Fakultet z filozofii polityki

Zakładam, że nie będzie zajęć do świąt. Przepadną nam 3 wykłady (17, 31 marca oraz 7 kwietnia).

Proszę w związku z tym przeczytać załączony poniżej mój artykuł pt. „Hasło sprawiedliwości społecznej jako wstęp do tyranii” (wkrótce będzie wydrukowany w krakowskim czasopiśmie „Logos i Ethos”). Artykuł ten daje pewne pojęcie o lewym skraju filozofii politycznej na przestrzeni wieków. Proszę też przeczytać następujące fragmenty książki Bertranda Russella „Dzieje filozofii Zachodu”. Rozdział XII – Wpływ Sparty, Rozdział XIV – Platońska utopia.

Książkę można „ściągnąć” pod następującym adresem (w razie problemów dostarczę wersję PDF na adres mailowy Szymona Osowskiego):

<https://docer.pl/doc/xn8xc5c>

Należy robić notatki z lektury (możliwie czytelnie). Nie tyle streszczenie, ile krótkie, subiektywne „Spostrzeżenia i refleksje”. Ksero notatek trzeba będzie mi przekazać i będzie to warunek zaliczenia przedmiotu.

Jacek Breczko

**Hasło sprawiedliwości społecznej jako wstęp do tyranii**

*Terror bez cnoty jest zgubny, cnota bez terroru jest bezsilna*

 Robespierre

*Rewolucyjny terroryzm jest nie tylko niezawodnym i najpraktyczniejszym sposobem dezorganizacji istniejącego policyjno - biurokratycznego państwa, ale także jedynym skutecznym środkiem przeobrażenia niewolniczo poddanych sług w ludzi - obywateli*

 Piotr Tkaczow

* **Wprowadzenie. Klasyczne zrozumienia – Platon i Arystoteles**

Hasło „sprawiedliwości społecznej” bywało różnie rozumiane i różnie w życie wprowadzane. Było podstawą przemian – w szerokim sensie tego słowa – demokratycznych, bywało też propagandowym „chwytem” oraz wstępem do tyranii. Platon bodaj pierwszy dostrzegł, że demokracja – kiedy wątek „redystrybucji dóbr” w imię egalitaryzmu (zrównania różnic majątkowych) wychodzi na plan pierwszy – niejako „spontanicznie” zamienia się w tyranię.

Zacznijmy przeto od klasycznego schematu Platona, zawartego w ósmej księdze *Państwa,* gdzie pokazuje on, jak ustroje ewoluują i zarazem się degenerują; przechodzą stopniowo od najlepszego do najgorszego: od arystokracji, przez timokrację, oligarchię, do demokracji, a następnie do tyranii. To ostatnie przejście – od nieograniczonej wolności do zupełnego zniewolenia – jest szczególnie interesujące i na nim się tu skoncentrujemy. Zaznaczyć jednak należy, że demokracja, o jakiej pisze Platon, to nie współczesna konstytucyjna demokracja liberalna z podziałem władz, ale bezpośrednie „ludowładztwo” ateńskie.

Barwny i wyrafinowany literacko dialog Platona, spróbuję sprowadzić do telegraficznie ujętej sekwencji zdarzeń. Modelowa – zawierająca wewnętrzną logikę i dynamikę – historia opisana przez Platona wygląda mniej więcej tak.

W demokratycznej społeczności wyróżnić można trzy grupy: bogaczy („kiedy wszyscy robią pieniądze, najporządniejsi z natury często się wzbogacają najbardziej”), lud pracujący oraz – uwaga – „próżniaków i rozrzutników”; cwaniaków, unikających pracy, kochających luksus i zabawy. Platon nazywa ich trutniami; występują oni w różnych ustrojach; w demokracji wszakże – gdzie panuje wolność i każdy może robić, co mu się podoba – jest ich najwięcej i oni to przede wszystkim garną się do polityki. „Ten żywioł… przemawia i działa… obsiada mównice naokoło, i robi hałas i szum, i nie daje do słowa dojść nikomu, kto by mówił inaczej”[[1]](#footnote-1). Trutnie opanowują więc agorę i z nich – najbardziej odważnych, bezczelnych i bystrych – wywodzi się (w znacznej mierze) demokratyczna klasa polityczna. Kolejny krok: trutnie schlebiają ludowi pracującemu, który jest najliczniejszy (ma przeto „największy wpływ w demokracji, kiedy się schodzi na zgromadzenia”). W jaki sposób? Otóż „oni zabierają tym, którzy mają majątek, dzielą miedzy lud, a najwięcej zachowują dla siebie”[[2]](#footnote-2). Bogacze stają się – Platon powiada – „paszą trutni”. W ten sposób popularność trutni wśród ludu rośnie, a zwłaszcza trutnia „najostrzejszego” („lud zawsze zwykł kogoś jednego szczególniej wysoko wynosić i stawiać na swoim czele; żywi go i pomaga mu do wzrostu”[[3]](#footnote-3)).

Antagonizm między bogaczami i ludem narasta, sprytnie podsycany przez trutnie. Pozbawiani majątku bogacze próbują – rzecz jasna – się bronić. Najpierw legalnie, przemawiając na agorze i zakładając sprawy w sądach; trutnie ich jednak zakrzykują, a ludowe sądy skargi odrzucają; następnie nielegalnie, spiskując przeciwko demokracji. Przywódca trutni i zarazem – coraz bardziej wybijający się na czoło – trybun ludowy czuje się zagrożony i prosi lud o przyznanie ochronnej gwardii. Lud – „bojąc się o niego i nie bojąc się o siebie” – taką gwardię mu przyznaje. Nic dziwnego zresztą; ów przywódca „w pierwszych dniach i czasach… będzie się uśmiechał do wszystkich i każdego uprzejmie witał, kogo tylko spotka i będzie mówił nawet, że nie jest dyktatorem, a będzie przyrzekał wiele i prywatnie, i publicznie, będzie długi skreślał i ziemię rozdzielał ludowi i swoim najbliższym, i… będzie udawał łagodnego i łaskawego dla wszystkich”[[4]](#footnote-4).

Fałszywie jednak oskarżając i doprowadzając do skazywania na śmierć lub wygnanie niewinnych, przekracza pewną granicę. Ma krew na rękach i nie może już się cofnąć (z trutnia zamienia się – jak sugeruje Platon – w wilka gnanego instynktem samozachowawczym i coraz bardziej żądnego ludzkiej krwi).

 Dotąd łupi bogaczy, aż źródło wysycha (część bowiem ucieka, część zostaje skazana na śmierć, inni bankrutują). I wtedy zaczyna konfiskować majątek świątynny – jedyny wielki, jaki zostaje w państwie – dzieląc go między lud, a najwięcej zachowując dla siebie i swojej gwardii. Wszczyna też wojny zewnętrzne, co pozwala mu – jako wodzowi na czas wojny – konsolidować władzę. Odważni i roztropni obywatele, którzy widzą, że sprawy idą w złym kierunku, sprzeciwiają się i protestują. Robi więc „czystkę szlachetnych”. Odtąd otacza się już tylko miernotami i pochlebcami. Wzmacnia też swoją gwardię; zatrudnia najemników (cudzoziemców) oraz wyzwala niektórych niewolników i zamienia w gwardzistów (są mu przeto ślepo posłuszni). Liczna gwardia potrzebuje wszakże dużego żołdu. Bogacze zostali złupieni, majątek świątynny skonfiskowany; kto zatem pozostaje? Lud!

