości. W tej mierze idzie za wskazaniem Owena i jest jego kontynuatorem. Żąda współdziałania prawodawstwa, celem rozszerzania pól pracy, zniesienia monopolów i majoratów, a nadto zaleca rozwój zrzeszeń wśród pracowników. Pomyśły jego na polu kooperacji przypominają poniekąd Fouriera. W pracy p. t. „*Practical Direction*“ (Kierunek praktyczny) rozciąga plan związków gospodarczo-społecznych, opartych na równości pracy i na wzajemnem przywiązaniu. Każdy członek związku powinien pracować wedle sił swoich. Jako wynagrodzenie winien otrzymać odpowiedni zasób zasadniczych potrzeb ludzkich. Za przewyżkę po nad normalną pracę odebrać ma wynagrodzenie specjalne. Praca duchowa i fizyczna będą mierzone równą miarą. Nauczyciel, lekarz, prawnik, artysta, rachmistrz, buchalter, kupiec otrzymywaliby takie same wynagrodzenie za pracę, jak każdy pracownik fizyczny, a zatem również czyszciciel kloak i grabarz zwłok. Późniejsze jego pismo „*Labour rewarded*“ (Praca wynagrodzona) zwalcza o wiele silniej jeszcze wolną konkurencję, której poniekąd broni współczesny mu Hodgskin (ob. niżej) w piśmie „*Labour defended*“ (Obrona pracy).

Thompson przyglądał się rozwojowi kooperatywy Owena i próbował ją teoretycznie uzasadnić. Chcąc materialnie poprzeć

ten kierunek, zapisał znaczny swój majątek, mianowicie dobra swe w hrabstwie Cork, na cele propagandy komunistycznej. Ale ani ten zapis, ani ostatnia jego wola, aby zwłoki jego zostały oddane teatrowi anatomicznemu, nie były wykonane z powodu oporu władz sądowych i fanatycznego sprzeciwu tłumów.

Naogół idee Thompsona i jego nauki tworzą bardzo znamienne zjawisko kształtowania się w Anglii, w okresie manchesteryzmu, nowej ideologii społecznej, przeciwstawiającej się zarówno teorjom Smitha, Malthusa i Ricarda, jak prądom praktycznego kapitalizmu. Thompson wzbił się ponad idee Owena krytyką procesu gospodarczego. W tym względzie pierwszy począł karczować niwę, potem o wiele głębiej przeoraną przez Marxa, który wczytywał się w jego nauki.

* * *

Nauki Gray'a i Thompsona przygotowały grunt do pierwiastków socjalistycznych, które wplotły się w ruch *chartystowski* w Anglii. *Chartyzm* był kierunkiem radykalnym, charakteru naogół politycznego. Przejawił się on jako protest przeciw reakcji politycznej, jako obrona wolności i demokratyzmu. Dążył do reformy głosowania i parlamentu. 6 słynnych punktów chartyzmu był to program radykalnych przekształceń konstytucji. Ale ruch ten poruszył też i wstrząsnął masy ludowe. One stały się elementem, który prężnością swoją podtrzymywał walkę. Masy wniosły do agitacji swój interes gospodarczo-klasowy. Równocześnie wysunęła się tu więc idea reformy socjalnej, którą formułowano teoretycznie podług wskazań myślicieli, krytykujących liberalizm ekonomiczny. *Chartyzm* w drugim swoim okresie (1840—48) był już ruchem socjalno-demokratycznym. Bodaj główną ideologję nadały mu nauki Tomasza Hodgskina, syna bardzo ubogich rodziców, pierwotnie marynarza, później polityka i publicysty. Hodgskin był ze sposobów rozważania zagadnień społecznych racjonalistycznym filozofem socjalnym. Jego punkty wyjścia wyłaniały się również z ostrej krytyki ekonomji Ricarda.

Wogóle cała teoria Ricarda została potępiona przez chartyzm. Upatrywano w niej apologję interesu przedsiębiorcy, krzywdzącego pracę. W agitacyjnych pismach robotniczych ogłaszano

pamflety przeciw ekonomji klasycznej, a osobliwie przeciw wywodom Ricarda.

Ujawniły się w tych czasach dwa światopoglądy gospodarcze. Jeden uznał nauki liberalizmu gospodarczego za fundament naturalnego porządku, drugi podważał ten fundament, wspierający interes kapitału. Na czele teoretyków tego drugiego kierunku stanął Tomasz Hodgskin. Był to wówczas najgłębszy krytyk urządzeń społecznych i najśmielszy bojownik reform socjalnych. Co najważniejsza, był to doskonały analityk samych podstaw ekonomji. Jeśli po części już Thompson natchnął Marxa pierwszymi elementami jego doktryny, to Hodgskin, jak przypuszczać należy, bezpośrednio dał genezę głównym jego założeniom.

Ktoś trafnie powiedział, iż wtedy na grobie Ricarda osadzono teorie ricardowskie jako widmo, odbierające spokój prochom tego ekonomisty liberalnego. Tym, który to widziadło najmocniej osadził, był Hodgskin (ur. 1787 † 1869). On bowiem z teorii Ricarda o wymianie wartości dobra, jako ilości pracy, niezbędnej do wytworzenia produktu, wyprowadził ściśly już wniosek, że nie jest to prawo, uzasadniające równowagę zysków przedsiębiorczych, lecz prawo krzywdy robotnika we współczesnym układzie stosunków.

Główne prace Hodgskina były to: „Labour defended against the claims of capital“, r. 1825, (Obrona pracy przeciw roszczeniom kapitału), „Popular political Economy“, r. 1827 (Popularna polityczna ekonomja) i „The natural and articial Right of Property contrasted“, r. 1832 (Naturalne i sztuczne prawo kontrastu własności). W pismach tych wyjaśnia, że przedewszystkiem tak zwane naturalne prawa ekonomiczne są sztucznymi tworamii ustroju, wyrządzającymi klęski społeczne. Obala on wszystkie twierdzenia klasycznej ekonomji. Obnaża słabość systemu Ricarda, który błędnie dowodził, że rozwój gospodarczy opiera się na prawach żelaznych. Zysk rzekomo naturalny jest wyzyskiem pracownika. „Poglądy Ricarda — pisze — odrzucam, ponieważ usprawiedliwiają współczesne stosunki społeczeństwa i kładą tamę nadziejom na przyszły postęp... Sam jestem demokratą. Poglądy Ricarda tworzą teoretyczną osłonę arystokracji“. Hodgskin przyznaje, że kapitał jest nagromadzoną pracą, jak twierdzi Ricardo, ale pracą przyswojoną — wbrew prawu robotnika. Przypomina

już Marxa, gdy rozumuje, iż kapitał jest władzą, która całą pracę obraca na swoją tylko korzyść. „Kapitał *stały* — pisze — osiąga korzyść tę nie z uprzedniej pracy, lecz z obecnej i nie dlatego przynosi zyski posiadaczowi, że został nagromadzony, lecz że stanowi środek, który pozwala na to, by osiągać przewagę nad siłą roboczą proletariatu“.

Nauki Hodgskina, jakkolwiek pozbawione jeszcze metody historycznej i uznające wagę indywidualnej inicjatywy, były plennem ziarnem, z którego wyrósł marxizm. — Same one rozwinęły się na tle krytyki ekonomji klasycznej oraz wśród atmosfery walki demokratycznej o podźwignięcie bytu ludu.

Ekonomję Hodgskina szczegółowo rozbiiera Marx w III tomie „Kapitału“, co świadczy, że służyła mu ona za drogowskaz. Niektórzy (Elie Halewy n. prz., autor monografji o Hodgskinie) próbowali nawet zarzucić Marxowi plagjatorstwo Hodgskina. Było to oczywiście niezrozumienie, że każdy sumienny badacz nawiązuje swe myśli nietylko do własnego doświadczenia lecz do badań, już przeprowadzonych.

* * *

Cała ówczesna ideologia kontynuatorów Owena: Gray'a, Combe'a, Thompsona i Hodgskina — stanowi potężny odruch myślowy w obronie pracy, oparty o rozwój procesu kapitalistycznego, który był już w silnem napięciu. Wszystkie te nauki przyczyniły się do rozwoju *chartyzmu* w drugim jego okresie, gdy chartyzm był w Anglii jakby nagłym wybuchem socjalizmu. Później przygasł on wobec rozwoju wolnościowych form politycznych i wobec wielkiego rozkwitu przemysłu, który podniósł warunki bytu robotników w Anglii. Rozwój zarazem trade-unionów i kooperacyj zajął uwagę proletariatu. Nastąpiła wtedy w Anglii dość długa przerwa w natężeniu ruchu ściśle socjalistycznego.

Pierwiastki myśli krytycznej, które znalazły się w wywodach tych pierwszych socjalistów materialistycznych, nawiązał Marx do swoich nowych, w znacznej mierze samodzielnych badań, zastosowanych jednak przedewszystkiem znowu do rozbioru procesu kapitalistycznego w Anglii.

VI.

Organizacja pracy i prawo do pracy, jako pierwiastki socjalizmu.

(R. 1848. — Louis Blanc).

Burżuazja oparła swe panowanie na konkurencji. Otóż teraz widzimy, jak burżuazja przez to ginie... W tym obmierzłym systemie walk codziennych średni przemysł już pochłoniął drobny. Pyrrhowskie zwycięstwo! Bo teraz z kolei wielki przemysł pożera średni. Konkurencja staje się tedy przyczyną ruiny klasy pracującej... Konkurencja pobudza wytwórczość do coraz większego napięcia czynu. Zamęt, wywołany przez powszechny antagonizm, odbiera wytwórcy znajomość rynku. Nawet ci, co produkują ze stratą, produkować nie przestają, ponieważ nie chcą utracić wartości swoich maszyn, narzędzi i materiałów surowych... Los człowieka z ludu, który nie może ani siał, ani zbierać, ani polować, ani łowić ryb, ani żebrać, ani spać na bruku, stał się takim, że musi on zabić albo siebie albo was..“

Louis Blanc.

Rewolucja lipcowa we Francji (r. 1830) walczyła pod hasłem równości i wolności. Pierwiastki społeczno-gospodarcze, które weszły do jej prądów, opierały się o idee saint-simonizmu i fourieryzmu. Były to pierwiastki romantyczne, w znaczeniu dodatniem, twórcze, humanitarne i kulturalne. Lecz były one wątle jesz-

cze, jako siły, pozytywnie przekształcające społeczeństwo. Nowa rewolucja, lutowa (r. 1848) wstrząsnęła głębiej warstwami ludowymi i dobyła na powierzchnię idee ruchu socjalistycznego, w którym, by się tak wyrazić, przewartościowano podświadome instynkty proletariatu oraz nauki dawnego socjalizmu, wprowadzone do programów politycznych. Nowy czynnik przybył więc do tych programów. Były nim pomysły *organizacji pracy*, którym kształt planu konkretnego nadał Louis Blanc.

Współcześni wysoko cenili Louis Blanca (ur. 1811 † 1882), jako socjologa, historyka, ekonomistę i polityka. Ten „mały Louis“ (jak powszechnie nazywano go z powodu niskiego wzrostu, w odróżnieniu od Ludwika Napoleona Bonapartego, choć i ów późniejszy Napoleon III był wzrostu niewielkiego), ten „świetny mówca, podszyty filantropem“, jak inni go określali, uchodził za umysł wydatny i tęgą energję. Później próbowano zgoła zdegradować jego talenty i zasługi. Osobliwie obóz marxowski zlekceważył jego koncepcje socjalistyczne, określając je mianem „najmniej wartościowego utopizmu“.

Była to jednak niesprawiedliwa ocena. Dziś, z odległej perspektywy dziejowej, pomysły Blanca dużo straciły na swej śmiałości i oryginalności. Doznały zresztą praktycznego niepowodzenia, co zawsze odbiera każdej myśli pierwotny jej urok. Niemniej jednak Blanc odegrał poważną rolę w rozwoju socjalizmu, nie tylko jako polityk społeczny, który pierwszy wszedł na drogę czynu w zakresie organizowania produkcji i pracy przez państwo, lecz jako myśliciel, który przeszacował idee Saint-Simona i Fouriera, oraz komunistyczne próby babuwizmu. Od filozofii sentymentów, od porywów i wybuchów chciał przejść do reform. Uznawał bystrość sądów i wpostrzeżeń swoich poprzedników, lecz rozumiał, że dali oni tylko nową orientację, nie polepszywszy warunków bytu proletariatu. I pomysły Louis Blanca nie zostały urzeczywistnione, ale rozwój musiał przejść przez tę próbę, aby wykazać, ile żywotności posiadać powinno *wolnościowe* państwo w zakresie nowych form gospodarczych, aby służyło reformie społecznej. Bez próby Blanca Marx nie pozyskałby podłoża dla swojej nowej ideologii.

W r. 1839 ogłosił Louis Blanc, w wydawanym przez siebie czasopiśmie „La Revue du Progrès“ rozprawę p. t. „L'organisa-

tion du travail“ (Organizacja pracy), która później ukazała się w osobnej książce. Rzecz ta nabrała olbrzymiego rozgłosu i przez długi czas wywierała potężny wpływ na opinię. Miała przedewszystkiem to znaczenie, iż spopularyzowała światopogląd socjalistyczny.

Myśli swe o „prawie do pracy“ wyraził Blanc w broszurze p. t. „Droit du travail“ „Réponse à Monsieur Thièrs“ (r. 1847). Blanc nie miał wprawdzie własnej filozofji społecznej. Pełną garścią czerpał ze wskazań Saint-Simona i Fouriera, ale dał nową, plastyczną krytykę ustroju współzawodnictwa handlowego. Zapożycza się u Fouriera, lecz rozumuje prościej i chwytą bezpośredniej na gorącym uczynku grzechy burżuazji. Krytykuje ją na początku tej rozprawy, zwięzłe ujmując te jej przywary i zarodki własnego upadku, które później Marx w „Manifestie komunistycznym“ z wyższym talentem obnaży.

„Burżuazja oparła swe panowanie — pisze — na konkurencji. Otóż teraz widzimy, jak burżuazja przez to ginie... W tym obmierzłym systemie walk codziennych średni przemysł pochłonał już drobny. Pyrrhusowe zwycięstwo! Bo teraz zkoję wielki przemysł pożera średni. Konkurencja staje się tedy przyczyną ruiny klasy pracującej... Konkurencja pobudza wytwórczość do coraz większego napięcia czynu. Zamęt, wywołany przez powszechny antagonizm, odbiera wytwórcy znajomość rynku. Nawet ci, co produkują ze stratą, produkować nie przestają, ponieważ nie chcą utracić wartości swoich maszyn, narzędzi i materiałów surowych... Los człowieka z ludu, który nie może ani siał, ani zbierać, ani polować, ani łowić ryb, ani żebrać, ani spać na bruku, stał się takim, że musi on zabić albo siebie albo was... Systematyczne obniżanie pracy zarobkowej, wypierające stale pewną liczbę robotników, oto nieunikniony skutek nieokiełznanej konkurencji. Konkurencja jest tedy procesem ekonomicznym, który zmusza proletarjat do walki bratobójczej“.