Mający mało, ale – kiedy przemnoży się „mało” przez dużą liczbę – jednak coś. Trybun ludowy zaczyna przeto łupić lud, aby utrzymać gwardię – gwarancję swojego bezpieczeństwa. Lud się buntuje, ale liczna i wierna gwardia krwawo bunt poskramia. W ten oto sposób przywódca ludu zamienia się w tyrana. Syn ludu zamienia się – powiada Platon – w ojcobójcę. Lud zaś – odrzucający wcześniej jakiekolwiek arystokratyczne ograniczenia, prawa i miary (będący przez chwilę „miarą wszechrzeczy”) – zamienia się w „niewolnika niewolników”. W ten sposób Platon kończy tę opowieść.

Ujmując rzecz możliwie najkrócej: w demokracji „populiści”, krzykacze, próżniacy i rozrzutnicy – udając „przyjaciół ludu” i posługując się „transferami socjalnymi” – zdobywają pełnię władzy, likwidują demokrację i wprowadzają tyranię, czyli bezprawne rządy oparte na przemocy, okrucieństwie, strachu i terrorze.

Platon przypisuje przeto lekarstwo: państwo doskonałe, arystokrację filozoficzną posiadającą liczne cechy ustroju Sparty (lekarstwo to jednak okazało się toksyczną trucizną[[5]](#footnote-5)). Pod koniec życia, w *Prawach*, szuka rozwiązania kompromisowego i w większym stopniu opartego na doświadczeniu historycznym (zwycięstwo Sparty w wojnie peloponeskiej to wszak tylko mały wycinek historii). Pomysł ten można streścić jako zarazem rządy prawa oraz ustrój mieszany; monarchiczno-demokratyczny. Mądry król stanowi sprawiedliwe prawa, ale nie narzuca ich ludowi, przekonuje do nich lud. Nie jest jak lekarz, który narzuca terapię pacjentowi, bo wie lepiej, ale przekonuje pacjenta do terapii, uzyskuje jego świadomą zgodę. A przeto pacjent (lud) włącza się w kurację dobrowolnie i współpracuje z lekarzem (monarchą). Tym też tropem podąża Arystoteles, inaczej jednak rozkłada akcenty.

Wydaje się, że Arystoteles – w swojej filozofii politycznej – próbuje wybrnąć z pułapek, które dostrzegł Platon, analizując ewolucję ustrojów (z jednej strony oligarchiczny ucisk ubogich przez bogaczy, z drugiej strony grabienie bogaczy, w imię ludu, w demokracji). Proponuje więc – podobnie jak stary Platon – rozwiązanie kompromisowe, ustrój mieszany. Twierdzi, że najlepszym ustrojem jest monarchia (rzędy jednego), ale ona łatwo przeradza w tyranię; innym dobrym ustrojem – choć nieco gorszym – jest arystokracja (rządy nielicznych i najlepszych), ale ona również łatwo przeradza się we władzę bogaczy (oligarchię). Najmniej dobrym z dobrych ustrojów jest politeja. I tu zaskoczenie: to zdrowa mieszanka dwóch ustrojów niezdrowych: oligarchii i demokracji. Ten ustrój ma też dodatkową zaletę; kiedy głęboko zapuści korzenie, okazuje się być trwały, mało wywrotny oraz rodzący – niezwykle cenną w państwie – klasę średnią. Na czym opiera się owa trwałość i owocność? Na umiarze i kompromisie. Politeja to bowiem albo rządy bogaczy, którzy dbają o lud, albo rządy ludu, który dba o bogaczy (a nie ich łupi i prześladuje).

* **Teoria – utopie egalitarne**

Główne pytanie, jakie sobie w tym miejscu stawiam, brzmi: „Czy, i w jakim stopniu, utopiści – konstruujący w myślach modele egalitarnych społeczeństw – byli świadomi potrzeby użycia przemocy (scentralizowanej, hierarchicznej, wszechobecnej władzy państwowej) w celu zrównania majątkowego ludzi i utrzymania tego stanu?”. Utopie można bowiem potraktować jako eksperymenty myślowe; podobne nieco do hipotez współczesnych fizyków teoretycznych i kosmologów (tyle że odnoszące się do struktur i praw ludzkiego kosmosu). Utopiści to bowiem nie tylko marzyciele, wizjonerzy, ale też zazwyczaj ludzie myślący w kategoriach praktycznych: „Czy to się da zrobić?”, „Czy to będzie funkcjonowało?”. Nie tyle więc projektują „nie-miejsca”, ile – w swoim, rzecz jasna, mniemaniu – „dobre-miejsca” (eutopie).

Jest to, jak sądzę, pytanie ważne i interesujące, wymagające jednak – ze względu na wielką liczbę utopii – rozległych i drobiazgowych badań. Wyczerpująca odpowiedź przybrałaby zapewne rozmiary wielotomowej monografii.

Spróbujmy zatem – na potrzeby tego artykułu – dokonać znacznego uproszczenia.

Po pierwsze, chciałbym wskazać na wspólne cechy prawie wszystkich utopii egalitarnych (czyli – w istocie – prawie wszystkich utopii). Po drugie, ograniczę się do dokładniejszej analizy – pod kątem powyższego pytania – tylko trzech.

Istnieje, co najmniej, sześć takich cech wspólnych.

Różnorodność i wielość, występującą w realnym społeczeństwie, utopiści traktują jako wadę; dążą więc do zmniejszenia różnorodności. Rzec więc można, że podobnie jak niektórzy presokratejscy filozofowie traktują wielość jako degenerację jedności, jako chorobę. Jedność kojarzy się bowiem z pokojem; wielość z wojną (kosmiczna pozytywna siła, *philia* Empedoklesa, zmierzała do łączenia i jedności, kosmiczna negatywna siła, *neikos* - waśń, do dzielenia i wielości). Wiąże się też z tym postulat centralizacji władzy oraz redukcji praw. Inną odmianą zmniejszania różnorodności jest zmniejszanie – a nawet likwidacja – różnorodności w czasie, czyli zmienności; zaletą jest trwanie, a nie zmiana. Utopiści dążą do stworzenia społeczeństwa niezmiennego; doskonałość (której atrybutem jest niezmienność) jest wyżej ceniona niż postęp. Ozdrowieńcza operacja powinna być wykonana raz, a dobrze.

Po drugie, utopiści wierzą w dobrą naturę ludzką. Zakłada się, że zło jest przygodne i bierze się z wadliwego ustroju; w dobrym ustroju scentralizowana władza nie będzie przywilejem, ale służbą; nie będzie więc ulegała demoralizacji i można jej w pełni zaufać, bez tworzenia instytucji kontrolnych, odwoławczych (jest to niejako rewers liberalnej koncepcji o podziale władz w imię ich wzajemnej kontroli, co z kolei łączy się z nieufnością do natury ludzkiej; natury egoistycznej i skłonnej do ulegania pokusom).

Po trzecie i po czwarte; natura ludzka jest nie tylko dobra, wspólnotowa, ale też plastyczna. Co współgra z aksjologicznym prymatem całości nad częścią; jednostka powinna zatem poświęcić się dla ogółu, społeczeństwa, państwa. Powinność ta zaś łączy się z możnością, ze względu na ową plastyczność i spontaniczną wspólnotowość.

Po piąte, utopiści szukają zazwyczaj jakiejś jednej przyczyny zła trapiącego realne społeczności; szukają niejako „kozła ofiarnego”. Często tym „kozłem” okazują się być bogacze, z akcentem na ich wady (chciwość), albo na instytucję pieniądza, albo na instytucję prywatnej własności, albo też na kombinacje tych cech. Skoro przyczyna zła jest jedna i prosta, naprawa społeczeństwa wydaje się być też prosta; wystarczy „amputować” ową przyczynę.

Po szóste, utopiści to nie reformatorzy; nie dążą do umiarkowanej poprawy, żeby „było mniej źle”, czy też „nieco lepiej”, ale głoszą wizję powszechnej szczęśliwości, opartej zazwyczaj na równości i braku własności (lub jej zdecydowanym ograniczeniu)[[6]](#footnote-6). Dążenie do radykalnej poprawy i powszechnej szczęśliwości skłania zazwyczaj – o ile utopia zamienia się w „naukę stosowaną” – do wizji gwałtownej przemiany, krwawej amputacji przyczyny zła, czyli rewolucji.

A oto utopie, na których zamierzam się skupić. Zacznę od renesansowych źródeł utopizmu – utopii Morusa. Przejdę następnie do drugiej chronologicznie ważnej utopii – czyli do *Miasta Słońca* Tomasza Campanelli. Skończę zaś na powstałym w połowie XVII wieku projekcie „praktyka”, rewolucjonisty – Gerrarda Winstanleya.

\*

Twórcą nowożytnego utopizmu oraz samego terminu „utopia” był – jak wiadomo – Tomasz Morus; renesansowy angielski pisarz i filozof (przyjaciel Erazma z Rotterdamu), polityk, bliski współpracownik Henryka VIII i jego ofiara, męczennik i święty Kościoła katolickiego. Jego wizja szczęśliwej wyspy ma w tle konflikty społeczne i ekonomiczne szesnastowiecznej Anglii; mówiąc w skrócie, pierwociny „industrializacji”. W związku z odkryciem „Nowego Świata” i płynącego zeń złota, w starym świecie pojawił się bogaty i chłonny rynek zbytu na wyroby wełniarskie. W Anglii bardziej więc opłacało się hodować owce niż zboże. Właściciele ziemi wyrzucali zatem z niej rolników, drobnych dzierżawców; grodzili pola i hodowali owce. Co skutkowało pojawieniem się w kraju masy bezdomnych i bezrobotnych nędzarzy. Owce – powiada Morus – gdzie indziej zwierzęta łagodne, w Anglii „pożerały ludzi”.

Skoro owce pożerają ludzi, a właścicielami owiec są bezwzględni i chciwi bogacze, wina jest po ich stronie (warto zauważyć, że jego zdaniem – inaczej niż u Platona – bogacą się ludzie najgorsi). More projektuje zatem – inspirowany z jednej strony opowieściami o systemach społecznych mieszkańców prekolumbijskiej Ameryki, z drugiej strony dialogami Platona – państwo bez bogaczy, bez pieniędzy, z bardzo ograniczoną własnością (w którym wszystko należy do wszystkich) i daleko posuniętą równością w korzystaniu z dóbr materialnych. Nie posuwa się tak daleko jak Platon, nie likwiduje instytucji rodziny, ale ją „upaństwawia”, „etatyzuje”.

Rodzina jest więc nie tylko podstawową komórką społeczną, ale też podstawową komórką w strukturze władzy państwowej oraz podstawową komórką produkcyjną; ojciec rodziny jest urzędnikiem państwowym najniższego szczebla. Rodzinę łączą zazwyczaj więzi pokrewieństwa, ale nie jest to konieczne. Liczy ona od 10 do 16 dorosłych osób oraz pewną liczbę dzieci (jeśli dzieci jest za dużo, są oddawane do rodziny, w której występuje ich „niedobór”). Miasta Utopii – a jest ich 54 – są prawie identyczne pod względem urbanistyki i architektury oraz o jednakowej liczbie mieszkańców („kto poznał jedno miasto, jakby poznał wszystkie”). Stolicę wyróżnia tylko korzystne, centralne położenie (posłowie ze wszystkich miast zbierają się tam i obradują). Każde miasto liczy 6 tysięcy rodzin, jeśli staje się zbyt ludne, nadmiar ludności przenosi się do kolonii poza wyspą; jeśli z kolei jakieś miasto się wyludnia, brak uzupełniają „reemigranci” z kolonii; w ten sposób liczba mieszkańców poszczególnych miast i ludność całej wyspy pozostaje stała i zarazem optymalna. Każde miasto ma kształt kwadratu, który z kolei dzieli się na cztery kwadraty, czyli dzielnice, z identycznymi ulicami przecinającymi się pod kątem prostym, zabudowanymi identycznymi domami z ogrodami na zapleczu (w każdym mieszka odrębna rodzina, ale wstęp do każdego jest wolny; co więcej, domy są co jakiś czas losowane, aby rodzina się nie zasiedziała i nie zaraziła poczuciem własności). W centrum każdej dzielnicy znajduje się rynek, na którym ojcowie rodzin zapatrują się w niezbędne towary, biorąc to, co jest im potrzebne bez zapłaty (jako że panuje dostatek, nikt nie bierze więcej niż naprawdę potrzebuje; nie ma tam bowiem ani chciwości, ani próżności). Owe rzeczy stają się własnością rodziny, jeśli jednak rodzina marnuje żywność, jest surowo karana. Rodziny przeważnie posilają się wszakże w wielkich – świetnie zaopatrzonych – publicznych jadłodajniach, gdzie panuje ceremoniał przypominający posiłki w zakonnych refektarzach. Panuje też powszechny obowiązek pracy oraz nauki rzemiosła; pilnują tego ojcowie rodzin oraz specjalni urzędnicy („głównym i prawie jedynym zajęciem Syfograntów jest troskliwe zapobieganie, aby nikt nie siedział bezczynnie”[[7]](#footnote-7)). Czas pracy ograniczony jest do 6 godzin (nie licząc wielkich okresowych robót publicznych oraz żniw). Utopianie mają więc dużo czasu wolnego, który jednak jest wolny tylko z nazwy, albowiem lenistwo, próżnowanie i głupie rozrywki są zakazane; wolno w tym czasie zajmować się doskonaleniem duchowym, uprawieniem nauki lub ogrodnictwem. Tego też pilnują ojcowie rodzin i odpowiedni urzędnicy (jeden na trzydzieści rodzin). Ogólnie mówiąc, skoro nie ma pieniędzy i wolnego rynku, kluczowy w państwie – jak zauważa Morus – jest aparat urzędniczy. Na czele każdego miasta stoi wybierany dożywotnio książę, podlegają mu urzędnicy wyżsi rangą, im zaś kolejni (wszyscy oni są wybierani; przy czym najniżsi rangą na najkrótszy czas). Pojawia się więc pytanie o aparat przymusu? Urzędnicy dozorują, ale kto – ewentualnie – wymusza posłuszeństwo? Przestępcy są skazywani na niewolę, a niewolnicy mają obowiązek ciągłej pracy, ktoś więc musi ich pilnować. Morus pomija te sprawy milczeniem; akcentuje natomiast skuteczność społecznego dozoru oraz „miękki” nacisk moralny; twierdzi, że „pochwała i poczucie obowiązku to najlepsza dla obywateli zachęta do właściwego postępowania” oraz że „ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich do ustalonej zwyczajem pracy lub przyzwoitej rozrywki”[[8]](#footnote-8). Podkreślić należy, że wymiar sprawiedliwości jest w gestii aparatu urzędniczego (urzędnicy są również sędziami). Nie ma też adwokatów (aby nie było krętactw); oskarżony broni się sam. Profesje wydzielone ze zwartej struktury obowiązkowej pracy fizycznej – poza urzędnikami wyższych szczebli – to lekarze, naukowcy i nieliczni (a przeto prawdziwie świętobliwi) kapłani.