* * *

Takim trzeźwym językiem nikt z dawnych socjalistów nie przemawiał jeszcze do świadomości ogółu. Niema tu roman-

tycznych zwrotów Saint-Simona, ani gorzkiego i subtelnego filozofowania Fouriera. Niema tu wezwań humanitarnych pod adresem mędrców i dobroczyńców ludzkości. Jest ocena obiektywnych faktów, twardy realizm. I wniosek, stąd płynący, odpowiada istocie stosunków: „Zdobądźcie władzę — mówi Blanc do ludu — jeśli nie chcecie, aby was zmiażdżyła. Zróbcie z niej swoje narzędzie, bo inaczej ona stanie się dla was przeszkodą“. — „Wyzwolenie proletariatu — woła dalej — jest sprawą zawiłą, napotyka tyle przeszkód i wrogich interesów, że nie można dokonać go cząstkowymi usiłowaniami, ani próbami odosobnionymi. Właściwa więc droga proletariatu — to osiągnięcie władzy. Gdy ją zdobędzie, wypadnie chwycić się środka zasadniczego w obronie pracy — *organizacji pracy!*“

Należy uprzytomnić sobie epokę, w której to zostało napisane. Panuje i rządzi Ludwik Filip, król mieszczkański, król giełdy, „le roi des arbitrageurs“, jak powszechnie go nazywano. U władzy jest burżuazja, gromadząca złoto na giełdzie i w przedsiębiorstwach przemysłowych. „Bluzy“ dostały się do niewoli kapitału, któremu króluje monarcha. Samo państwo reguluje życie gospodarcze na korzyść tych, którzy dzierżą władzę. Blanc ma tedy zasadę do mniemania, że przekształcenie władzy, postawienie u jej steru demokracji, zdoła przekształcić zarazem system gospodarczy na korzyść pracy. Jest to rozumowanie demokratyczne i socjalistyczne. Jest to zarówno plan urzeczywistnienia celów Saint-Simona, który już przewidywał, że polityka będzie zarządem ekonomicznym. Blanc pragnie dokonać tej rewolucji sposobem pokojowym. Chce uspołecznić przemysł, „zorganizować go przez państwo“, obalić dawny ustrój, na którym nikomu nie zależy, ponieważ „krzywdzi cały świat“. Pragnie więc Blanc przeprowadzić rewolucję „na drodze pokoju“. Widzi przed sobą państwo burżuazyjne, ale ma wiarę w samą zasadę państwa, bo przenikniony jest ideałami wolności, które właśnie rząd republikański ma urzeczywistnić.

Niezadługo rozplonie nowa rewolucja — rewolucja lutowa. W tej rewolucji Blanc odegra ważną rolę. Wniesie do niej swój plan reformy pracy.

Jako teoretyk, Blanc nie jest komunistą. Nie podważa zasady własności, nie stoi jeszcze na gruncie klasowości. Wierzy w dobre instynkty natury człowieczej, które przez uczciwą poli-

tykę powinny zostać zrównoważone. Później utraci tę wiarę, ale musi najpierw przejść przez próbę nowej akcji politycznej.

Nie wyklucza on kapitału od współdziałania w organizacji gospodarczej. Sądzi, że kapitał i przemysł przyjdą mu z pomocą. Z temi tendencjami bierze udział w walkach lutowych. Jego idee zapisane są na sztandarze bojowym rewolucji, jako hasła robotnicze. Staje się tedy Blanc pierwszym socjalistą, który konkretne reformy społeczne opiera na *państwie demokratycznym*. Spieszy do praktycznych wyników, mających wcielić teorię w życie.

Dnia 24 lutego 1848 r. pada rząd Ludwika Filipa. Do władzy dostaje się rząd prowizoryczny, w którym znalazł się Blanc. On to pierwszy na placu *Grève* uciszył burzę „bluz“ okrzykiem: „Rząd prowizoryczny chce republiki!“ Przez republikę rozumiano ustrój ludowy z programem socjalistycznym.

Nauki Saint-Simona, Fouriera, Cabetą instynktownie wracały na jaśnię, ale był tylko jeden plan realny—organizacja pracy Blanca.

Rząd tymczasowy na wniosek jego wprowadza w życie „warsztaty narodowe“, które są początkiem „organizacji pracy“. Nadto Blanc wysuwa „prawo do pracy“, jako podstawę reformy. Zadekretowano je przez wcielenie tego prawa do ustawy konstytucyjnej. Zdawało się, że jest to olbrzymia zdobycz ustawodawcza i wielka korzyść realna.

Niestety, zarówno warsztaty społeczne, jak prawo do pracy niebawem rozpadną się w gruzy. Czy dlatego, że nie wytrzymały próby życiowej? W każdym razie nie dlatego wyłącznie. Rząd ludowy okazuje się fantomem. Nie ma naprawdę prężnych sił demokratycznych. Nie umieją rządu podtrzymać ani socjaliści Blanc i Flocon, ani robotnik Albert, ani tem bardziej frazesowicze liberalizmu z Lamartine'em na czele.

„Komedja dziejów wszechświatowych“, jak nazwał wypadki r. 1848 historyk niemiecki, Jan Scherr, reżyserowana jest już w końcu tego roku przez Ludwika Bonaparte. Zanim to jednak nastąpi, niema już śladu ani z warsztatów, ani z prawa do pracy.

Blanc był zresztą złym politykiem. Posiadając wielkie zaufanie robotników, nie umiał skorzystać z tego wpływu dla akcji, stanowczo poprowadzonej. Nie chciał przyjąć dyktatury, ofiarowanej mu przez lud i stanął wówczas (dn. 17 marca 1848 r.) po stronie rządu, czem podważył do siebie ufność.

A jednak cały program „zarządu społecznego“, który był jego dziełem, ogłoszony w „Organizacji pracy“, został trafnie ujęty. Do pałacu Luksemburskiego, dawnej siedziby parów Francji, zwołał przedstawicielstwo stanu czwartego i tu stworzył *pierwszą „komisję robotniczą“*, niejako sejm „bluz“. Cały szereg reform społecznych zadekretowano na tem zgromadzeniu: skrócenie czasu pracy, zniesienie pracy akordowej i regestrację pracy, aby tem zapobiec jej trudnościom i przygotować warsztaty narodowe.

Dnia 25 lutego, t. j. nazajutrz po zwycięstwie rewolucji, proklamowano już dekret o prawie do pracy, z którego warsztaty wyłonić się miały. Samą myśl tego prawa Blanc ujął inaczej, aniżeli rozumiano ją dawniej. Chodziło mu o prawo do pracy zawodowej (*droit au travail professionnel*), czyli o przysługujące każdemu pracownikowi prawo żądania od państwa, aby każdy pozyskał stosowne dla siebie zajęcie, zapewniające mu byt. Warsztaty miały być dwóch odmian: przemysłowe i rolnicze. Państwo spełniało tem obowiązek zapewnienia ludowi pracy i bytu. Blanc pierwszy z pośród reformatorów społecznych, poruszających prawo do pracy, zrozumiał, że, jeśli nie ma być ono fikcją, powinno opierać się na olbrzymiej organizacji państwowej. „Ateliers nationaux“ wprowadzono w czyn, lecz zbyt pospiesznie i bez szans trwałości. Myśl Blanca spaczono. On sam w sierpniu r. 1848 musiał już uciekać do Belgji, a później do Anglji na 22-letnie wygnanie. Warsztaty wegetowały do początków lipca. Wtedy ukazał się w „Monitorze“ dekret Cavaignaca, likwidujący całe urządzenie. Przewrót kontrrewolucyjny uprzętnął ostatecznie szczątki reform Blanca.

Już dzień 15-ty maja poróżnił burżuazję z „bluzami“. Ruch ówczesny wyszedł na korzyść reakcji. Tłum 150-tysięczny, przeciągający przez ulice Paryża, wydawał również okrzyki na cześć Polski. Barbès i August Blanqui najgłośniej domagali się wyzwolenia Polski. Łączono ze sobą gromowe wołania: „Niech żyje Polska“ i „Niech żyje organizacja pracy“. Od tej chwili burżuazja przeraziła się proletariatu. Dostrzegła bowiem, że ruch jest atakiem na reakcję polityczną we wszelkich jej formach. Odezwała się „racja stanu“. „Postanowiono z tem skończyć“. Sam Blanc nawet uląkł się groźnej akcji powstańczej. Odtąd właśnie

wysiłek swój skierował ku zlikwidowaniu warsztatów narodowych.

Czy z samej idei Blanca nic nie pozostało? Praktycznie mało, bo tylko początek tendencji socjalizmu państwowego, który w innym kształcie w kilkadziesiąt lat później przejawiał się najpierw w Niemczech. Niepowodzenia Blanca nie rozwiwały jednak głównej jego myśli, że władza ludowa, rząd oparty na szerokich podstawach demokratycznych, może przeprowadzić organizację pracy, czyli uwspółmiernienie interesów robotniczych z interesami produkcji.

Pośrednio przeniknęły jeszcze z nauk i prób politycznych Blanca ważne wskazówki dla socjalizmu materialistycznego.

Marx wysnuł je z całej wymowy rewolucji r. 1848. Zrozumiał, że frazes wolnościowy, jedynie litera konstytucyjna, bez głębokiej demokratyzacji, nie posunie naprzód postępów ustroju społecznego. „Chcienia społeczne“, leżące u podstaw obiektywnego rozwoju, muszą znaleźć wyraz w woli demokracji, czego brakło jeszcze w r. 1848. To stanęło w drodze reformom Blanca, który jednak już i to zrozumiał.

Blanc przejął się później po części socjalizmem materialistycznym, zaś w ostatnich latach swego życia, gdy wrócił z wygnania, został radykalistą.

VII.

Socjalizm anarchistyczny czy drobnomieszczański?

(Proudhon).

„Czem jest własność? Własność jest kradzieżą“.

P. J. Proudhon.

„Wytaczam całemu społeczeństwu proces o własność. Sądzę, że ci, którzy nic nie posiadają, mają równe prawa do własności, jak ci, co posiadają“.

P. J. Proudhon.

Socjalizm Piotra Józefa Proudhona nazywają jedni anarchistycznym, inni drobnomieszczańskim. Już samo to znamionuje sprzeczności, jakie zawierają się w tych naukach. Właściwie jednak nie w naukach, lecz we wnioskowaniach. Proudhon był bowiem świetnym krytykiem, djagnostą, spostrzegaczem i badaczem. Do gruntu wstrząsnął on ustalonymi poglądami na prawa ekonomiczne. Co przed nim dopiero szkicowali Morelly, Mably, Babeuf, Saint-Simon, Fourier, temu nadał on podkład druzgocącej logiki. Rozpiął na krzyżu cały ustrój gospodarczy, na kapitalizmie oparty. Ale postawiwszy trafne założenia i ustaliwszy tezy, wysnuwał stąd wnioski niewspółmierne z przesłankami. Nie dlatego, aby sam nie dążył do radykalnych przemian, lecz że epoka, w której pierwotnie badał, epoka nieudatnych prób socjalizmu, wycisnęła osobliwe piętno na jego duchowości. Z tez

i antytez, które nietylko badanie, lecz i życie mu narzucało, chciał wysnuć nową syntezę. Ale ta, którą wywiódł, była jakby odstępstwem od jego założeń.

Posiłkował się tak samo, jak Marx, dialektyką Hegla, którą zgłębiał w długich z Marxem nad nią rozprawach. Lecz jej nie strawił. Ujmowanie tej dialektyki ze strony zewnętrznej przeszkodziło mu przyswoić sobie prawdziwe syntetyczne rozumowanie. Chciał ulepszyć rozumowanie Fouriera i zamiast jego syllogizmów budował swoje „seryjności“ czyli syntezy, według własnych pomysłów.

Tezą jest dlań potępienie własności prywatnej, antytezą — potępienie komunizmu, syntezą — przepołowienie własności, złoty środek pomiędzy jej nadużyciami a prawem posiadania, bez eksploatowania tego przywileju. Tezą jest uznanie za wzór życia społecznego wolności, antytezą — nienawiść do państwa, nieumiejącego urzeczywistnić wolności, syntezą — anarchizm, osadzony jednak w próżni drobnomieszczańskiego ideału pojednania klas.

Wahania Proudhona wynikały głównie z niewiary, by ta czy inna polityka, a nawet walka rewolucyjna zdołała stworzyć lepsze warunki bytu. Sądził, że można znaleźć skuteczniejszą metodę działania przez obmyślenie z góry zmian w formach życia ekonomicznego. Zanim określimy te zmiany, należy jeszcze wskazać, jakie ważkie idee wniósł do socjalizmu.

Proudhon (ur. 1809 † 1863) [†]podobnie, jak wielu innych pionierów socjalizmu, pochodził z ludu. Jako laureat Akademji w swem rodzinnem mieście, Besançon, wprawił później swoich profesorów w zdumienie i zakłopotanie, a całą burżuazję w szalę wzburzenia, gdy w r. 1840 w traktacie p. t. „Que' est-ce que la propriété“ (Czem jest własność) dał na pytanie to odpowiedź: „La propriété c'est le vol!“ (Własność jest kradzieżą). Już wcześniej wyrzekł to Brissot. Już także Voltaire, jak wiemy, powiedział o pierwszym właścicielu, co ogrodził kawał gruntu i nazwał go swoją własnością, że był to wielki oszust. Po części powiedział to samo św. Klemens, który obfitość (nadmiar posiadania) nazwał kradzieżą. Ale Proudhon nie poprzestał na stwierdzeniu faktu, jak jego poprzednicy. Uzasadniał tezę dowodami. Rozebrał ze stanowiska ekonomicznego obrót zamiany kapitalisty z robotnikiem i dowiódł, że zachodzi tu wielki wyzysk kapitalisty.

Bogactwo przedsiębiorcy — tłumaczył — wypływa z wywłaszczenia robotnika, który płaci 5 za przedmiot, dostarczony przedsiębiorcy za 4. Wtedy zaś tylko zamiana byłaby równa, gdyby np. 20-stu robotników wraz z fabrykantem pracowało nad produktem i gdyby każdy otrzymywał $\frac{1}{21}$ część produktu (po potrąceniu włożonego kapitału). Ale dzieje się inaczej. Fabrykant płaci robotnikom tylko płacę zarobkową, obliczoną za dniówki, a o podziale zysków nie myśli. Jeśliby we Francji np. robotnicy produkowali wszystkie dobra, potrzebne do życia ludzkiego, wartości 20 mil. franków, to praca ich przyniesłoby powinna 20 mil. fr., ale wtedy fabrykanci odprzedaliby dobra te naprz. za 25 mil. Stąd wniosek, że kapitalista zawsze otrzymuje więcej, niżeli daje robotnikowi. Stąd taka zamiana nie jest ani dobrowolna, ani sprawiedliwa. Dzięki własności, jaką kapitalista rozporządza, staje się on w produkcji niezbędnym i może przywłaszczyć sobie część produkcji. Właściciel zbiera więc, a nie sieje, spożywa, a nie pracuje. Własność daje sposobność do kradzieży. Własność jest kradzieżą! (La propriété c'est le vol!).

Nad tym wywodem setki ekonomistów suszyło sobie mózgi, by wskazać bądź analogję, bądź różnicę z marxowską teorią nadwartości. Między innymi przekonywano, że twierdzenia tego nie należy brać za jedno z teorią Marxa, według którego praca jest jedyną twórczynią wartości. Proudhon bowiem dowiódł rzekomo, że wytwory są tylko dziełem pracy, nie stanowią zaś jej wartości. Sam Marx czyni mu z tego zarzut. Są to jednak drugorzędne subtelności. Proudhon wykazał, że robotnik wobec istnienia prywatnej własności jest okradany ze swego wytworu, a więc również z jego wartości zamiennej.

Ten wywód, jako obrażający uświęconą moralność, doskonale już zrozumiała Akademia w Besançon, bolejąc, że tak wyrodnego wykształciła laureata. I tylko ekonomista burżuazyjny, Adolf Blanqui (brat komunisty Augusta) swoim memorjałem pod adresem Akademji odwrócił od Proudhona represję, jakie chciano doń zastosować. Blanqui dostrzegł w tem twierdzeniu wywód ekonomicznie prawidłowy. Dostrzegł może również (tak samo, jak inny ekonomista, Garnier, popierający Proudhona), że autor świetnie analizuje, lecz nie wyprowadza groźnych dla ustroju konsekwencyj, że jest, jak mówi Gide, niepoślednim prze-

ciwnikiem ekonomistów, ale najmniej stanowczym z pośród socjalistów.

I to była słuszna ocena.

Proudhon nazywa siebie socjalistą, ale żywi do innych socjalistów nienawiść. Nikt gwałtowniej nie napadał, nie rzucał wprost obelg na L. Blanca, Considéranta, Fouriera, a nawet na Saint-Simona.

„Saint-simoniści przeszli jak maskarada“, pisze Proudhon. Fouriera dzieła nazywa „największą mistyfikacją epoki“. O komunistach pisze: „Są to ostrygi, przyrosłe jedna obok drugiej do skorupy braterstwa, nieruchome, bez czucia. Komunizm jest religią nędzy... Precz ode mnie! Wasz widok budzi we mnie odrazę“. O Blancu pisze: „Stojący na granicy socjalizmu i demokracji, o jeden stopień poniżej rzeczypospolitej, dwa poniżej Barrota, trzy poniżej Thiérsa, sam jest potomkiem w czwartym pokoleniu Guizota — doktrynerem“. Wyraża się znów o Blancu w innym miejscu: „Zdawało mu się, że był pszczołką rewolucji, a był jej pasorzytem“.

To są jego syntezy (seryjności). A jednak w tezach zadał najdotkliwszy cios własności i kapitalizmowi.

Proudhon wikła się w sprzecznościach, które zresztą trafnie dostrzega w samym ustroju gospodarczym i może dlatego ulega ich sugestji. Przejawia się to w jego „Systèmes des contradictions économiques ou philosophie de la misère“ (Systemy sprzeczności ekonomicznych, albo filozofja nędzy, r. 1848). Tu dowodzi, że „socjalizm jest niczem, był zawsze niczem i zawsze niczem będzie“. Zarzuca socjalistom, że chcą oprzeć przebudowę istniejącego ustroju na czemś wręcz przeciwnym, co nie może doprowadzić do stanu równowagi. W swojej syntezie szuka tej równowagi. I znowu z niezwykłą bystrością sądu wykazuje, iż przemysł, opierający się na podziale pracy, przyśpiesza postęp bogactwa, ale poniża robotnika, czyniąc inteligencję zbytęcną, bogactwo szkodliwym a równość nierealną. Podział jest najważniejszą przyczyną wzrostu bogactwa i zęrcności robotnika, ale jest też pierwszą przyczyną upadku umysłowego i cywilizowanej nędzy... Połot genjuszu przyprawia proletarjat o zdziczenie. I w tych samych „sprzecznościach“ feruje znów wyrok na własność.

„Wytaczam całemu społeczeństwu — pisze — proces o własność. Sądzę, że ci, którzy dziś nic nie posiadają, mają równe prawa do własności, jak ci, co posiadają. Ale zamiast wnioskować stąd, iż należy podzielić własność między wszystkich, domagam się, w imię bezpieczeństwa publicznego, zniesienia własności“. Wstrząsa więc całą budową społeczną. A wstrząsnąwszy, pragnie ją wesprzeć swoją teorią *mutualizmu*.

Zanim przypomnimy, na czym *mutualizm* polega, należy powołać się na Marxa, który, napisawszy w odpowiedzi na „Filozofję nędzy“ Proudhona swoją słynną „Nędzę filozofji“ (Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de Mr. Proudhon“), ironizuje z Proudhona, że ten burzyciel własności stał się wreszcie drobnomieszczaninem. Istotnie, Proudhon chce zlać burżuazję z proletariatem w jedną klasę, uznaje to za jedyne zadanie rewolucji ludowej, a za radykalny środek, wiodący do tego celu, poczytuje zniszczenie *atrybutu* własności — dochodu od kapitału, zysku, procentu, bez naruszenia jednak posiadania prywatnego.

„Teoria wzajemności, czyli teoria *mutualizmu*, t. j. wymiany w naturze, jest z punktu widzenia bytu zbiorowego syntezą dwóch idei: własności prywatnej i komunizmu — pisze Proudhon w „Contradiction“.

Przechodząc od teorii do praktycznego jej wcielenia, wstępuje z planem banku zamiany, jako *panaceum* społecznego. Zamiast pieniędzy, które wogóle wyrugować należy, bank zamiany ma wprowadzić bony. Zastąpią one w pełni pieniądze, jako środek płatniczy. Bony służyć będą za narzędzie obiegu oraz powszechnego, bezpłatnego kredytu. Bank stać będzie otworem dla każdego producenta, który wytworzy swoje zamieniać zechce na *bony* wymienne. Więc szewc dostarczy butów, za które otrzyma odpowiednią sumę *bonów*, a za nie znów, jako za wartość zamienną, odpowiedni równoważnik towarów. W myśl planów Proudhona, własność ma utracić wszystkie ujemne swe strony, przestanie w tym systemie być wszystkim, bo nie będzie przynosiła ani procentów, ani renty, ani czynszu i zysków. Utrzyma się jednak posiadanie prawdziwych wyników pracy.

Można powiedzieć, że wielka góra filozofji Proudhona w tej syntezie urodziła myśl. Jego *mutualizm*, zapomocą którego

chciał, „jak Herkules, uchwycić smoka nie za głowę, lecz za ogon“, a w którym przewidywał możność opatrywania pracowników we wszystkie narzędzia produkcji, — ten jego mutualizm był fantomem. Nietylko dlatego, że nie mógł urzeczywistnić właściwego celu, lecz że urzeczywistnienie pomysłu tego w całej rozciągłości wymagałoby uchylecia ustroju indywidualnej gospodarczości, co właśnie Proudhon wyłączał.

Jeśli myśl tę sprowadzić do celu praktycznego, to streszcza się ona w formach *kredytu wzajemnego*, który znalazł później realniejsze, choć ograniczone, upostaciowanie.

* * *

Plany Proudhona były ułudne. Nie umniejsza to jego zasług jako myśliciela, który, jak słusznie mówi Paweł Louis („Dzieje socjalizmu we Francji“), „wbrew własnej woli, z nieporównaną potęgą analizy i w czarującej formie zaopatrzył socjalną demokrację w dzielny oręż“.

Niezależnie od upodobań drobnomieszczańskich miał jednak głębokie poczucie instynktu wolności. Dlatego chciał obronić jednostkę przed niewolą komunizmu. Stąd też płynęły znów jego anarchistyczne upodobania. „Jesteśmy tedy, jak to nieraz oświadczaliśmy — pisze on — anarchistami. Anarchja jest warunkiem istnienia społeczeństw dojrzałych, podobnie, jak hierarchja jest warunkiem społeczeństw pierwotnych“. Dąży on jednak do zniesienia rządu i państwa, jako „zwolennik ładu i porządku“, sądzi bowiem, że państwo nie zdoła nigdy zorganizować systemu gospodarczego. By to nastąpiło, musi rozpuścić się, zniknąć system polityczny.

Powtarzamy—upodobania Proudhona były drobnomieszczańskie, nawet jego anarchizm miał dużo cech wspólnych z liberalnymi ekonomistami. Lecz, mimo wszystko, nikt tak, jak on w tej epoce nie zradycyzował, nie zrewolucjonizował myśli społecznej. Gdy pustka powstała po „organizacji pracy“ L. Blanca, gdy rozwiały się ideały r. 1848, gdy Marx nie mógł zrazu trafić do świadomości robotników, na pierwszych kongresach Międzynarodówki robotnicy paryscy byli do głębi przejęci poglądami Proudhona, choć oczywiście nie jego planem *mutualizmu*, lecz ideą samego

przewrotu antypaństwowego, która stała się popularniejsza od wszelkich pozytywnych jego wskazań. Ta idea złała się wtedy prawie w jedno z babuwizmem i blanquizmem, a to wbrew faktowi, że Proudhon był przeciwnikiem rewolucji politycznej. Jako teoretyk anarchizmu, pociągał jednak ku sobie umysły rewolucjonistów rosyjskich, Bakunina i Nieczajewa, którzy już rozkrzewiali anarchistyczną propagandę *).

*) Proudhon przy całym swoim poczuciu sprawiedliwości należał do tych wyjątkowych socjalistów, którzy byli nieprzychylnie usposobieni dla sprawy niepodległości polskiej. Wynikało to z jego koncepcji o państwie. Walkę o niepodległość lekceważył, widział bowiem w samym państwie źródło wszystkiego złego. Nadto odwzajemniał się sympatjami Rosjanom za to, iż oni garnęli się do jego teorii anarchizmu, którą zresztą później sam odwołał.

VIII.

Początki socjalizmu polskiego.

(Polski socjalizm utopijny na emigracji).

„Przewrót społeczny w naszej ojczyźnie nie może się zadowolnić rozbiciem kajdan, przykuwających niewolnika do gleby. Musi się on stać właścicielem tej ziemi, którą dotychczas w pocie czoła dla innych uprawiał“.

Manifest Towarzystwa Demokratycznego.

„I postanowiliście, aby kmiecie, którzy teraz posiadaczami są zagród i-ziem z pewnemi od nich zależnościami, posiadali je nadal bez zależności żadnych, bo te bywały często zbyt przykre i z godnością ludzką niezgodne. I czy tu koniec? A ci, którzy od was wyglądali ulgi, którzy właśnie masę narodu stanowią! Jakaż wy im ulgę waszą kmiecią własnością niesiecie?... Nie lepiejże, nie logiczniejże jest dobrem urządzeniem wszystkich prac i zatrudnień miejsce zapewnić, a nikogo chleba nie pozbawiając, wszystkich zarówno, jak potrzeba wymaga, obżywić. Boć bajką jest, aby Bóg, tworząc potrzeby, nie dał społeczeństwu mocy ich zaspokojenia. Ludzkie tylko występki i złe nałogi wszystkich cierpień społecznych przyczyną... Nieustraszoną ręką sztandar nasz ponad wszystkie miljony podnieśmy, bo nasz sztandar czerwony, jak krew Zbawiciela naszego, a biały i niewinny, jak chorągiew, którą na murach Jerozolimy przeciwko carom' wywiesił.

I wszelkie ludzkie oko widzieć go będzie i wszelka żywa dusza błogosławieństwem powita, bo na nim chleb zgłodniałym, wino spragnionym, a pokój ludziom dobrej woli i cała ostrość miecza naszego tylko przeciwko zbrodniom tego świata błyszczą”.

Z. Krępowiecki. „Przyszłe powstanie Polski”.

„Myśl jest w zarodzie, rośnie i kwitnie, a gdy owoc dojrzeje, lud go zrywa i zdziwionym wskazuje mędrkom”.

„Lud Polski”.

„Kapitulacja Warszawy zakończyła powstanie 31 r. Rozpoczęte bohaterskimi czynami nieznacznej garstki młodzieży, bez udziału masy ludu, nie mogło ono dorosnąć do znaczenia ludowej rewolucji ekonomicznej”. Tak zagaja Szymon Dyksta jawn wywody swe o „Dążeniach socjalistów na emigracji polskiej 1831 r. *)”.

Istotnie, rewolucja r. 1831 nie była i nie miała być rewolucją ekonomiczną. Nie była też w większej mierze rewolucją ludową, choć główne jej brzemie spadło na lud. W rewolucji były pierwiastki demokratyczne, lecz rozwinęły się dopiero na wychodźstwie pod tchnieniem tamecznej atmosfery. Rozlały się one falą szeroką, gdy „pielgrzymstwo polskie” — jak mówi Mickiewicz — stało się „duszą narodu polskiego”.

Na wychodźstwie dopiero ideę polską połączono z powszechnym ruchem wolnościowym. W r. 1832 powstaje w Paryżu „Towarzystwo Demokratyczne”, skupiające zrazu w swych szeregach wszystkie żywioły emigracyjne. Demokracja tego Towarzystwa płynęła jednak przeważnie ze źródeł inteligenckiej ideologii, urabianej przez patrijotyczną arystokrację, z Czartoryskim na czele. Warunki, w jakich się znalazła Polska, zdruzgotana przez autokrację caratu, oraz liberalne prądy otoczenia wśród burżuazyjnej monarchji Ludwika Filipa, narzucały później poszukiwanie związku z wolnościowymi kierunkami zachodu. Widziano w tem jedyną drogę do wskrzeszenia imienia Polski. Z na-

*) Rozprawa ta drukowana była najpierw w „Równości” w r. 1880, następnie w dziełku, wydanem w Krakowie łącznie z pracą Witolda Narkiewicza-Jodko p. t. „Polski socjalizm utopijny na emigracji”.

tchnień więc polityki zagranicznej wytrysnął znów strumień demokracji. Były w nim pewne pierwiastki ideowe, które udzielały się od promieniującego jeszcze dookoła st. simonizmu, którego romantyzm etyczny odpowiadał nastrojom wychodźstwa. Stąd i Towarzystwo Demokratyczne wchłaniało, acz ze znacznym umiarkowaniem, dążenia reformy społecznej. Roztrząsało w szczególności zagadnienie włościańskie.

Równocześnie w innym łożysku socjalizm torował sobie drogę do dusz emigracji polskiej. Była to ta część, która, złożona z dawnych żołnierzy, więzionych po rewolucji w twierdzy pruskiej Grudziąż*), dostała się do Anglii i tu utworzyła „gromadę Grudziąż“. Organizowali tę gromadę politycy, dawni uczestnicy rewolucji, przejęci radykalizmem politycznym, jak Stanisław Worcell, Zenon Świętosławski, Tadeusz Krępowiecki, Roch Rupniewski, Reces Wątróbka, Seweryn Dziewicki i Aleksander Gronkowski. Oni to już po części ożywieni byli ideami zrywającego się wówczas do akcji socjalizmu.

Gromada Grudziąż, a za nią inne gromady, tworzące się w Anglii, poczęły wypowiadać posłuszeństwo Towarzystwu Demokratycznemu i stanęły na gruncie socjalizmu ludowego. Kiedy Towarzystwo Demokratyczne po akademicku tylko roztrząsało kwestję uwłaszczenia włościan, w gromadach proklamowano, że ziemia jest własnością chłopów. Przekazywano Towarzystwu różne społeczne zagadnienia do deliberacji, aż różnice poglądów doprowadziły do ostatecznego rozłamu. Idee socjalizmu, przystosowanego do potrzeb Polski, zamieniali na samodzielne teorie Stanisław Worcell i Zenon Świętosławski.