Wielość kształtów i przeróżne nieregularności realnych społeczeństw utopiści pragną zastąpić porządkiem geometrycznym. W utopii Morusa dominuje kwadrat; jest hierarchiczna, ale nie bardzo scentralizowana. Jest to w istocie stowarzyszenie platońskich – kwadratowych, identycznych i równych – miast-państw. Likwidacja pieniądza i własności oraz utrzymywanie równości w statusie materialnym mieszkańców nie jest wykonywane w sposób siłowy. Państwowy aparat przemocy znajduje się niejako w cieniu; istnieje, co prawda, kara śmierci, istnieją niewolnicy zakuci w kajdany (cóż z tego że złote); ale nic nie wiadomo o katach i strażnikach. Przemoc pojawia się tylko w kontekście sprawiedliwych wojen toczonych przez Utopian (skierowana jest więc na zewnątrz). Morus podkreśla wielką łagodność mieszkańców wyspy oraz ich szlachetny charakter. Współpraca takich ludzi wymaga koordynacji i nadzoru, a nie brutalnej ingerencji „sił porządkowych”; wystarczy „ojcowskie” skarcenie i pouczenie. Akcent bywa też kładziony na dobrej organizacji, będącej efektem „konstytucji” stworzonej przez mądrego ustawodawcę, założyciela Utopii, króla Utopusa; który jawi się niczym – żyjący przez wiekami – Platon. Strażnikami są więc dobre prawa i zwyczaje, a nie tyrania państwa i aparat przemocy.

\*

Druga znacząca utopia nowożytna została oparta na figurze koła, co dobrze współgrało z jej zdecydowanie bardziej scentralizowanym – niż u Morusa – charakterem. Potężny władca – zwany „Metafizykiem” – nie rządził, jak król Utopus, przed wiekami; rządzi tu i teraz. Platon okazał się – mimo wielu trafnych wskazań – anachroniczny; współczesny władca rządzi bowiem w oparciu o nowe wynalazki oraz zdobycze nauk empirycznych, a szczególnie „królowej” tych nauk, czyli – uwaga – astrologii. Owa utopia to *Miasto Słońca* Tomasza Campanelli[[9]](#footnote-9).

Idealne miasto-państwo położone jest na „potężnym wzgórzu”, na którego szczycie znajduje się okrągła – przykryta wspaniałą kopułą – świątynia i zarazem centrum władzy; poniżej, tarasowo, rozciąga się siedem kręgów otoczonych wielkimi murami; są to dzielnice owego miasta (kształt ten nawiązuje do heliocentryzmu, w centrum Słońce a wokół niego siedem sfer, po których poruszają się planety)[[10]](#footnote-10).

 W państwie panuje ścisły komunizm i egalitaryzm; prawie wszyscy dostają tyle samo; zdarzają się niewielkie tylko wyróżnienia za piękne czyny (bardziej okraszone posiłki, czy wieńce z liści). Wyjątek czyni się dla funkcjonariuszy państwowych; otrzymują porcje większe i lepsze. Krótko mówiąc, nikt nie ma nic na własność; jedzenie zaś i inne dobra są wydzielane przez odpowiednich urzędników, którzy „skrupulatnie pilnują, by nikt nie otrzymywał więcej, niż mu się należy, nie pozbawiając ich wcale rzeczy niezbędnych”[[11]](#footnote-11). Identyczne białe szaty zmieniają cztery razy w roku (a piorą raz na miesiąc). Śpią w wielkich zbiorowych sypialniach i co pół roku – na rozkaz kierowników – zmieniają owe siedziby (są przenoszeni do innych dzielnic; owa rotacja uniemożliwia pojawienie się trwałych emocjonalnych więzi indywidualnych; wszyscy mają być braćmi wszystkich). „Wspólnota czyni wszystkich bogatymi i biednymi zarazem: bogatymi – ponieważ mają wszystko, biednymi – gdyż na własność niczego nie posiadają”[[12]](#footnote-12).

Campanella – podobnie jak Platon, a inaczej niż Morus – likwiduje tradycyjne rodziny. Idzie jednak dalej. U Platona tradycyjne rodziny występują w najniższej – i najliczniejszej – warstwie społecznej (żywicieli); celibat i „rozmnażanie państwowe” (w celu poprawy ludzkiej rasy) obejmuje tylko warstwy wyższe. U Campanelli jest to rozszerzone na całe społeczeństwo. U Platona odgórne kojarzenie par łagodzone jest przez sfałszowane losowania, „zdrowe kłamstwa” (w celu uniknięcia zawiści i buntów). U Campanelli okazuje się to zbyteczne; obywatele są posłuszni a wszystkie kobiety są do siebie podobne i – według nich – piękne, „bowiem dzięki zajęciom zyskują zdrowy kolor skóry, ciało ich krzepnie, stają się postawne i zwinne; piękno polega u nich właśnie na smukłości i jędrności”[[13]](#footnote-13). Stosunki seksualne – poza „rozmnażaniem państwowym” – są zakazane (wyjątek Campanella czyni dla spontanicznie zakochanych, kiedy ukochana jest w ciąży z innym mężczyzną). Pary kojarzone są przez odpowiednich urzędników na zasadzie dopasowania fizycznego oraz „dopasowania astrologicznego” z dodatkiem „teorii zapatrzenia” (przyszłe matki w kluczowym momencie patrzą na „posągi znakomitych mężów”, aby przyszłe dzieci się do nich upodobniły). Dzieci odbierane są matkom po porodzie oraz karmione, wychowywane i kształcone w jedynie słusznych naukach w kilku gromadach. Nauczyciele i wychowawcy uważnie przypatrują się dzieciom, ich uzdolnieniom, i decydują o miejscu, jakie zajmą w społecznej strukturze.