*

*

*

W „gromadach“ Grudziążu i Humaniu, które wytworzyły się — pierwsza w Portsmouth, a druga w St. Hèlier na wyspie Jersey, promieniowały odtąd idee socjalistyczne, urobione na użytek ludu polskiego, dążącego do wyzwolenia. Nie były to

*) Twierdzę Grudziądz i miasto Grudziądz nazywano wówczas Grudziąż i tak też mianowano „gromadę“. Dawna polska nazwa brzmiała Grudzieniec. Zniemczono ją na Grudenz, później Graudenz, z czego spolszczono znów na Grudziąż, później Grudziądz.

nauki, które w całości możnaby ująć w ścisły system. Myśli, tu rozwijające się, a wspierające polityczne dążności, brały źródło w poglądach, które inteligencja, przewodząca w gromadach i ścierająca się z Towarzystwem Demokratycznym, zapożyczała w części od *habuwigizmu*, w części od St. Simona, a w części jeszcze od *chrześcijańskiego socjalizmu* Buchez'a i Leroux'a. U teoretycznych podstaw tych nauk leżała pewna mieszanina zwalczających się dokoła rewolucyjnych pojęć politycznych i społecznych, które górowały we francuskim radykalizmie. Z tego jednak urobiono program swoisty, dopasowany, z jednej strony, do włoskiego środowiska gromad, z drugiej zaś, do odbudowy Polski. Wyzwolenie i uwłaszczenie chłopów, oddanie im na własność całej ziemi było naczelnym punktem programu. Wskrzeszenie Polski przez akcję rewolucyjną, zrytmowaną z rewolucjonizmem Francji i ze wszystkimi wolnymi ludami, buntującymi się przeciw uciskowi państwowemu — to była wytyczna tendencja tego socjalizmu. Skojarzył się on jeszcze z polskim mesjanizmem owej epoki, który jednak społeczne pierwiastki zapożyczał również u mistyczno-chrześcijańskich socjalistów, epigonów St. Simona.

Było to w r. 1834, gdy monarchja we Francji, zawdzięczająca byt swój rewolucji, wzmacniała wprawdzie burżuazję, lecz musiała się już liczyć z ludem, z „bluzami“, które mężnie walczyły o swoje prawa. Buonarotti, krzewiciel idei Babeufa, wielbiciel zarazem wolnej Polski, wszedł w bliski kontakt z przewodcami gromad i zaszczepiał wśród nich myśli rewolucyjne. St. simonizm pobudzał jednocześnie do romantycznych rojeń o przebudowie społeczeństwa.

Towarzystwo Demokratyczne zrazu miało na celu „działanie w sprawie narodowej polskiej w duchu zasad filozoficzno-demokratycznych“ i chciało na tych podstawach wyzwolić Polskę. Ale później odruchy konserwatyzmu brały górę. W pierwszym projekcie Manifestu Towarzystwo zdobyło się na bardzo śmiałe hasło: „Wspólna dla wszystkich powinna być ziemia i jej owoce“. Na tem hasle się jednak zatrzymano. Gdy poczęto roztrząsać ideę własności osobistej, niemal jednomyślnie oświadczone się za jej utrzymaniem. „Bezważliwymi komunistami być nie chcemy!“ — wołano.

Wtedy to gromady odszczepiły się od Towarzystwa. W nich Krępowiecki, Worcell i Świętosławski najusilniej krzewili nową naukę socjalizmu. W „gromadzie Grudziąż“ podpisano deklarację, przeciwstawiającą się Towarzystwu Demokratycznemu. Czytamy tam: „Towarzystwo Demokratyczne chce prawa własności z podeptaniem prawa egzystencji człowieka, zachowuje zatem stan rzeczy przedrewolucyjny... Sekcje obrzuciły swą kłatwą pojęcie zrównania kondycyj socjalnych. Powstać przeciwko zrównaniu kondycyj socjalnych jest kłamać przeciwko braterstwu... jest założyć sprzysiężenie przeciwko wolności. Ogłaszając przeto wobec emigracji, Polski i ludzkości wszelkie czynności Towarzystwa Demokratycznego za nieważne i złowrogie ludowi polskiemu, bo będące pod wpływem wstecznej doktryny, zawiązujemy się w Lud Polski i korporacji naszej nadajemy nazwisko gromady Grudziąż. Lud nie chce być już płaszczącym się żebrakiem, nie chce oczekiwać od zrobaczałej mniejszości praw swoich jałmużny... Lud nie chce waszej darowizny własności... Mędrsi jesteście, i jeżeli wy waszej dobijecie się ojczyzny, sami do niej wracajcie, bo my drugą, przeciwną wam jesteście ojczyzną. Ojczyzna nasza — to jest Lud polski; zawsze była odłączona od ojczyzny szlachty. Jeżeli było jakie zetknięcie pomiędzy krajem szlachty polskiej a krajem ludu polskiego, miało ono niezaprzeczone podobieństwo do styczności, jaka zachodzi pomiędzy zabójcą i ofiarą. Krok nasz, dokonany tym aktem, służy za środek, wypada następnie oznaczyć cele. Postęp dopóty się nie zatamuje, póki najdalsze następstwo braterstwa, porównanie kondycyj socjalnych nie stanie się ciałem. Jeżeli tej jedności zasad nie złożymy... z pogorzeliśka jednych tyranów rodzić się będą nowi... Niewola albo równość bezwzględna, Mikołaj, albo zupełne przywrócenie praw ludu, wybierajcie.“

Jest-to główny program socjalistycznych gromad. Utrwalił się on w Ludzie Polskim, organizacji, obejmującej gromady i całe włościanstwo, a symbolizującej właśnie związek Ludu, oderwanego od szlachty. Wprawdzie na czele stali zradykalizowani przedstawiciele szlachty, lecz wyrzekli się oni przywilejów, praw władania ziemią i uznali się za członków Ludu.

Programowe koncepcje nowej nauki nakreślali w swych pracach Stanisław Worcell i Zenon Świętosławski. Pierwszy ogłosił

rozprawę „O własności“. Obala on w niej teorię *świętej* własności, która według jednych jest prawem natury, według innych urządzeniem Pana Boga. Worcell wyjaśnia, że prawo własności przechodziło różne formy, a więc nie jest przez naturę ustanowione, tak samo zaś nie może uchodzić za urządzenie boskie, bo to, co nie istnieje w naturze, nie pochodzi od Boga. Tłumaczy dalej, że prawo własności jest prawem społecznym. Można je uchylić, gdy się odda własność w ręce społeczeństwa.

Nie ulega wątpliwości, że Worcell czerpał swe poglądy z nauk St. Simona. St. simoniści bowiem dowodzili, że „własność jest zjawiskiem społecznym i jak wszystkie zjawiska społeczne podlegają prawom postępu“. To samo zresztą tłumaczył gromadom Buonarotti, który na zasadzie programu „równych“ uznawał za konieczną reformę zniesienie własności prywatnej. Toteż idee te przenikają do odezw, kierowanych do „Ludu Polskiego“.

„Za podstawę do narodowości nie położymy ani języka, ani strawy, ani rzek, ani żelaznych Chrobrego słupów, bo to wszystko przemienne i powierzchowne są nauki, ale jednym słowem powiemy, że Narodowością jest zaprowadzenie pomiędzy wszystkimi jej mieszkańcami braterstwa“ — tak opiewa odezwa gromady Grudziąz w Portsmouth i gromady Humań w St. Hélier „do Ludu Polskiego na rodzinnej ziemi“. Owo braterstwo jest właściwie *równością* Babeufa i Buonarottiego, przez Worcella przeschczepioną do nauki gromad.

Świętosławski był umysłem bardziej mistycznym od Worcella. Jego „Przyszłe powstanie Polski“ jest przepojone naukami ewangelicznymi, zawierającymi zarazem tęsknotę do równości powszechnej, jako do głównej podstawy społeczeństwa. „Nie jest przecie kłamcą Bóg, gdy mówi, że jedną będziecie rodziną“. To myśl przewodnia jego nauk. Są nadto w „Przyszłym powstaniu Polski“ śmiałe porwy ku wielkim reformom. Oto zakończenie tej rozprawy: „Nieustraszoną ręką sztandar nasz ponad wszystkie miliony podnieśmy, bo nasz sztandar czerwony, jak krew Zbawiciela naszego, a biały i niewinny jak chorągiew, którą na murach Jeruzolimy przeciwko carom wywiesił. I wszelkie ludzkie oko widzieć go będzie i wszelka żywa dusza błogostawieństwem powita, bo na nim chleb zgłodniałym, wino spragnionym, a po-

kój ludziom dobrej woli i cała ostrość miecza naszego tylko przeciwko zbrodniarzom tego świata błyszczą“.

* * *

Lud Polski rozciągał plan budowy nowego państwa demokratycznego. Rząd miał być wybrany z pośród Ludu, który miałby nad wszystkim opiekę. Państwo składałoby się z gmin. Cały zarząd odbywałby się pod nadzorem Ludu.

W tym polskim socjalizmie na wychodźstwie nie było jeszcze obrony interesów proletariusza fabrycznego. Łatwo to sobie wytłumaczyć strukturą ówczesnej Polski, pozbawionej organizacji wielko-przemysłowej, a stąd też i kapitalizmu. Główna budowa społeczna składała się ze szlachty i chłopów przy małej domieszce tylko mieszczaństwa. Szlachta posiadała całą ziemię, źródło społecznego przywileju i bogactwa. Gdy więc wysunięto zasadę „równania kondycji socjalnych“, usunięcie przywileju posiadania, a więc wywłaszczenie szlachty stało się naczelną ideą zamierzonej reformy społeczno-gospodarczej. Lecz ten socjalizm polski pod jednym ważnym względem przerósł już współczesne dążenia socjalistyczne we Francji i w Anglii. Ani socjalizm utopijny i romantyczny francuski, ani socjalizm chartystowski angielski nie stał jeszcze na gruncie *samowyzwolenia ludu*.

Wysuwano zasadę swobody i równości, której bronić mieli wszyscy przez poczucie sprawiedliwości i demokratyzmu. Ze źródeł rozumu i prawdy wytrysnąć miały strumienie, porządkujące ideę społeczną. Wbrew temu socjalizm Ludu Polskiego był już *klasowym*. Pokrzywdzona klasa chłopska, kierowana przez tych, co sami wyzbyli się przywilejów społecznych, miała przede wszystkim dla siebie, choć równocześnie i dla Polski, wywalczyć ustrój demokratyczny, wolny i na reformie socjalnej oparty.

Na jedną jeszcze ideę tego socjalizmu trzeba zwrócić uwagę. Ma on jakby przebłyski *materjalizmu*, pomimo swoich idealistyczno-ewangelicznych założeń. Kiedy pytano, jak Lud Polski wyobraża sobie przyszłe urządzenie społeczne, odpowiedź brzmiała: „Nie wiemy, myśl jest w zarodzie, rośnie i kwitnie,

a gdy owoc dojrzeje, Lud go zrywa i zdziwionym pokazuje mędrkom“.

W tej idei zawiera się zawiązek świadomości, że socjalizm jest refleksem myślowym przemian, które odbywają się już w materialistycznym rozwoju społeczeństwa, a które mają, jak później określili to marxiści, „idealne odzwierciedlenie przede wszystkim w głowach klasy robotniczej“. Co innego bowiem znaczy twierdzenie, że „gdy owoc (myśli rosnącej) dojrzeje, Lud go zrywa i zdziwionym pokazuje mędrkom“? Wszak i marxiści wywodzą, że są tylko tłumaczami tego myślowego refleksu i konfliktu, którego poczucie dojrzeje w głowach proletariatu!

Był więc socjalizm nasz na emigracji socjalizmem poniekąd materialistycznym i klasowym, mimo swej religijnej i mesjani-
stycznej powłoki.

* * *

W formach uczuciowych, romantycznych i religijno-patrjotycznych narzucił się ten socjalizm genjuszowi Mickiewicza. Nieśmiertelny nasz wieszcz tak zasadniczo określa „uczucie socjalistyczne“:

„Uczucie socjalne może dopiero wtedy stać się porywem, czynem i prawdą, gdy wybuchnie w duszy ludzi, prawdziwie religijnych i patryjotycznie usposobionych. Uczucia religijne i patryjotyczne są podstawą socjalizmu... Socjalizm, jako zasadę, przyjąć mogą tylko ludzie religijni i patryjotycznie usposobieni“.

Naogół w wieszczych naukach Adama Mickiewicza jest sporo pierwiastków socjalistycznych. Mickiewicz przejęty był głęboko ideami rewolucji 1848 r. i wsłuchiwał się uważnie w tętna socjalizmu francuskiego. Hasło równości, wolności i braterstwa, które z tchnienia wielkiej rewolucji przeniosło się do wszystkich francuskich nauk socjalistycznych, idea wewnętrznej, moralnej przebudowy społeczeństwa, spoczywająca u podstaw tych nauk, a nadto ich religijne współczynniki, szeroko rozwijane przez St. Simona i Fouriera, oraz ich następców (Bucheza, Lamennais) — wszystko to przemawiało do emocjonalnej duszy naszego wiesz-

cza, który uważał wskrzeszenie Polski za postulat sprawiedliwości, związanej z wyzwoleniem wszystkich państw i ludów.

Błędem jednak byłoby przypuszczać, że Mickiewicz zgoła pomijał ekonomiczną stronę socjalizmu, że nie dbał o systemy ekonomiczne. Strona etyczna i narodowa, strona wolności jednostki i klas była na pierwszym miejscu jego rozważań oraz natchnień proroczych. Ale, choć nie metodycznie, roztrząsał też zagadnienie gospodarcze. Przedewszystkiem zagadnienie własności wysuwał na czoło programu społecznego. W swych wykładach o „Literaturze Słowiańskiej“ zużył dużo wysiłku dowodowego, by przekonać, że idea i fakt gminowładztwa, panującego u Słowian, stoi wyżej od pojęcia prywatnej własności, urobionego wśród innych narodów. Zarazem podnosi nauki Baadera i Adama Müllera, przeciwstawiające się liberalnej ekonomji. Zaleca doktrynę Müllera, która nie uznaje kapitału i pieniądza za bogactwo, tylko za narzędzie, służące *sile działania*.

Oczywiście Mickiewicz nie jest ekonomistą, nie jest nawet ściśle socjalistą, łączącym się z jakąkolwiek współczesną doktryną. Syntetyzuje jednak różne dążności socjalizmu, stopniowo rozwijające się we Francji, zlewa je w całość koncepcji uczuciowej, poniekąd mesjanistycznej i określa socjalizm, jako „połot ducha ku lepszemu bytowi, nie indywidualnemu, lecz ogólnemu i solidarnemu“. — Że socjalizm jego nie mógł wyłączać gorącego patriotyzmu, to się samo przez się rozumiało. Miłość Polski, nadzieja jej zmartwychwstania w powszechnej walce o wyzwolenie człowieka i narodów — były to bodźce duchowe, które spoiły ideały jego z rewolucją w ogólności, a osobliwie z rewolucją r. 1848. W „Tribune des peuples“ ogłaszał liczne artykuły, przesycone tak rozumianym socjalizmem. Dlatego łączył się z temi prądami w obronie wolności, które miały najpierw duchowo udoskonalić proletarjat. Wierzył, że „duch boży jest dzisiaj w bluzach robotników paryskich“, jak to powiedział odważnie papieżowi na posłuchaniu w r. 1848.

Socjalizm jego był nawskroś idealistyczny, czerpiący źródła w planach nowej demokratycznej budowy świata na podstawach narodo-państwowych. Zwracał się wyraźnie przeciw „trzem potęgom przeszłości: monarchji, klerowi i szlachcie“. „W boju tym ulec one musiały, pozbawione już bowiem były wszelkiej

siły żywotnej i możności zrozumienia nowych potrzeb społecznych, ale opór ich był uparty i rozpaczliwy“ — pisał *).

Sądził, że wszystkie kraje i narody, zelektryzowane genjuszem Francji, wejdą od r. 1848 w okres odrodzenia, a w tem odrodzeniu obok narodowej odbudowy nastąpi zwycięstwo równości materialnej. Przewidywał, że, gdy lud wstąpi w życie polityczne, prawo genjuszu zastąpi prawo dziedziczenia, i instynkt równości zatriumfuje. Wiara Mickiewicza w ideały r. 1848, w ideały więc Blanqui'ego i Barbès'a (choć bez ich metody barykadowej) była niewzruszona.