A jak wygląda struktura władzy w *Civitas Solis*?

Państwo to jest – jako się rzekło – scentralizowane i zmilitaryzowane (codziennie odbywają się ćwiczenia wojskowe; wojsko nieustannie pilnuje bram miasta i murów, uzbrojone „straże polne” patrolują winnice i pola uprawne). Istnieje jednolita, hierarchiczna i niezmiernie rozgałęziona biurokracja państwowa. Na szczycie tej hierarchii stoi – powtórzmy – zarazem naczelny kapłan i władca zwany „Metafizykiem” (jest to więc swoista teokracja). Ów władca jest też – jak sama nazwa wskazuje – filozofem, aspirującym do wszechwiedzy; jest znawcą wszystkich dziedzin nauki i wszelkich rzemiosł i zarazem wybitnym astronomem i astrologiem. Sprawuje rządy dożywotnio (chyba że pojawi się jeszcze bardziej genialny geniusz); do pomocy ma trzech zastępców, którzy jednak zawsze skłaniają się do jego woli. Pierwszy, zwany „Miłość”, zajmuje się leczeniem, wyżywieniem i płodnością, czyli sprawuje pieczę nad rolnictwem, hodowlą zwierząt i państwowym rozmnażaniem ludzi; drugi zwany „Mądrość” sprawuje pieczę nad naukami wyzwolonymi, technicznymi i wszelkimi umiejętnościami. Co ciekawe, mają tylko jedną księgę również zwaną „Mądrość”, w której spisane są wszystkie nauki i z której uczą się wszyscy (nie istnieje więc wielość doktryn naukowych, jest tylko wspólna i ostateczna prawda). Trzeci zwany „Moc” jest najwyższym zarządcą dziedzin związanych z wojną i użyciem siły. I jego dziedzina mogłaby nas tu szczególnie interesować, gdyby nie to, że zarówno on, jak i liczni jego zastępcy zajmują się tylko – wedle pierwszej wzmianki Campanelli – armią, szkoleniem wojskowym, produkcją i gromadzeniem broni oraz „bezpieczeństwem zewnętrznym”[[14]](#footnote-14).

Jak więc w *Civitas Solis* wygląda wymiar sprawiedliwości; prawo i karanie, przymus i przemoc stosowane nie na zewnętrz, ale do wewnątrz? Campanella zaczyna od sielankowego obrazu. Wspólnota dzieci powoduje, że cała społeczność jest jak wielka rodzina. Podobnie jak u Platona, wszyscy rówieśnicy mówią do siebie „bracie”, o pokolenie starszych nazywają „ojcami”, a młodszych „synami”. „I funkcjonariusze baczną na to zwracają uwagę, aby jeden drugiemu nigdy nie uchybił w tym braterstwie”[[15]](#footnote-15). Nie ma bowiem – powiada – w tym państwie, „ani rozboju, ani podstępnych mordów, ani gwałtu…, ani innych zbrodni”[[16]](#footnote-16). A skoro tak, funkcjonariusze – których jest tylu, ile jest cnót i od tych cnót noszący nazwy – nie zwalczają przestępstw, a jedynie niedociągnięcia moralne (uchybienia w braterstwie): niewdzięczność, małoduszność, pychę, złośliwość, kłótliwość, opieszałość, przygnębienie, błazeństwo, okłamywanie; a kary nie są zbyt dolegliwe (wyłączenie ze wspólnych uczt i z obcowania płciowego). Funkcjonariusze ci, swoiści policjanci, są więc nazywani „strażnikami cnót”, a ich praca przypomina pracę szkolnych wychowawców.

Potem jednak – kiedy Campanelli przychodzą mu na myśl różne inne występki – zaczyna szafować karą śmierci. Na śmierć – jak się okazuje – zasługują ci, którzy nie usłuchali rozkazu na wojnie (co nie dziwi; zdumiewa natomiast sposób wykonania kary: są rzucani na pożarcie dzikim zwierzętom). Na śmierć skazywani są również homoseksualiści (recydywiści), a nawet „kobieta, która by malowała twarz dla podniesienia swojej urody lub nosiła obuwie z wysokimi obcasami, aby uchodzić za rosłą”[[17]](#footnote-17).

W końcu – dostrzegając być może brak spójności w tej dziedzinie[[18]](#footnote-18) – uznał za stosowne jeszcze raz wrócić do kwestii wymiaru sprawiedliwości. Wpada na pomysł, aby wymiar sprawiedliwości włączyć do wszechogarniającej hierarchii pracowniczej (poza małymi dziećmi i zniedołężnianymi starcami, wszyscy, nawet kaleki, muszą pracować). „Każdy Solariusz podlega jurysdykcji głównego kierownika swego zawodu. Wszyscy naczelnicy są więc sędziami”[[19]](#footnote-19). Lista kar jest bardziej rozległa niż w przypadku „strażników cnoty”; poza wcześniej wymienionymi karami dochodzi chłosta, banicja; a w przypadku ciężkich przestępstw (które jednak – jak widać – się zdarzają) kara śmierci i prawo odwetu: „oko za oko, ząb za ząb”. Co ciekawe, śladem Starego Testamentu, kary śmierci nie wykonują kaci (których w państwie nie ma), ale „wykonywa tylko lud własnoręcznie, zabijając lub kamienując, ale zacząć muszą oskarżyciel i świadkowie”[[20]](#footnote-20). Procedura jest niezwykle prosta; nie sporządza się żadnych protokołów. Sędziemu i – uwaga – Mocy (a zatem zwierzchnik armii jest jednak włączony w wymiar sprawiedliwości) „przedstawia się oskarżenie i świadków, a obwiniony występuje we własnej obronie”[[21]](#footnote-21). Podobnie zatem jak u Morusa, nie ma w państwie adwokatów. Sędzia też od razu wygłasza wyrok, albo uniewinnia, albo wymierza karę. Skazany może odwołać się do zastępców Metafizyka („triumwirów”), którzy ogłaszają swoją decyzję nazajutrz, ostatni możliwy krok, to prośba o łaskę skierowana do Metafizyka, który podejmuje decyzje trzeciego dnia. Wszystko zatem przebiega niezwykle szybko (rzec można w „trybie przyśpieszonym”). Dlatego też „więzień nie mają poza jedną wieżą”[[22]](#footnote-22). Za przestępstwa najgorsze – „przeciw wolności rzeczypospolitej, albo przeciw Bogu, albo przeciwko najwyższym władzom” – wydają wyrok śmierci natychmiast i „bez litości”[[23]](#footnote-23). Skazaniec może się jednak ratować, „podając przestępstwa innych”. W Państwie Słońca istnieje zresztą rozpowszechnione donosicielstwo, które okazuje się być cnotą, Lojalność wobec państwa stoi bowiem zdecydowanie wyżej niż lojalność wobec jakiejkolwiek jednostki[[24]](#footnote-24). Fałszywe donosy są zresztą surowo karane na zasadzie odwetu. Doskonale współgra z tym jeszcze jeden pomysł Campanelli; mianowicie doniesienie na samego siebie i wygłoszenie „samokrytyki”. Zacytujmy ten wspaniały passus: „Winowajca, który nie czekając na obwinienie, sam z własnej woli wyzna wszystko władzom i obieca poprawę, zanim zostanie oskarżony, nie podlega karze za nieujawnienie przestępstwa, lecz innemu wymiarowi sprawiedliwości”[[25]](#footnote-25). O ile dobrze rozumiem, istnieje też kara za brak donosu, jeśli się powzięło wiedzę o jakimś wykroczeniu lub przestępstwie i nie poinformowało o tym władzy.