Był to demokratyzm społeczny, przewidujący, że rewolucja polityczna i walki międzynarodowe zabezpieczą wszystkim wolność. „Kiedy wszystkie ludy wolne, jedne przez drugie i jedne dla drugich ogłoszą jedyne święte przymierze, święte przymierze ludów, wtedy pierwsza połowa dzieła narodów będzie spełniona, wtedy wszystkie ludy społem zajmą się i drugą jego częścią, może najtrudniejszą, *jak podzielić i zastosować do jednostek szczęście, zdobyte ogólnemi siłami*“. („Tribune des peuples“).

Ślusznie komentuje ten pogląd Władysław Mickiewicz, wyjaśniając, że Ojciec jego był zdania, iż „kwestje narodowościowe muszą być załatwione przed kwestjami społecznymi, inaczej narodowości, przystępując jednocześnie do rozwiązania pytań wewnętrznych i zewnętrznych, poniosą porażkę“. Nie był to zresztą odosobniony tylko pogląd Mickiewicza wśród ówczesnych „komunistów“. Wiemy już, że i Blanqui powiedział, iż komunizm nie zwycięży, ani jutro, ani pojutrze, ani nazajutrz po zwycięstwie. — To nie znaczyło, że reforma społeczna ma być wykreślona z aktualnych planów wolnościowych. Wydawała się ona Mickiewiczowi konieczną, dotyczyła bowiem najliczniejszego stanu społeczeństwa. Zdobyć jej jednak było w przekonaniu jego osiągalne dopiero w demokratycznym ustroju państw i narodów.

* * *

*) Jest to zdanie, wyjęte ze świeżo ogłoszonego przez Władysława Mickiewicza artykułu Adama — artykułu, zamieszczonego dn. 11 marca 1849 r. w „Tribune des peuples“. („Naród“ № 115 z dn. 29-go lipca).

Trzeba raz jeszcze uwydatnić fakt, że źródłem socjalizmu polskiego na wychodźstwie był przede wszystkim gorący patriotyzm wszystkich krzewicieli tej idei. Nastroje socjalistyczne narzucały się najgorliwszym patriotom-politykom, jak Worcell, Świętosławski i Krępowiecki, którzy przez rewolucję ludowo-socjalną dążyli do odbudowy Polski. To samo uczucie w formach entuzjazmu poetyckiego przejawiało się u Mickiewicza, który oczekiwał, że socjalizm stanie się porywem, czynem i prawdą, „gdy wybuchnie w duszy ludzi, prawdziwie religijnie i patriotycznie usposobionych“. Ta cecha znamienna była główną osobliwością samodzielnych polskich natchnień socjalistycznych w okresie naszej emigracji.

Później idee te poniekąd wygasły. W kraju socjalizm ten nie znalazł prawie żadnego echa. Nowe polskie idee socjalistyczne nawiązały się dopiero do marxizmu. Ale i wtedy główną gałąź tego ruchu — Polska Partja Socjalistyczna — wypisała znów na swym sztandarze — *Niepodległość Polski*.

IX.

Marx i marxizm.

(Socjalizm materialistyczny).

„Istotnych przyczyn wszelkich zmian społecznych i przewrotów politycznych szukać należy nie w głowach ludzkich, nie w ich wzrastającej świadomości wiecznej prawdy i sprawiedliwości, lecz w zmianach, zachodzących w sposobie produkcji i wymiany; należy ich szukać nie w filozofii, lecz w ekonomji danej epoki“.

Fryderyk Engels.

„Rozwój socjalizmu od utopji do umiejętności“

„Akumulacja bogactw na jednym biegunie jest zarazem akumulacją nędzy, mąk pracy, niewolnictwa, ciemnoty, zezwierzęcenia i degradacji moralnej na biegunie przeciwnym, t. j. po stronie klasy, która produkuje kapitał jako własny swój produkt“.

Karol Marx. „Kapitał“.

Nie będzie tu naszym zadaniem roztaczanie wszystkich szczegółów teorii Marxa, ani całej idei marxizmu. Mamy na celu w zakończeniu tych szkiców wyjaśnić tylko zwrot w poglądach socjalistycznych, jaki się dokonał po r. 1848, czego wyrazem były nauki Marxa.

Chodzi nam o wskazanie nowych motorów twórczych, które przejawiały się w poglądach Marxa w związku z reakcją przeciw

poprzednim koncepcjom socjalistycznym i pod wpływem zarówno zewnętrznych faktów politycznych, odślanających tak samo inne widnokreśli, jak odmienne metody badania procesu oraz rozwoju gospodarczego.

Na początku stwierdzimy, że sam Marx był emanacją nowej epoki, zdolnej inaczej oceniać prawa zjawisk polityczno-gospodarczych. Był on, pomimo pewnego nadmiernego dogmatyzmu, umysłem genialnym, zarazem jednak odkrywcą światopoglądów, które można było ustalić dopiero w okresie, gdy właśnie Marx zaczął poznawać zjawiska gospodarcze i socjologiczne, które w tym czasie samorzutnie poniekąd się odślaniały. Nauki jego mogły się ukazać wszakże dopiero wtedy, kiedy poznanie i badanie przeszło już było przez uprzednie fazy socjalizmu, gdy te fazy, dostosowane do innych warunków historycznych, przeminęły, bo odegrały swoją rolę, i gdy ustrój gospodarczy — kapitalizm — rozrósł się, skrzepł i uwydatnił całą swoją postać. Niemniej jednak dawne formy socjalizmu, jak to spróbujemy wykazać, a tak samo głębszy rozwój filozofji, historii i ekonomji, z jednej strony, — z drugiej zaś zmienione warunki polityczne — to wszystko razem naprowadziło Marxa na ten kierunek socjalizmu, któremu dał początek. Sama jego rola w ewolucji socjalizmu była jakby potwierdzeniem jego teorii, że nie świadomość człowieka oddziaływa na bieg zdarzeń, lecz że zdarzenia wpływają na świadomość. Świadomość bowiem, jaką pozyskał, zdobyć mógł jeno wśród współczesnych mu faktów dziejowych i wśród nowych postępów nauki.

Nietylko socjaliści romantyczni, broniący sprawiedliwości gospodarczej: Saint-Simon, Fourier i Owen, nietylko Proudhon, doskonały już analityk ustroju wolnej konkurencji, ale tak samo Louis Blanc, rozumiejący już szkody prywatnej przedsiębiorczości, wszyscy oni nie wczuwali się jeszcze w nową istotę kapitalizmu. Nie wczuwała się też w naturę tej nowej fazy rozwoju i rewolucja r. 1848. Dokoła bowiem istniał wprawdzie system gospodarki wielko-przemysłowej, kredytowej i giełdowej, koncentrujący środki produkcji w rękach burżuazji kapitalistycznej, system, proletaryzujący robotników fizycznych, czyniący z nich jedną klasę pozbawionych wszelkiej własności najemników, ale był-to na kontynencie dopiero początek wielkiego rozpędu tej organizacji. Za mało miano doświadczeń, za mało wskazań poznawczych, aby

ustalić sobie prawa tego rozwoju. Że jest to antagonizm między formą produkcji, t. j. między jej organizacją, z jednej strony, a jej społecznymi zasadami, z drugiej, — to już po części rozumiano. Nie zdawano sobie jednak sprawy, jak głęboko sięga ten antagonizm i jakich przemian ustroju wymaga, by zagadnienie społeczne weszło na drogę radykalnego postępu. Nie dostrzeżono przejawów rozkładu, które zawierają się w samym rozwoju organizacji, przerastającym jej formy. Socjalizm romantyczny, nawet rewolucyjny, a po części socjalizm państwowy Louis Blanca — wszystkie te nauki były idealistycznym poglądem na dialektykę dziejów. Sądzono, że można przez wpływ idei pociągnąć ku przebudowie społecznej wszystkie warstwy, uznające jej krzywdę. Wyniki jednak rewolucji r. 1848 — a właściwie już poniekąd sam jej proces twórczy — przekonały, jak trudno nagiąć wolę społeczną ku przebudowie, nieprzezwyciężone natrafiającej przeszkody w starciu materialistycznych interesów i w walce klasowej, jako obiektywnych warunków rozwoju gospodarczego.

Wówczas to socjalizm wszedł na nowe drogi. Począł on szukać motorów, wyłaniających się nie ze wskazań filozofów i polityków oraz różnych genialnych umysłów, lub z humanitarnych dążeń, lecz z samego rozwoju walk, obiektywnie toczących się wśród antagonizmu burżuazji i proletariatu. Na tem podłożu zrodził się socjalizm ściśle materialistyczny. Rozwiązanie zadań społecznych, które było ukryte przed wzrokiem badaczy w nierozwiniętym ustroju kapitalizmu, ukazywało się jako program realny badaczom, którzy wmyślili się i wczuli w stosunki rozrostu i przerostu kapitalizmu. Socjalizm materialistyczny dostrzegł był, że bieg rozwoju ekonomicznego odbywa się w pewnej niezależności od woli zainteresowanych, że wola ku przemianom jest tylko wyrazem obiektywnych *warunków* produkcyjnych i że ta wola jako subiektywny czynnik przejawia się najpierw wśród klasy robotniczej krajów kapitalistycznych. Tylko bowiem ta klasa wyczuwa na doli swej, że współczesny kapitalistyczny sposób produkcji i uwarunkowany przezeń podział dochodów doszły do tak ostrej sprzeczności, iż wskutek tego sama istota procesu produkcyjnego musi doznać przewrotu, jeśli społeczeństwo ma się utrzymać. Engels określił to słowami:

„Ten namacalny fakt, z nieubłaganą koniecznością odbijający się w więcej lub mniej jasny sposób w głowach wszystkich proletariuszów, nie zaś wyobrażenia tego czy innego myśliciela gabinetowego o prawie lub bezprawiu, jest rękojmnią zwycięstwa socjalizmu“.

Powiemy tu jednak odrazu, że definicja ta nie była dość ścisła. Najpierw przyszli właśnie myśliciele: Rodbertus *), Lassalle **), Marx, Engels, którzy zaczęli odkrywać nowe prawa rozwoju i w głowach których począł się rozwijać nowy proces, czyli ów „namacalny materialny fakt“ ostrej sprzeczności społecznych, — a po nich dopiero i pod ich wpływem, pod działaniem ich uświadamiającej pracy i agitacji, fakt ten znalazł wyraźne odbicie w uczuciach i umysłach proletariatu, który miał dotychczas niedojrzałe tylko o tem wyobrażenia. Innemi słowy najpierw stworzono nową teorię, a później powstała świadoma akcja. Przed tą akcją istniała już sprzeczność interesów, i wiedziano o niej. Lud uciemiony odczuwał ją instynktem, a wyrażała się ona w poczuciu krzywdy, oraz w innych podświadomych procesach duchowych, tłumaczonych jednak już także i wprowadzanych do programów politycznych i do dociekań przez idealistycznych socjalistów różnych odmian.

Metoda materializmu i oparta na niej nowa teoria socjalistyczna wynikła z uważniejszego, troskliwszego i bardziej naukowego badania historii i praw ekonomicznych. A zatem był to tylko postęp wiedzy historyczno-gospodarczej, dojrzewanie filozo-

*) Zasluga Jana Rodbertusa v. Jagetzow bylo rozpoznanie ekonomji z nowego stanowiska analizy pracy. Tą drogą doszedł on do zawiązków socjalizmu naukowego przed Marxem. Dał też pierwsze podstawy pod socjalizm państwowy w Niemczech.

***) Ferdynand Lasalle stał się socjalistą przez wczucie się w idee demokracji. Łącząc dociekania filozoficzne, oparte na hegeljanizmie, z gorącym entuzjazmem polityka i agitatora, wychodząc z założenia, że ludowi należy się władza, Lasalle opiera swój socjalizm na prawnofilozoficznych podstawach. Mimo olbrzymiego talentu i wielostronnego, błyskotliwego umysłu, jako socjalista nie stworzył doktryny. Program jego teoretyczny i wywody ekonomiczne są rzecznictwem poglądów jego poprzedników. Jego zasługi osobiste były raczej trybuna robotników, niż założyciela szkoły. Był on twórcą demokracji socjalnej w Niemczech, nie socjalizmu.

ficznego i socjalistycznego dorobku, który w początkowych podstawach zdobyto już przez poprzednie fazy socjalizmu, wyżej nakreślonego.

Zasadnicze myśli nowego socjalizmu streszczają się w następujących słowach, które Engels zawarł w broszurze p. t. „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (Rozwój socjalizmu od utopji do nauki):

„Materjalistyczne pojmowanie historii wychodzi z założenia, że produkcja i wymiana produktów stanowią podstawę każdego ustroju społecznego, że w każdym historycznie panującym społeczeństwie podział produktów, a wraz z nim i podział społeczeństwa na klasy lub stany zależy od tego, co i jak się produkuje oraz w jaki sposób wymieniane są produkty. Stąd wynika, że istotnych przyczyn wszelkich zmian społecznych szukać należy nie w głowach ludzkich, nie w ich wzrastającej świadomości wiecznej prawdy i sprawiedliwości, lecz w zmianach, zachodzących w sposobie produkcji i wymiany. Należy ich szukać nie w filozofji, lecz w ekonomji danej epoki. Rozbudzona świadomość, że istniejące urządzenia społeczne są bezrozumne i niesprawiedliwe, że rozum się stał bezrozumem, a dobro stało się złem, jest tylko oznaką, że w metodach produkcji i w formach wymiany zupełnie niepostrzeżenie odbyły się przemiany, do których już nie pasuje porządek społeczny, zastosowany do poprzednich warunków ekonomicznych. Oznacza to jednocześnie, że środki do usunięcia zła — w mniej lub bardziej rozwiniętej formie — muszą również znajdować się w zmienionych stosunkach produkcji. Środków tych nie należy wynajdywać w głowie, lecz zapomocą głowy odkrywać w danych materjalnych faktach produkcji“

Jeżeli wszelkich zmian społecznych i przewrotów politycznych szukać należy w zmianach, zachodzących w sposobie produkcji i wymiany, to jednak świadomość tego nie powstała bez filozofji i bez filozofji ekonomji — bez badania, które musiało otrzymać swój początek na takich drogach poznania i w takich podstawach świadomości, na jakie pozwalał współczesny stan wiedzy. Morus i cały utopizm, encyklopedyzm Mesliera, Morelly'ego i Mably'ego, Babeuf i babuwizm, Saint-Simon, Fourier i Owen,

chartyści w Anglii, Proudhon i wreszcie Louis Blanc byli już prekursorami nowej idei socjalistycznej. Byli oni w swem idealistycznym pojmowaniu dziejów wykuwaczami dróg materialistycznego pojmowania. Bez świadomości, która wzrastała w ich głowach, że urządzenia społeczne są nierozumne i niesprawiedliwe, bez tych założeń, nie możnaby wykryć prawdy, iż w metodach produkcji i w formach handlu odbywają się przemiany, do których niedopasowany jest porządek społeczny.

Socjalizm materialistyczny był tylko koniecznym dalszym ciągiem, ulepszającym badanie filozoficzno-społeczne.

Po tych wstępnych uwagach przejdźmy do nauk Marxa, a najpierw do dróg rozwoju jego badań.