Państwo Campanelli jest więc nie tylko bardziej scentralizowane niż państwo Morusa, ale też zdecydowanie bardziej opresyjne. Jego mieszkańcy – pozbawieni prywatności i bliższych więzi rodzących wzajemne zaufanie – sami siebie pilnują, zmuszani przez prawo do denuncjacji. Są też stale dozorowani przez rozlicznych funkcjonariuszy próbujących kontrolować wszystkie dziedziny życia. Wobec młodych stosuje się często chłostę[[26]](#footnote-26), wobec starszych zasadę odwetu, albo karę śmierci.

Artur Międzyrzecki (poeta i tłumacz) stwierdził, że państwo Campanelli to prototyp państwa Stalina[[27]](#footnote-27). Niewątpliwie „coś jest na rzeczy”. Zważmy bowiem: oto najwyższy kapłan nowego kultu i zarazem wielki filozof, „genialny językoznawca”, „koryfeusz wszystkich nauk” znajduje się na szczycie; na dole zaś nieustannie inwigilowani, zachęcani do donosicielstwa i nic nie posiadający niewolnicy; mieszkający w zbiorowych sypialniach, identycznie ubrani i karani surowo za najdrobniejsze wykrocznie, czy choćby za brak entuzjazmu. Zmuszani również do pracy bez wytchnienia – z której nie zwalniają ani choroby, ani kalectwo – a brygadzista jest też sędzią, panem życia i śmierci.

\*

Przesuwamy się w czasie o pół wieku i wracamy na Wyspy Brytyjskie. Gerrard Winstanley – w czasie rewolucji angielskiej i dyktatury Cromwella – był ideologiem i przywódcą „diggerów” (kopaczy), najbardziej radykalnego odłamu ruchu „lewellerów” (zrównywaczy). Jego zwolennicy – wywodzący się z najbiedniejszych warstw społecznych – próbowali wspólnie uprawiać leżące odłogiem grunty gminne, zostali jednak po kilku latach rozproszeni przez wojska rządowe. Utopia Winstanleya jest więc – powtórzmy – dziełem praktyka; jej zarys[[28]](#footnote-28) przedstawił w książce pod tytułem *Program ustroju wolności*, która powstała wkrótce po owej nieudanej próbie wprowadzenia wspólnoty na gruntach gminnych.

Winstanley zaczyna od teologicznego i biblijnego uzasadnienia komunizmu (zainteresowanie Biblią w XVII wiecznej Anglii było powszechne). Bóg stworzył wszystko dla wszystkich. Własność prywatna nie istnieje więc na zasadzie „prawa stworzenia”, ale „prawa podboju”. Król podbił lud i uczynił ziemię swoją własnością; skoro jednak teraz nastąpiło zwycięstwo ludu nad królem, ziemia powinna stać się wspólna na zasadzie „prawa stworzenia”. Również pieniądze i handel są związane z własnością prywatną. „Kiedy ród ludzki zaczął kupować i sprzedawać – powiada Winstanley na sto lat przed Rousseau – wtedy wypadł ze stanu niewinności, bo wtedy zaczęto się wzajemnie uciskać i wyzuwać podstępnie z tego, co jest prawem człowieka mocą faktu stworzenia świata”[[29]](#footnote-29).

Winstanleya można uznać za prekursora „militaryzacji pracy” i „komunizmu wojennego”. Zachowuje tradycyjne rodziny, ale – podobnie jak Morus – je „upaństwawia” oraz, dodatkowo, „militaryzuje”. Ojciec jest nie tylko najniższym rangą urzędnikiem państwowym, rodzina zaś najmniejsza komórką produkcyjną, ale jest też dowódcą najniższego szczebla, wydającym swym podwładnym rozkazy i mającym prawo chłosty. „Ustrój wolności” to bowiem ustrój całkowicie zmilitaryzowany. Armia – powiada – jest dwojaka: rządząca i walcząca. Armia rządząca to władza państwowa w czasie pokoju; wszyscy urzędnicy, od ojca rodziny do parlamentu, są jedynie podoficerami, oficerami i dowódcami tej armii; cały lud zaś tworzy masę żołnierską armii. Armia walcząca w polu (lud „w akcji zbrojnej”) zwana wojskiem, pojawia się w czasie wojny lub jakiejś wewnętrznej rebelii („wszelkie zamieszki wywołane przez głupich warchołów powstających by zakłócić pokój społeczny”[[30]](#footnote-30)). „Wojsko ludowe” bywa więc używane do akcji zewnętrznych i wewnętrznych.

Określenie „tradycyjna rodzina” może być zresztą – w tym przypadku – mylące. Jeśli ojciec źle się wywiązuje ze swoich obowiązków, jest przez nadzorcę usuwany ze swego stanowiska, a na jego miejsce przydziela się innego ojca-dowódcę; w przypadku zaś jego śmierci, wszystkich członków jego rodziny nadzorca rozdziela między inne rodziny. Do danej rodziny nadzorca może więc przydzielić pracowników z innych rodzin, może również odebrać dziecko i przenieść do innej rodziny (jeśli wykazuje się talentami w innym rzemiośle, niż to uprawiane w jego rodzinie). Przyczyną usunięcia ze „stanowiska ojca” może być to, że jest on „słaby, chory, z natury nierozgarnięty, ani mądry, ani zdolny do kierownictwa”[[31]](#footnote-31). Albo – na przykład – dopuszcza do marnowania żywności. Żywność bowiem i wszelkie potrzebne produkty ojciec pobiera – bez zapłaty – ze „składnic” (państwowych magazynów kierowanych przez swoistych sklepikarzy, pilnie nadzorowanych i surowo karanych za próbę handlowania, czy ukrywania towarów). Winstanley zastrzega, że wszelki przedmiot użytkowy należy do tego, kto pierwszy dla swojego użytku położy nań rękę (towarów się nie kupuje, ale się je „zaklepuje”); kiedy więc ojciec dotyka danego towaru, staje się on własnością jego rodziny; i kiedy ktoś próbuje mu go odebrać, argumentując, że wszystko jest wspólne, podlega surowej karze. Niemniej jednak nadzorcy rodzin (mniej więcej jeden na 20 rodzin) mają dokładny wgląd w gospodarkę domową; dlatego mogą dostrzec marnotrawstwo żywności, albo słabą efektywność produkcyjną. Dzieci nie powinny marnować czasu na leniuchowanie lub „dziecinne zabawy”; powinny się albo uczyć, albo pracować.