* * *

Karol Marx, urodzony w r. 1818 w Trewirze, w rodzinie oświeconej burżuazji żydowskiego pochodzenia, wychowany w otoczeniu poniekąd kosmopolitycznym (matka jego była pochodzenia holenderskiego, a najbliżsi przyjaciele domu, v. Westphalenowie, — z pochodzenia Szkoci), uczeń filozofii i prawa uniwersytetów w Bonn i w Berlinie, przyjaciel młodości Brunona Bauera i Arnholda Ruge, głośnych demokratów i wolnomyślicieli, sam był do r. 1843 radykałem mieszczańskim w duchu ówczesnej epoki. Nauka socjalizmu była mu jeszcze obcą, gdy redagował „Rheinische Zeitung“ i gdy pisał „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“ (Manifest filozoficzny historycznej szkoły prawnej). Bauer, Henryk Heine, Ruge, Stirner (późniejszy anarchista) — cała ta elita młodych podówczas liberałów, śmiałych duchów, bojowników, publicystów, lecz zgoła nie reformatorów organizacji społecznej, ani ustroju gospodarczego — to byli jego towarzysze pracy i współideowcy. Gdy po zawieszeniu „Gazety Reńskiej“ przeniósł się do Paryża i założył tu z Rugem „Deutsch-französische Jahrbücher“, jeszcze nie wczuwał się w prądy socjalistyczne. Dopiero zapoznanie się we Francji z epigonami saint-simonizmu, oraz z Proudhonem („Qu'est-ce que la propriété“ Proudhona pojawiło się w r. 1840), zbliżenie zarazem do Engelsa, który wcześniej wyniósł z Anglii krytycyzm w sprawach ekonomicznych, wreszcie wgłębienie się w nowy materializm fran-

cuski naprowadziło go na przekonania socjalistyczne. I teraz nie od razu jeszcze stworzył całą teorię. Jego „Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik“ (Święta Rodzina, albo Krytyka krytycznej krytyki, r. 1845), napisana w części pospołu z Engelsem, (Engels tylko małe fragmenty nakreślił, ale obmyślił całość z Marxem), była pamfletem filozoficzno-socjologicznym, zwróconym przeciw dawnym współideowcom, lecz w ścisłe zagadnienia społeczno-gospodarcze nie wkraczała. Był to już jednak początek materializmu historycznego, obalający stary niemiecki idealizm. Tygodnik „Vorwärts“, który Marx założył w Paryżu, jako dalszy ciąg „Deutsch-Französische Jahrbücher“, miał na celu walkę z duchem pruskiej biurokracji, był więc znowu jeszcze tylko wyrazem silnego radykalizmu politycznego.

Wygany z Paryża przez Guizota, osiadł w Brukseli i tu dopiero przedzierzgnął się w zdecydowanego socjalistę, a właściwie, według ówczesnej nomenklatury, w komunistę. Wszedł tutaj w kontakt ze środowiskiem miejscowych i niemieckich robotników, zajął się wśród nich propagandą walki przeciw zarządzeniom polityczno-gospodarczym, a równocześnie napisał zjadliwą krytykę znanej nam już pracy Proudhona „Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère“ — (System sprzeczności ekonomicznych, czyli filozofja nędzy), p. t. „Misère de la Philosophie, réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon“. (Nędza filozofji, odpowiedź na Filozofję nędzy p. Proudhona). Rozprawił się ostro z socjalizmem „drobnomieszczańskim“ tego myśliciela, któremu jednak sam dużo zawdzięczał w rozwoju swoich koncepcyj. Niema bowiem wątpliwości, że „Qu'est ce que la propriété“ tego nowego jego przeciwnika zapłodniło było przedtem pierwsze ziarna pojęć o wartości i nadwartości w umyśle Marxa. Ale choć z tego posiewu rozwinęło się kiełkowanie socjalizmu, rozszerzone później, samodzielna idea rozrosła się głębiej i dojrzała. Marx, który w Paryżu spędzał długie godziny z Proudhonem na dyskusjach nad hegeljanizmem, stworzył sobie tymczasem nową dialektykę, będącą postępem, a zarazem przeniesieniem w sferę materializmu idei Hegla, oraz Feuerbacha, neohegeljanisty. Paradoxy Proudhona i jego syntezy seryjne nie mogły zadowolić Marxa, który uznał je za sprzeczne z prawami ekonomji politycznej. Do tych wniosków mógł

jednak dojść dopiero po wskazaniach, które wytknęła mu nauka ekonomji angielskiej, badanie rozwoju gospodarczego oraz polityczne wywody, wyprowadzone z nowego okresu rewolucji społecznej, na co się już wówczas (przed r. 1848) zanosilo, a w co Proudhon należycie wniknąć nie umiał.

Dwa zwłaszcza ważne fakty sprawiły, że Marx umocnił się podówczas w tendencjach socjalistycznych. Jednym było gruntowne obeznanie się z ekonomją polityczną szkoły Ricardowskiej, do których to studjów dała mu sposobność wycieczka do Anglii, gdzie wtedy ekonomja stała na pierwszym planie zainteresowania naukowego i gdzie, jak wiemy, „na grobie Ricarda osiadły widziadła jego doktryn“ w postaci krytyki chartystowskiej. Tu dopiero mógł Marx połączyć swoje filozoficzne wykształcenie, oparte na Heglu, oraz znajomość romantycznego socjalizmu francuskiego z naukowem traktowaniem zagadnień ekonomiczno-socjalnych. Tu zaczerpnął też wiele ze wskazań Combe'a, Gray'a, Thompsona oraz Hodgskina i wplótł je w ścisły związek z dążnościami rewolucyjnymi, które przejawily się na zachodzie w duchu przemian społecznych. A owe przemiany były właśnie drugim faktem, dokonywującym się już w bezpośrednim jego otoczeniu. Rodził się nowy komunizm, złożony z trzech pierwiastków, nieskrystalizowanych jeszcze w jeden prąd: 1) z idei i agitacji Cabeta, który organizował komunizm przez sentyment i próby komun w Ameryce, 2) z pomysłów Weitlinga, krawca niemieckiego, który samouctwem i błyskami genjuszu rewolucyjnego tworzył nowy radykalizm społeczny, napoły jeszcze idealistyczny, napoły materialistyczny, a nadto 3) z porywów do politycznego buntu, chcącego przełamać absolutyzm państwowy i wywalczyć demokrację republikańską.

Agitacja na rzecz „Młodej Europy“, którą rozwinął był Mazzini, stworzyła w Niemczech odpowiednik w związku „Młodych Niemiec“. Przyjaciel Engels pisał do Marxa do Brukseli z Elberfeldu, że tworzą się tam „cuda“. Odbywają się zgromadzenia komunistyczne, na których zbierają się cały Elberfeld i Barmen, co prawda złożone z „arystokracji pieniężnej“ i „episierów“, tymczasem bez proletariatu. Ale rodził się też już nowy świat idei.

Marx, który tymczasem wstąpił był w Brukselli do „międzynarodowego Towarzystwa Demokratycznego“ (reprezentując

w niem Niemcy; w tem samem Towarzystwie Lelewel reprezentował Polskę), w to wszystko się wsłuchiwał i świadomość swoją regulował podług tej ewolucji współczesnej mu historii. Przetapiał wszystkie składniki tych przemian: rozwój socjalizmu francuskiego, nauki ekonomiczne angielskie, początki ruchu proletariackiego, których emanacją był Weitling, oraz pulsowanie polityczno-społeczne. Przetapiał to w socjalizm materialistyczny, naukowy. — Pierwsza tego próba wyraziła się w surowym wyroku, wydanym na naiwność „drobnomieszczańską“ Proudhona. Proudhon, dawny towarzysz Marxa, pisał doń: „J’attends votre ferule critique“. Krytyka nastąpiła, lecz wypadła miazdząco. Przejawiły się wówczas dwa światopoglądy: stary Proudhona, chcący pojednać klasy społeczne i zaprowadzić harmonję gospodarczą, oraz nowy Marxa, ustalający już walkę klas jako historyczną dźwignię bądź ewolucji, bądź rewolucji społeczno-gospodarczej.

Marx widzi, że wszystko się porusza, że, wbrew Proudhonowi, niema „praw wieczystych“, ani stałych sił produkcyjnych i wyjaśnia to po raz pierwszy w sposób następujący: „Młyn ręczny uwarunkował społeczeństwo panów feudalnych, młyn parowy — społeczeństwo kapitalistów przemysłowych. Lecz ci sami ludzie, którzy kształtują stosunki społeczne podług swych materialnych sposobów produkcji, kształtują też swoje zasady, idee, kategorje podług stosunków społecznych. Tak samo więc idee, kategorje nie są wieczyste, jak stosunki, które wyrażają“. Idea Marxa zrodziła się, powiedzieć można, podług kategorji stosunków, w których się obracał.

Ta idea przybierze niebawem postać doskonalszą w „Manifestie komunistycznym“.

* * *

W Londynie istniał od r. 1840 komunistyczny związek organizacji robotników, na który mieli główny wpływ niemieccy emigranci, przeważnie zrewolucjonizowani rzemieślnicy. Związek ten stał się centralą stowarzyszeń, istniejących na kontynencie. Trzeba było w tę centralę tchnąć ducha. Panowały tam bowiem stare teorje romantyzmu socjalistycznego. Należało nakreślić no-

wy program. Tym programem stał się „Manifest komunistyczny“. Było to w tym samym czasie, gdy Cabet rzucił hasło „Allons en Icarie!“ i gdy hasło to obudziło już szeroki odzew. Marx nie zlekceważył zgoła cabetowskich ideałów, nawiązanych do babuwizmu. Była to jednak dlań kategoria przeszłości. On rozumiał już tymczasem, że nie sztucznymi środkami, ani czułościową agitacją i hazardową filozofją racjonalistyczną, lecz przez rewolucję metod produkowania era kapitalizmu, która już wzrosła, znowu przetworzyć się może.

W „Manifestie“ daje temu gromki wyraz. Dotychczasowy ruch komunizmu uznał za giganta, lecz za *giganta w kotłyszce*. Wytacza burżuazji, która kapitalizm stworzyła, akt oskarżenia, ale to oskarżenie jest zarazem pod pewnym kątem apologją burżuazji. Nowe siły produkcyjne stworzyły burżuazję, a ona przez sto lat swego istnienia powołała do życia potężniejsze i bardziej masowe dźwignie przemysłowe, niż wszystkie poprzednie generacje, razem wzięte — przyznaje Marx w „Manifestie“. Ale dalej wywodzi, że historia przemysłu i handlu, ta historia, pełna świetności i powodzeń, musi utorować drogę nowej klasie, która rozwinęła się pod prawami burżuazji. Mieszczańskie stosunki wytwarzania i komunikacji, mieszczańskie stosunki własności dobywają już z ukrycia podziemne potęgi, sięgające po władzę. „Pierwszym krokiem do rewolucji robotniczej jest podniesienie proletariatu na poziom klasy panującej, jest *wywalczenie demokracji*“. „Proletariat skorzysta ze swego politycznego panowania, by stopniowo wydrzeć burżuazji cały kapitał, by narzędzia produkcji scentralizować w rękach państwa, t. j. proletariatu, zorganizowanego jako klasa panująca i by masy sił produkcyjnych *pomnożyć*“. To wszystko, jak przewiduje Marx, stanie się nie odrazu, lecz *stopniowo*. Stanie się to, jak powiedział później, nie „przez rewolucyjne frazesy, jeno przez rewolucyjną ewolucję“. Wskazuje on demokracji drogę zdobywania sił materialnych i moralnych, t. j. organizację i uświadomienie, oświatę.

Cała idea „Manifestu komunistycznego“ osnuta jest na materializmie — na ewolucji materialistycznej, czyli na przewidywaniu takiego biegu historii, który w ścisłej zależności od interesów gospodarczych zmieni budowę form produkowania, a więc budowę samej ekonomji ludzkiej. Kapitalizm, w jego przekona-

niu, jest w fazie przeżywania się i musi ustąpić miejsca nowej fazie społecznej — *organizacji produkowania*.

Ale myśl Manifestu, acz zwrócona ku tej głównej tendencji, sięga jeszcze w przeszłość socjalizmu i poniekąd w całą współczesność ruchu myśli przedmaterjalistycznej. Pomimo zastrzeżeń Marxa przeciw frazesom rewolucyjnym i przeciw polityce wybuchów, znać tu ślady babuwizmu i blanquizmu. W samej formie są pewne pokrewieństwa z innym „Manifestem” — z „Manifeste de la démocratie au dix-neuvieme siècle” Considéranta, współpracownika Fouriera. Bez względu na różnice w poglądach z Louis Blanc’em, odstonienie dotkliwie ujemnych stron nadprodukcji i zamętu współzawodnictwa jest tu niemal analogiczne z wytycznymi blancowskiej „Organizacji pracy”. W te wszystkie prądy, które nie przeminęły bez śladów, wmyślił się Marx i z nich dopiero tworzył spojony w całość prąd nowy, coraz świadomiej krystalizujący się w jego nauce.

Ten związek z rozwojem całej idei socjalistycznej w jej historycznym przebiegu uwydatnia się w dalszych badaniach oraz pomysłach programowych Marxa. Wytykając nowe drogi myśleniu ekonomicznemu i walce społecznej, ujmuje jednak pierwiastki, które utrwaliły się w jego rozumowaniu, ze śladów, znaczonych już przez drogi myślenia poprzedników.

Już w „Nędzy filozofji” Marx urobił sobie filozofję realizmu historycznego. Polemizuje z Heglem, któremu zarzuca, że „wszystko, co się stało i co się dzieje, jest tem samem, co się odbywa w jego własnym myśleniu”. W ten sposób historia filozofji staje się jeno historją jego własnej (Hegla) filozofji. Niema tu filozofji w porządku czasu, są tylko następstwa myśli w pojmowaniu. Chcąc sam inaczej myśleć i rozumować, aby odtworzyć historję zdarzeń i ich filozofję, Marx nie zaciera tego, co było produktem myśli innych, wprowadza do tego tylko „porządek czasu”. Tym odbłyskiem z przeszłości wyznacza związek logiczny z historją chwili i w swoim filozofowaniu realnem sprowadza je do współczynników nowej historii.

Taki sam jest właśnie jego stosunek do rewolucji lutowej (r. 1848) we Francji. Rewolucja ta, która zelektryzowała cały świat radykalny, zelektryzowała i Marxa. Pośpieszył z Engelsem do Paryża. Przysłuchiwał się tu z zapartym oddechem „pianiu ga-

lijskiego koguta“ — pierwszemu okrzykowi rewolucji społecznej, którą realizowali mężowie stanu kierunku demokratycznego: Louis Blanc i Ledru-Rollin.

Blanc, autor znanego Marxowi studjum o „Organizacji pracy“, „rhéteur, doublé d'un philanthrope“ (mówca, podszyty filantropem), jak go wtedy nazywano, był dla Marxa probierzem uzdolnień jednostki do urzeczywistnienia reform socjalistycznych w drodze ustawodawczej. Pomysły Blanca (organizacja pracy, prawo do pracy) miały zrazu jego pełną aprobatę, jako dążność ruchu robotniczego do zdobywania własnych praw, lecz już budziły wątpliwość, czy ziszczą się na drodze politycznej akcji. „Wiosna ludów“ nie przedstawiała się Marxowi w świetle zorzy proletariatu. Historia wyłaniania się prawdziwego, nowego ustroju nie dojrzała wówczas — jak się później przekonał.

Rok 1848 rozszerzył jednak widnokreśli jego nauk i doświadczeń. Jak przewidywał, kierunek rządów przejęli wkrótce z rąk entuzjastów i filantropów frazesowicze liberalizmu z Lamartine'em na czele, gilotynując prawa i wolności robotnicze. Nastąpiła kontrewolucja. Marx odtworzył później wrażenia swe z tej epoki w zbiorze p. t. „Rewolucja i kontrewolucja w r. 1848“, dając tu wyraz nie własnym zawodom — bo sam nie miał już złudzeń — lecz rozczarowaniu entuzjastów do tej wiosny ludów. Ale zanim zebrał te myśli w system, już przystosował je do swoich czynów. Rewolucja miała się przenieść do Niemiec. Radykalni socjaliści niemieccy chcieli, by Marx stanął na czele rewolucji społecznej. Główny agitator, Georg Harwegh, szukał go w Paryżu, by mu powierzyć rolę przywódcy. Marx się oparł, choć prowokowano go przypomnieniem, że to on zapowiedział, iż „pianie koguta galijskiego“ będzie sygnałem powstania w Niemczech. Ten sygnał właśnie wzywa go do ruchu!

Nie chciał on jednak wywoływać ruchawki i ofiar ludu bez dostatecznych sił i świadomości w ludzie. Zamiast tego ogłosił wezwanie do robotników niemieckich, wyjaśniając, czego mają się domagać. Powinni żądać: zniesienia monarchji, proklamacji republiki, zamiany własności feudalnej na państwową, upaństwowienia komunikacji, zniesienia podatku dochodowego, *warsztatów narodowych i rękojmi* pracy (tu stanął na gruncie Blanca),

ubezpieczeń od wypadków, na starość, od chorób oraz powszechnego, wolnego nauczania.

* * *

Pomijamy dalszą działalność Marxa na polu organizacji robotników w Międzynarodówce. Z tej działalności należy podnieść tylko fakt, że przeciwstawił się tu krewkim porywom babuistów i bakunistów i że nie dopuścił do powstania organizacji tego związku, póki idea samorozwoju robotników nie dojrzała. Porywającym się do przedwczesnego czynu bojownikom wydawało się to teoretycznym szaleństwem Marxa. Bakunin wyraził się wtedy o nim, że demoralizuje robotników, robiąc z nich tylko rezonerów.

* * *

Upadek rewolucji francuskiej i niemieckiej wypędza Marxa na stałe już wygnanie do Londynu. Tu w ciągu trzydziesto-kilkoletniego pobytu wieńczy swą pracę myślicielską, naukową i organizacyjną dziełami, które stanowiąc będą później tak zwaną szkołę *marxizmu*. To bowiem, co obejmują jego dalsze prace naukowe i wskazania programowe w zakresie ruchu robotniczego, jest dobytkiem, który na długą przyszłość przypadnie w udziale jako legat nowoczesnemu socjalizmowi, noszącemu miano *marxizmu*.

Z tego dobytku znaczna część wchodzi jako samodzielny walor do nauki ekonomji w ścisłym znaczeniu. Na wygnaniu w Londynie Marx czyni bowiem nowe, głębokie badania nad teorią ekonomji i nad rozwojem procesu produkcyjnego w Anglii i Szkocji, gdzie kapitalizm najpotężniej zakwitł. Rezultatem oryginalnych już badań był najpierw traktat p. t. „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ (Przyczynek do krytyki ekonomji politycznej), wydany po raz pierwszy w r. 1859 w Berlinie. Zawiera się tu nowa teoria pieniędzy i wartości. Teoria ta obala dawne, utarte doktryny nauki ekonomicznej. Jest to już w zawiązku przyszły „Kapitał“. Praca ta stanowi owoc długich i mozolnych poszukiwań i studjów w „British Museum“. Marx, wczytany w księgę życia, rozczytywał się zarazem w książkach ekonomistów angielskich. Im też wiele zawdzięczał. Wrócił do szkoły

Ricarda, wziął z niej, co było pożytecznego, odrzucił, co było błędem. Ricarda wątek do teorii wartości brzmiał: „Wartość dobra, czyli ilość każdego innego dobra, na które je wymieniamy, zależy od względnej ilości pracy, niezbędnej do jego wytworzenia, nie zaś od mniejszego lub większego wynagrodzenia, udzielonego za tę pracę“. Jakkolwiek Ricardo, będąc zwolennikiem liberalizmu ekonomicznego, z założenia tego wyprowadza swoistą teorię wartości, uważać można za fakt, że teza ta natchnęła Marxa jego nową koncepcją wartości. Współczynnikami do tej idei były krytyczne poglądy na naukę Ricarda i w ogólności na starą ekonomję angielskich badaczy kierunku radykalnego (chartystycznego). Osobliwie jednak Thompson ze swemi zasadami „surplus value“ i „additional value“ oraz Hodgskin ze swym wyraźnym protestem przeciw antydemokratyzmowi Ricarda określili główne punkty widzenia Marxa, co już w pewnej mierze przejawiało się w „Manifeście“. Lecz i tutaj metoda *materalizmu historycznego* rozszerzyła poglądy autora. „Przyczynek do krytyki ekonomji politycznej“ był pierwszym zeszytem pracy, zamierzonej na obszerniejszą miarę. Miały się ukazać następne zeszyty, których początek znajdował się już w rękopisie. Badanie jednak znacznie się rozrosło i zamiast tego dalszego ciągu Marx opracowuje na nowo całe zagadnienie. Z rozszerzonej pracy powstaje „Kapitał“, którego tom pierwszy ukazuje się w r. 1876, II-gi w r. 1885, a trzeci w r. 1894 (dwa drugie już po śmierci autora).

Już we wstępie do „Kritik der politischen Oekonomie“ Marx tak formułuje swą metodę badania: „W produkcji społecznej, służącej podtrzymaniu życia, ludzie wstępują w stosunki określone, niezbędne i zależne od ich woli, które odpowiadają określonemu stopniowi rozwoju materialnych sił produkcyjnych. Zbiór tych stosunków produkcyjnych tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, podstawę realną, nad którą wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i czemu odpowiadają określone formy świadomości. Przez sposoby produkcyjne życia materialnego uwarunkowany jest społeczny, polityczny i duchowy proces życia. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, przez byt społeczny określa się tę świadomość. Na pewnym stopniu swego rozwoju materialne siły produkcyjne społeczeństwa wchodzą w starcie z istnie-

jącymi stosunkami produkcyjnymi, w ramach których dotychczas istniały, czyli inaczej — co jest już prawnym wyrazem tego samego zjawiska — ze stosunkami własności. Wtedy następuje epoka przewrotu“.

W dalszym ciągu tak jeszcze wywodzi: „Żadna formacja społeczna nie ginie, póki nie rozwinęła wszystkich swoich sił produkcyjnych, którym nadaje należyłą postać. Nowe siły produkcyjne nie powstają wcześniej, zanim w łonie starego społeczeństwa nie zostały przygotowane materialne warunki do ich istnienia. Każda walka klasowa jest walką polityczną i przeciwnie. Wszelkie kategorie ekonomiczne — wartość, kapitał, płaca robotnika — noszą charakter historyczny. Taki charakter ma pieniądz i współczesna forma kapitału. Pojęcia praw wieczystych są tedy w ekonomji staremi błędami“.

W „Kapitale“ wszystkie te tezy i dowody ich doprowadzone zostały do pogłębienia i wielostronnego umotywowania.

Jak już zaznaczyliśmy na początku, nie odtwarzamy w szczegółach teorii marksizmu, zbudowanej ostatecznie na założeniach „Kapitału“. Przypomnijmy tylko, że kamieniem węgielnym tej teorii jest *wartość* pracy, czyli *wartość zamienna*, wartość produktu, oparta na pracy, społecznie niezbędnej do wytworzenia produktu. Z tej wartości kapitalista zabiera potężną jej część, czyli wartość dodatkową, *nadwartość* (Mehrwerth), pozostawiając pracownikowi tyle tylko, ile jest konieczne, by zaspokoić tę sumę środków do życia, która podtrzymuje w danych warunkach historycznych egzystencję robotnika. Źródłem wzrostu kapitału, który kapitalistę bogaci, jest *kapitał zmienny*, czyli ta część kapitału, która zamienia się na płacę robotniczą i daje z przewyżki produktu nadwartość.

Marx nigdzie nie maluje dokładnego obrazu przyszłości, która powstać ma po upadku kapitalistycznych form produkowania. Natomiast wskazuje tendencje rozwojowe, podług których dokonywują się i dokonywać dalej będą przemiany w formach wytwarzania. Panowanie kapitalizmu przeobraża każdą produkcję w *towarową*, w przedmioty sprzedażne i poddaje ją prawom konkurencji. Konkurencja zaś prowadzi do coraz większej koncentracji kapitału. Tym sposobem kapitał ześrodkowuje się w rękach coraz nieliczniejszych posiadaczy, a ci, przestając być bez-

pośrednimi producentami, stają się monopolistami, czyli społecznymi siłami wytwarzania (gesellschaftliche Potenzen der Production). Zarazem sam proces produkcji, skutkiem kooperacji i podziału pracy, staje się nie jednostkowym, lecz *społecznym*. To uspołecznienie pracy musi, zdaniem Marxa, doprowadzić do *zderzenia między kapitalistycznymi formami produkcji* (siłami produkcyjnymi) *a kapitalistycznymi sposobami uwłaszczenia* (stosunkami produkcji). Z tego starcia musi wynikać jedyny rezultat — przeistoczenie się środków produkcji na dobytek całego społeczeństwa. Samorzutnie więc nastąpi wywłaszczenie wywłaszczycieli. Po drodze tego procesu wybuchać będą przesilenia jako katastrofy, przyspieszające przemiany form.

* * *

Przewidywania Marxa w pełni się nie ziściły. Od czasu, gdy wygłosił te wróżby, upłynęło około pół wieku, a formy produkcji i procesy produkcji w zasadniczych liniach nie uległy zmianom. Zderzenia między siłami produkcji następowały, koncentracja kapitału zwiększała się, na jej drodze przejawiały się kryzysy, lecz proces produkcji nie został zaparty. Uwydatnił się jednak inny fakt, oddziałyujący na zmiany w formach wytwarzania. Proletariat robotniczy organizował się coraz sprawniej, budził w sobie świadomość, broniąc swoich interesów, czem wywierał nacisk na stosunki produkcyjne. Pod tym wpływem dokonywały się reformy w warunkach pracy. Nie doszły one jeszcze do doskonałości, ale ograniczyły już w pewnej mierze dawne stosunki własności i przyrostu kapitału, dokonywującego się przez główne jego źródło, t. j. kapitał zmienny.

Tendencje, dostrzeżone w teorii Marxa, były istotnie tendencjami żywiołowości produkcji. *Świadomość* właśnie kładła tamę tym tendencjom, które mogłyby doprowadzić monopol koncentracji kapitału do najwyższej potęgi. Oczywiście proces rozwoju jeszcze się odbywa. Walka klas i walka form wytwarzania ze stosunkami własności nie jest zakończona.

Życie gospodarcze idzie po linii socjalizacji ograniczonej, lecz stopniowo posuwającej się naprzód — nie w takich jednak

formach przemian równomiernych i koniecznych w swym materialistycznym rozwoju, jakich nastanie przewidywał Marx.

* * *

W naukach Marxa spoiła się w całość filozofja niemiecka z ekonomją angielską i socjalizmem francuskim. Połączenie to dało udoskonalony socjalizm. Ten nowy socjalizm stał się też drogowskazem dla ekonomistów, zarazem ważkim bodźcem dla polityki gospodarczej i mocnym orężem w walce robotników. Nie jest on ostatniem słowem ani badania przeszłości, ani wieszczenia na przyszłość. Był atoli wielkim postępem na niwie poznania praw społeczno-gospodarczych i w dziedzinie rozwikływania problematów społecznych.

Ortodoksyjne przywiązanie do wszystkich jego wskazań i do dogmatyki niektórych jego metafizycznych poglądów stało się później cechą tak zw. marxizmu, czyli idei walki socjalistycznej, usiłującej wyprowadzić z nauk Marxa *panaceum* społeczne. Ten bezwzględny, krańcowy marxizm przeoczył, że główną zasługą jego mistrza było wsłuchiwanie się w dialektykę dziejów, t. j. w rozwój historii. A księga historii nie została zamknięta z chwilą, gdy Marx zakończył ostatnie swe dzieło — III-ci tom „Kapitału“.

X.

Kilka uogólnień.

„Po wszystkie czasy byli ludzie, umiejący patrzeć w przyszłość, lecz nie mogący się jej doczekać. Na co dziejom potrzeba stuleci, to chcieli dojrzeć w ciągu krótkiej chwili swego istnienia“.

Lessing.

Przed dwudziestu laty odbyło się tak zw. przesilenie marksizmu. Narodził się wówczas rewizjonizm. Polegał on na uznaniu głównych tez samego Marxa, lecz również na rewizji wniosków, a więc i metod działania, które wyprowadzono z założeń marksizmu. Przesilenie to nie podważyło jednak zasadniczej taktyki najpokaźniejszych odłamów socjalnej demokracji. Dla polityki ściśle socjalistycznej miało ono drugorzędne znaczenie. W tej polityce zresztą promieniowały zawsze różne, dość rozbieżne dążności. W miarę ogólnych „konjunktur“, jedni socjaliści radykalizowali, inni miarkowali swe metody walki z państwem kapitalistycznym. Polityka akcji obozu socjalistycznego nie zależała bezpośrednio od wskazań teoretycznych, lecz od dynamiki samego życia. Przesilenie miało natomiast wielką wagę dla nauki ekonomji, orjentującej się podług teorii materialistycznej.

Materializm nie stracił i wtedy prawa bytu, ale wywołał liczne zastrzeżenia. Nawet dla badaczów, którzy nie przestali określać praw rozwoju społecznego podług linii materialistycznej, ortodoksyjny marksizm przestał być już wyłącznym regulatorem.

Tylko teoretycy krańcowego socjalizmu upierają się przy niezłomności tych tendencji, które Marx jako tendencje właśnie, tedy jako społeczne „chcienia“, nie zaś jako żelazne prawa rozwoju określał.

Materjalizm stał się kluczem do rozwiązywania wielu zagadek i społecznych zrostów. Wykrył rozkład, dokonywujący się już w formach produkcji kapitalistycznej. Przewidywał stąd, że likwidacja polegać będzie na tem, iż „społeczna natura nowożytnych sił produkcji zostanie faktycznie uznana i że na tej drodze doprowadzi się produkcję i wymianę do harmonji ze społecznym charakterem środków produkcji“. Jest to niewątpliwie trafne uchwycenie samej istoty rozwoju. W rozwoju kapitalistycznym uwydatniła się bowiem rażąca sprzeczność między *społeczną* naturą produkcji, między aktem zbiorowego produkowania przez armje robotnicze a *prywatną* przedsiębiorczością, — czyli sprzeczność między *społecznym* aktem pracy a *indywidualnym* aktem uwłaszczania przez kapitalistów wyników pracy w formie nadwartości. Sprzeczność polega tu jeszcze na tem, iż leżące w interesie produkcji i w interesie technicznej kultury udoskonalenie maszyny pociąga za sobą ten skutek, iż następuje to wypieranie robotnika z warsztatu, — to znów rekrutowanie go, co powoduje konieczność stałej rezerwowej armji robotniczej, czyli najuboższego, bezdomnego proletarjatu.