Nauka zaś powinna być przede wszystkim praktyczna, naukowcy i teologowie zajmujący się tylko wiedzą teoretyczną nie są do niczego potrzebni, a kontemplacja jest zawsze jałowa i społecznie szkodliwa. Cenne są za to innowacje i wynalazki w sferze produkcji. Tutaj dzieci mogą się wykazywać, albowiem bywają pomysłowe.

Praca w państwie jest obowiązkowa; próżniacy i żebracy zostaną do pracy zmuszeni. Każdy pracuje fizycznie do 40 roku życia (na co dzień w swojej rodzinie jako rzemieślnik, okresowo – w czasie siewów i żniw – w polu). Po 40 roku życia jest wybierany na urzędnika – dozorcę dowolnego szczebla, jeśli jednak nie sprawdzi się w tej funkcji, wraca do pracy fizycznej. Natomiast „ludzie podeszłego wieku” (powyżej 60 roku życia), „pełnić będą urząd nadzorców społecznych”, albowiem „gdy wiele oczu czuwa, posłuszeństwo dla praw jest większe i pokój lepiej zachowany”. Starcy – krótko mówiąc – pracują jako agenci i donosiciele.

W myśli utopijnej występują, jeśli chodzi o prawo, dwie tendencje. Jedni podkreślają, że prawa mają być nieliczne i proste; co uniemożliwia krętactwa zawodowych prawników; postulują też zazwyczaj uproszenie procedur prawnych i wykluczenie z nich adwokatów; niech każdy się broni sam (jak u Morusa i Campanelli). Sędziowie zaś nie powinni interpretować i tłumaczyć prawa, nie powinni stosować jego wykładni, ale „wypowiadać nagą literę prawa”. Inni utopiści uważają, że prawo powinno być maksymalnie szczegółowe. „Istnieć muszą prawa stosowne dla każdego wypadku i nieledwie dla każdej czynności wykonywanej przez ludzi… służące do utrzymania właściwego porządku”[[32]](#footnote-32). Próbują ograniczyć ludzką nieprzewidywalność prowadzącą do bałaganu; społeczeństwo powinno zostać –rzec można – zalgorytmizowane; winno przypominać dobrze wyćwiczony oddział wojskowy w czasie musztry.

Winstanley – utopista niezbyt wyrafinowany, za to szczery – chce mieć i jedno, i drugie. Pragnie usunąć skomplikowane prawa oraz mądrzących się sędziów i sprytnych adwokatów i zarazem pragnie uporządkować, czyli „zmilitaryzować” i „zalgorytmizować” społeczeństwo, dając prawa regulujące każdą czynność.

W jego systemie kary są trojakiego rodzaju; najsurowsza – orzekana w licznych przypadkach – jest kara śmierci. Na drugim miejscu występuje „zasada odwetu” (jeśli ktoś komuś wyłupił oko, i jemu zostanie wyłupione); po trzecie wreszcie, w przypadku drobniejszych przestępstw, wykroczeń czy uchybień, stosowane jest masowo „odbieranie wolności” i skazywanie owych „niewolnych” – zwanych też „sługami ogółu” – na ciężkie roboty. Zajmują się nimi specjalni „dozorcy robót karnych”, kierujący ich do szczególnie męczących i niebezpiecznych prac. Krnąbrnych każe się chłostą i zmniejszaniem racji żywnościowych; zaś pomstowanie na ustrój i próba ucieczki karane są śmiercią. Skazani – wolno się domyślać – zamykani są na noc w jakichś specjalnych obiektach (obozach pracy). Otrzymują również specjalną białą odzież, aby odróżniać się od ludzi wolnych. Skazuje się zazwyczaj na rok ciężkich robót, jeśli jednak nie widać wyraźnej poprawy, wyrok jest automatycznie przedłużany[[33]](#footnote-33).

Szczególnie surowo karane są wystąpienia przeciwko nowemu ustrojowi i „wspólnocie”. Posługiwanie się pieniędzmi i próby pokątnego handlu karane są niewolą; próby zawłaszczenia ziemi lub jej plonów oraz bunty karane są śmiercią.

Winstanley atakuje też duchowieństwo i teologów; oskarża ich o głoszenie mętnych poglądów, odsuwanie uwagi od spraw ziemskich i straszenie piekłem w imię zachowania przywilejów związanych z prywatną własnością i handlem. Wszystko to wymysły „chytrego kleru”. „Ta teologia – powiada – przyszła po Chrystusie, aby przesłonić jego naukę”[[34]](#footnote-34). Tradycyjna działalność duszpasterska jest więc zakazana, a głoszenie kazań pochwalających stary ustrój i własność prywatną jest karane śmiercią[[35]](#footnote-35). „Nowymi duchownymi” są urzędnicy wybierani na rok, którzy mają referować – w niedzielę, w dniu wolnym od pracy – „sprawy całego kraju”, według tego, co dostarczy wysłannik z centrali oraz czytać przepisy prawa (bez tłumaczenia i komentowania). Może też taki urzędnik mówić o ludzkich wadach i zaletach bez łączenia tego z „teologicznymi fikcjami”. Religia zostaje zatem ściśle podporządkowana państwu, skoncentrowana na pochwale nowego ustroju oraz pozbawiona otoczki sakralnej i teologicznej.

Spoiwem tego nowego państwowego gmachu mają być nie tylko surowe prawa, zarazem nieliczne i bardzo liczne, ale też armia. Gdyby bowiem władza – powiada – „nie miała armii dla swojej ochrony, grubiańskość społeczeństwa nie dopuściłaby do posłuchu dla jej nakazów”[[36]](#footnote-36). A przeto „lud będzie siłą oręża bronić swego ustroju… przeciwko…zamachowi samolubnych urzędników lub nieokrzesanego ludu”[[37]](#footnote-37). Lud więc – można odnieść wrażenie – będzie się bronił sam przed sobą. Tak naprawdę Winstanley stwierdza, że nowa republikańska władza – znosząca pieniądz i handel, wprowadzająca równość posiadania – będzie posługiwać się armią tłumiąc, między innymi, ludowe zamieszki.

Winstanley nazywa swój projekt „ustrojem wolności”, a nie „ustrojem równości”. Owa wolność ma tu wszakże sens podwójny. Z jednej strony – i jest to zgodne z potocznym sensem tego słowa – wolność polega uwolnieniu się spod arbitralnej władzy króla, dążącego do władzy absolutnej (nowy ustrój powinien być – jego zdaniem – zwieńczeniem antymonarchistycznej rewolucji angielskiej[[38]](#footnote-38)); z drugiej strony wolność to zupełne podporządkowanie się temu, co prawdziwe, słuszne i dobre, czyli podporządkowanie się jednostki absolutnej władzy wspólnoty, albowiem „wszystek lud w kraju jest jako jedno serce i jedna myśl”[[39]](#footnote-39). Wspólnota ta zrywa z partykularnym posiadaniem ziemi oraz z handlem i w zamian daje wszystkim wystarczające – i mniej więcej takie same – środki do życia. Stąd swoista definicja wolności: „prawdziwa wolność jest tam, gdzie człowiek znajduje pożywienie i utrzymanie”[[40]](#footnote-40).