Powstaje tedy błędne koło: nadmiar środków produkcji, a obok niego nadmiar robotników, więc obfitość, przesył, z jednej strony, a z drugiej, brak i nędza. I z tego założenia socjalizm marxowski wysnuwa wniosek: Akt wyzwolenia świata z tej anarchji jest rolą nowoczesnego proletarjatu. Ludzie, którzy staną się nakoniec panami swego własnego gatunku uspołecznienia, staną się panami samych siebie, ludźmi wolnymi. Ustanie wówczas walka klas. Państwo się rozpadnie wraz z upadkiem dotychczasowego charakteru kapitalistycznej produkcji. Rewolucja proletarjatu da rozwiązanie sprzeczności. Proletarjat pochwyci bowiem w swe ręce władzę publiczną i z jej pomocą zamieni sposoby społecznej produkcji na własność publiczną.

Jeśli te wieszczenia, wyprowadzone z materjalizmu dziejowego, poddamy obiektywnej krytyce, to okaże się, że *materjalizm* zamienił się tu znowu na *idealizm*. To powinno nastąpić, to

może jest już na linii „chceń społecznych“, a nawet zaczątków stawania się, lecz nie nastąpi to w pełni bez rozwoju silnej świadomości, która zapanować musi w filozofii społecznej. Czy to będzie filozofja ekonomji, czy filozofja moralności — wszystko jedno. Socjalizm albo w pełni się ziści w majestacie kultury i moralności, albo go wcale nie będzie.

Majestat etyczny nie wyłącza rewolucyjnych przewrotów, ale stały, trwały stan urządzeń społecznych uwarunkowany być musi stosownym poziomem oświaty i moralności. Wymaga on bowiem pracy produkcyjnej, na wysokiej kulturze opartej, na kulturze, poręczającej wydajność wytwarzania, oraz na prawie, ustalającym prawdziwe zasady wolności i równości. Mechaniczne działanie przemian, uwarunkowanych niedopasowaniem form ustroju do istoty produkcji społecznej, stanowi dźwignie, posuwające ten rozwój. Ale to podświadome posuwanie się naprzód odbywać się będzie po linii największego oporu, póki nie rozwinie się świadomość w najszerszych warstwach.

Słuszne jest twierdzenie marxizmu, że „socjalizm społeczny jest niczem innym, jak myślowym refleksem rzeczywistego konfliktu, *idealnem* jego odzwierciedleniem klasy, która bezpośrednio na nim cierpi, klasy robotniczej“. Lecz refleks — to tylko motor zasadniczy, zarazem jego idealny wyraz. Świadome zaś siły twórcze wzrastają, w miarę rosnącego poczucia prawa i zrozumienia reguł ekonomicznych. Dlatego i nauka ekonomji i polityka są nietylko współczynnikami socjalizacji, lecz jej regulatorami, dźwigniemi prawdziwego jej postępu.

Proces samorzutny, mechaniczne akty przemian, wynikające z refleksów myślowych klasy robotniczej, przyczyniały się do tego postępu *idei*, którą w części same stworzyły, ale w części też stworzyła ją przemiana powszechnej świadomości.

Refleksy antagonizmów społecznych wywoływały od wieków walkę między klasami. A zawsze utrzymywały się krzywdy społeczne w różnych ustrojach, choć ustroje się zmieniały. Łagodziło je *prawo*, postęp kultury, ta czy inna idea moralna, która była refleksem świadomej reakcji przeciw urządzeniom, powstającym materialistycznie. Wielka rewolucja francuska pchnęła ludzkość naprzód nietylko dlatego, że rewolucję stworzył materializm historyczny, rozsadzający feudalne formy produkowania,

lecz zarazem — i w silniejszym jeszcze stopniu — dlatego, że filozofja francuska, posuwająca się wzwyż, walczyła o lepsze warunki współżycia. — Choć *idea* jest dopiero wtórnym wytworem obiektywnych stosunków, stanowi potężną samodzielną dźwignię i ona to organizuje życie w jego wszechstronnym rozwoju.

* * *

Rewizjonizm utorował drogę wyzwalanii się myśli z twardej doktryny materialistycznej wyłączności, która w badaniu odegrała rolę ważną, lecz w wierzeniach prowadziła do ortodoksji. Jeszcze nie w pełni wyzbył się *marxizm* swoich konserwatywnych poglądów, uznających za zakon wszystko, co miało źródło nie tyle w ogólnych naukach Marxa, ile w komentarzach, przywiązujących się do wielu jego jaskrawych wyrzeczeń. W miarę jednak, jak nowe doświadczenia, osnute na wskazaniach samego życia, rzucają dalsze światło na procesy społeczne, ideę socjalizmu należy pogodzić z ideą powszechnej kultury. Kulturę wszelką buduje także walka, lecz nietylko walka, — buduje ją zarazem w znacznej mierze świadomość syntezy, prawne pojednanie między sprzecznościami.

Bolszewizm, który zrazu chciał budowę swą oprzeć na ortodoksji *marxizmu*, który z niewolniczego komentowania tekstów Marxa wysnuwał wieszczona, wskazujące niezawodne sposoby socjalizacji, uwiłkłał się w labiryncie samej negacji i destrukcji i szukał później wyjścia we wschodnim, bezwzględnym despotyzmie, będącym całkowitą antytezą tej powszechnej wolności, do której prowadzić miały przewidywania Marxa. Zamiast aktu wyzwolenia całego świata, co stanowić powinno *historyczne zadanie* wyjarzmiania się proletariatu, zamiast opanowania przez *wolnych ludzi* natury produkcji i samych siebie, bolszewizm ustanowił najgorszą, najwsteczniejszą tyranję wszystkich klas społecznych, a produkcję rozbił, zniszczył i cofnął życie do epoki pierwotnej gospodarki naturalnej.

Gdy się czyta książkę Lenina p. t. „Rewolucja a państwo“, trzeba przyjść do wniosku, że jedyna może idea, która przyświecała temu maksymalizmowi socjalistycznemu, wyprowadzona została z niejasnych, ostrych w swoich wyrażeniach, a zaciemniają-

cych właściwą myśl, wywodach Marxa i Engelsa, które dotyczyły „wymierania państwa“ wraz ze zwycięstwem socjalizacji.

Engels, syntetyzując istotę socjalizmu, pisał:

„Państwo nowożytne, bez względu na swoją formę, jest w istocie swej machiną kapitalistyczną, państwem kapitalistów, idealnym ogółem kapitalistycznym. Im więcej produkcji przyjmuje na swoją własność, tem bardziej staje się rzeczywistym kapitalistą ogólnym, tem więcej obywatele państwa wyzyskuje. Robotnicy pozostają robotnikami najemnymi, proletarjuszami. Stosunki kapitalistyczne nie zostają zniesione, lecz pchane są raczej do swego szczytu. Ale na szczycie przewracają się. Państwowa własność sił produkcji nie jest rozwiązaniem konfliktu, ale kryje w sobie formalny środek — możliwość rozwiązania...“

„Potem proletarjat chwytą w swoje ręce władzę państwową i zamienia środki produkcji na własność państwową. Ale przez to znosi siebie samego jako proletarjat, przez to samo znosi wszystkie różnice klasowe i wszystkie antagonizmy, przez to samo znosi również państwo jako państwo...“

„Państwo było oficjalnym reprezentantem całego społeczeństwa, jego skupieniem w organizację widoczną, ale było nim tylko o tyle, o ile było państwem tej klasy, która sama reprezentowała współczesne sobie społeczeństwo: w czasach starożytnych państwo obywateli, władających niewolnikami, w wiekach średnich państwo szlachty feudalnej, w naszych czasach państwo burżuazji. Stając się wreszcie reprezentantem całego społeczeństwa, państwo czyni siebie samo zbytecznym. Skoro już niema żadnej klasy społecznej, którąby należało trzymać pod uciskiem, skoro wraz z panowaniem klasowem i walką o byt pojedynczy, wynikające z dotychczasowej anarchji, zniesione zostają również wynikające stąd kolizje i gwałty, to niema już nic do uciskania, coby czyniło potrzebną osobną władzę represyjną, państwo. Pierwszy akt, w którym państwo rzeczywiście występuje, jako reprezentant całego społeczeństwa, — objęcie we władanie środków produkcji w imieniu społeczeństwa — jest zarazem ostatnim jego aktem samodzielnym, jako państwa. Wtrącanie się władzy państwowej w warunki społeczne staje się zbytecznym w jednej dziedzinie po drugiej i ustaje samo przez się. Na miejsce rządu nad osobami nastaje zarząd nad rzeczami i kierownictwo proce-

sów produkcyjnych. Państwo nie zostaje „zniesionem“, lecz zamiera“.

* * *

Słowa te, które w części rozumieć należy jako przenośnie, nie zaś jako przewidywane realnie fakty, były głównym źródłem natchnień bolszewizmu. Zaznaczyć trzeba, że Engels wyraźnie mówi, iż państwo nie zostaje *zniesione*, lecz *zamiera*. Marxizm przewidywał wprawdzie, że nadejść musi moment agonji państwa w dawnych jego formach. Czy za niebyt państwa uznawał on jednak formę państwa socjalistycznego, a więc tylko niebyt kapitalistycznego państwa, które zawsze dotychczas opierało się na warstwach, wyzyskujących pracę, czy też przewidywał całkowite unicestwienie państwowej organizacji, będącej nadbudową społeczeństwa, zjednoczonego w naród albo w narody — to jasno nie płynie z przytoczonych wywodów. Wprawdzie narzuca się poniekąd domniemanie, że Engels nie uznawał wolnego „państwa ludowego“, gdyż pisze, że frazes ten nie ma sensu pod względem wartości agitacyjnej i naukowej. Dalej wszelako zauważa, że stąd również można sądzić o wartości żądania tak zw. anarchistów, „aby państwo zniesione zostało w ciągu jednej nocy“. Jeśliby tedy marxizm dosłownie rozumiał nastanie niebytu państwa, to jednak widocznie oczekiwałby niebytu tego po stopniowym procesie przeradzania się form społecznych. I w tem byłaby wszakże sprzeczność z przenikaniem niebytu odległego momentu, kiedy „burżuazja zostanie przyłapana na gorącym uczynku niezdolności kierowania dalej społecznymi siłami produkcji.“

Tak, czy inaczej, nie ulega wątpliwości, że na ocenie tendencyj, na których Marx i Engels opierali swoje wieszczania, odbijał się w pewnej mierze gorączkowy subiektywizm badaczy, dążących do co najrychlejszego urzeczywistnienia swoich przewidywań. Powtórzmy tu słowa Lessinga:

„Po wszystkie czasy byli ludzie, umiejący patrzeć w przyszłość, lecz nie mogący się jej doczekać. Na co dziejom potrzeba stuleci, to chcieli dojrzeć w ciągu krótkiej chwili swego istnienia“.

Sam Marx był zresztą powściągliwszy w akcji, choć niekiedy

i on zbyt pośpiesznie i dogmatycznie dedukował. Sądził, że wywłaszczenie kapitalistów będzie łatwiejsze, niż było przed wiekami wywłaszczenie rzemieślników przez burżuazję. Wówczas nastąpiło, jak dowodził, „wywłaszczenie masy przez kilku uzurpatorów“, gdy obecnie dokonywa się koncentracja kapitału i niezadługo będzie niewielu uzurpatorów, których „wywłaszczy masa“. Choć przytem Marx nie wysuwał gwałtu jako środka akcji, to jednak nie wyłączał go. W „Nędzy filozofji“ pisze: „Siła jest akuszerką każdego rodzącego się państwa“. Ale tak czy inaczej ani Marx ani Engels nie wyobrażali sobie urzeczywistnienia całkowitej socjalizacji przez rozmyślnie *zabijanie państwa*, co czynili bolszewicy. *Zamieranie*, nie *zabijanie*, *samorzutne wygasanie*, nie *niszczenie środkami rozboju* — oto przepaść między teorią marxizmu a teorią bolszewizmu.

A jeśli uprzytomnimy sobie, że socjalizm marxowski mimo wszystko ostrzegał przed przedwczesnymi wybuchami, że na wszystkich zgromadzeniach Międzynarodówki sam Marx toczył walkę z blanquizmem i bakuninizmem o to, aby zaniechać rewolucji niedojrzałej, do której niedorosta jeszcze ani świadomość proletariatu, ani sam rozwój, że był zwolennikiem powszechnego demokratyzmu i wolności społecznej, — to z tego okazuje się, że w jego i Engelsa pismach były nieścisłości i werbalne nieporozumienia, ale że były tu także dowody poszukiwania wskazań, które odtwarza życie, a więc wskazań niekiedy zmiennych. Tylko tępą scholastyką może w samych słowach, a nie w duchu socjalizmu materialistycznego szukać rozwiązania zagadnień ustroju. Bolszewizm przystąpił do tego rozwiązania z niedźwiedzią niezdarnością, a zarazem z dzikością i drapieżnością wilka. Z naukowym ujęciem problemu społeczno-gospodarczego ta anarchja rewolucyjna nie ma nic wspólnego. Nie ma też łączności z teoretycznym ujęciem właściwego ruchu proletarjackiego, do czego dążył socjalizm materialistyczny.

I on wprawdzie nie ogarnął całej idei postępu ekonomicznego, lecz dał mu nowe, rozległe podłoże, które we wszelkich porywach wysiłków o opanowanie zadań uspołecznienia będzie głównym fundamentem postępu.

Księga życia nie została zamknięta i z jej wielkiej dialektyki czerpane będą dalsze wskazania.

Jak mówi poeta, — „każda epoka ma swe własne cele i zapomina o wczorajszych snach“. Lecz w tem, co nauka socjalistyczna od swoich zaczątków już wyjaśniła i co określiła jako programy społeczne, nie były jedynie sny i marzenia. Były tu już wskazania konkretne, oparte o naukowe badanie rozwoju.

Nowa epoka uzupełnić je musi nowemi badaniami i nowemi doświadczeniami.

SPIS ROZDZIAŁÓW.

	Str.
Przedmowa	5
I. Idea „utopji” socjalistycznej	9
II. Idea socjalizmu przedrewolucyjnego. (Socjalizm etyczno-prawny).	14
III. Socjalizm rewolucyjny. (Babuwizm).	20
IV. Socjalizm romantyczny. (St.-simonizm. — Fourieryzm. — Owenizm).	27
V. Zaczątki socjalizmu naukowego w Anglii.	38
VI. Organizacja pracy i prawo do pracy, jako pierwiastki socjalizmu. (R. 1848. — Louis Blanc).	46
VII. Socjalizm anarchistyczny czy drobnomieszczański? (Proudhon).	53
VIII. Początki socjalizmu polskiego. (Polski socjalizm utopijny na emigracji).	60
IX. Marx i marxizm. (Socjalizm materialistyczny)	71
X. Kilka uogólnień	88



BIBL.
WYŻS.



31627/
12.

Nakład GEBETHNERA i WOLFFA

w Warszawie.

Dawid Ricardo: Zasady ekonomji politycznej i podatkovania, w przekładzie Dr. M. Bornsteinowej.

Wartość i cena. Wypisy ekonomiczne, ułożył i opatrzył wstępem Wł. Zawadzki.

K. Gide i K. Rist: Historia doktryn ekonomicznych, w przekładzie M. Kwiatkowskiego. Tomów 2.

Ukażą się w ciągu roku 1921:

M. Kopernik: O systemie bicia pieniądza, wydane przez J. Dmochowskiego.

U. G. Yule: Wstęp do teorii statystyki, w przekładzie Z. Limanowskiego.

E. Philippovich: Zasady polityki ekonomicznej. Przekład pod redakcją i z przypisami K. Kasperskiego. Tomów 2.

A. Smith: Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, w przekładzie St. Wolffa. Tomów 2.

R. Malthus: O zasadzie ludności, przekład pod redakcją A. Krzyżanowskiego.