Dostrzec można w konstrukcji Winstanleya jeszcze jedno napięcie; „ustrój wolności” jest – jak twierdzi – powrotem do tego, co naturalne, do stanu społecznej jedności, braterstwa i niewinności, a jednak wymaga militaryzacji, ciągłego, powszechnego i wielostopniowego nadzoru, surowych kar i używania siły wojska do utrzymywania wewnętrznego porządku.

Podsumujmy. Utopizm, w przypadku Winstanleya, osiąga – mówiąc językiem heglowskim – świadomość, że nie można zlikwidować pieniądza i handlu bez militaryzacji pracy; nie można też znieść (czy też radykalnie ograniczyć) własności prywatnej i wprowadzić równości posiadania bez wszechobecnej – i konsekwentnie zorganizowanej – państwowej kontroli i przemocy; czyli – wyrażając się bez ogródek – terroru. Bez tego bowiem nierówność będzie spontanicznie – niczym chwast – odrastać. W ten sposób swoiście pojęta wolność (wolność od „nędzy” i akceptacja „dobrej konieczności”) oraz terror łączą się ze sobą. Dalszy ciąg tego nieoczekiwanego związku prześledzimy w sferze praktyki.

\*

Zanim jednak przejdziemy do rewolucyjnej praktyki, chciałbym na moment zatrzymać się nad najważniejszym bodaj „pomostem” między teorią i praktyką. Pomostem tym były poglądy i pomysły Jana Jakuba Rousseau. Mimo że nie był utopistą (w sensie ścisłym), stał się główną inspiracją (wręcz rodzajem świeckiego proroka) dla radykalnego, egalitarystycznego nurtu w rewolucji francuskiej.

Następujące cytaty, w sposób obrazowy i lapidarny, pokazują jak był postrzegany przez owych radykałów. Zacznijmy od negatywnego tła, czyli, najogólniej mówiąc, społeczeństwa liberalnego, opartego na własności, handlu i nierówności.

„Liczni pisarze łączyli pomyślność narodów z różnorodnością ich potrzeb, z ciągle wzrastającym zróżnicowaniem ich korzyści materialnych, z olbrzymim przemysłem, z nieograniczonym handlem, z szybkim krążeniem pieniądza metalowego i, w ostatecznej analizie, z niespokojną i nie nasycona chciwością obywateli. W każdym tego rodzaju systemie społecznym olbrzymia większość obywateli zmuszona jest stale wykonywać uciążliwe prace i w rzeczywistości skazana jest na nędzę, nieświadomość i niewolnictwo. Z wielkiej liczby pracowników najemnych i z małej liczby pracodawców wynika w sposób nieunikniony nędza tych pierwszych”[[41]](#footnote-41).

Tymczasem Rousseau „pomyślność społeczeństwa widział w szczęściu każdego z jego członków. Bogactwo publiczne zawarte jest według niego w pracy i w umiarkowaniu obywateli, a wolność tkwi w potędze suwerena, którym jest cały naród i którego każdy element zachowuje wpływ niezbędny dla utrzymania przy życiu ciała społecznego… Ten ustrój społeczny, który podporządkowuje woli ludu czyny i własność jednostek… chciwość zastępuje miłością ojczyzny i sławy, ze wszystkich obywateli czyni spokojną rodzinę i podporządkowuje każdego woli wszystkich, lecz nikogo woli innego – ten ustrój był zawsze przedmiotem ukrytych życzeń prawdziwych mędrców”[[42]](#footnote-42).

Krótko mówiąc, społeczeństwo liberalne wytwarza zarazem bogactwo i nieposkromioną chciwość; bogactwo zaś jest rozmieszczone w sposób rażąco niesprawiedliwy; z jednej strony nieliczna grupa ludzi niezmiernie bogatych z drugiej „olbrzymia większość obywateli” zamieniona w nędzarzy i niewolników[[43]](#footnote-43). Projekt Rousseau zakłada ograniczenie potrzeb i przemianę duchową, przekształcenie chciwości i egoizmu na rzecz – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – „postaw prospołecznych” i miłości ojczyzny. Dodać do tego należy powszechną pracę i równy podział bogactwa. To jednak nie wszystko; najważniejsze – w kontekście niniejszych rozważań – wydają się dwa stwierdzenia: „wolność tkwi w potędze suwerena, którym jest cały naród” oraz że jest to ustrój, który „podporządkowuje każdego woli wszystkich, lecz nikogo woli innego”. Owe twierdzenia są zakorzenione w dwóch pomysłach Rousseau.

Pierwsze w teorii umowy społecznej, która przypomina teorię Hobbesa. W stanie natury każdy człowiek jest suwerenem i „miarą wszechrzeczy”, nie prowadzi to co prawda do „wojny wszystkich ze wszystkimi”, jak u Hobbesa – albowiem ludzie z natury nie są wilkami, ale raczej owieczkami, łagodnymi, szlachetnymi i dobrotliwymi – niemniej jednak rodzi liczne niedogodności. Jednostki więc przekazują całą swą suwerenność, wszystkie prawa nie jednemu władcy, ale całemu ludowi, który staje się jedynym suwerenem i „miarą wszechrzeczy”. Drugi pomysł polega na tym, że cały lud staje się niczym jeden organizm, który posiada swoją wolę, wolę powszechną, która nie jest ani wolą większości, ani nawet wolą wszystkich, tylko – wedle niektórych interpretatorów – wolą wszystkich oczyszczoną z partykularyzmów. Dlatego też Rousseau postuluje zakazanie działania jakichkolwiek partii i stowarzyszeń, wprowadzałyby one bowiem elementy partykularne (ręka tego organizmu działałaby „na własną rękę”, podobnie noga, serce, płuco; a to nonsens; jeśli mamy jeden organizm, niezbędna jest ścisła koordynacja, organiczna jedność). Każda jednostka powinna się więc owej woli powszechnej bezwzględnie podporządkować; wszak scedowała wszystkie swoje prawa i wolności na lud[[44]](#footnote-44). Jak jednak owa „wola powszechna” wygląda w konkretnych okolicznościach? Organizowanie w każdej sprawie ogólnonarodowych referendów, których uczestnicy oczyszczaliby się z „partykularyzmów”, nie wchodzi w grę; decyzje trzeba nierzadko podejmować tu i teraz. Praktyczne rozwiązanie jest tylko jedno: wolę powszechną bezbłędnie rozpoznaje wybitnie wrażliwy, przenikliwy i dalekowzroczny przywódca ludu, który staje się też stopniowo jej uosobieniem. Strawestujmy poetę: „Mówimy – wódz, a w domyśle – lud, mówimy lud, a w domyśle – wódz”[[45]](#footnote-45). Można teraz śmiało cofnąć się do Platona, który powiada – powtórzmy – „lud zawsze zwykł kogoś jednego szczególniej wysoko wynosić i stawiać na swoim czele”. W ten sposób wstępujemy na równię pochyłą od koncepcji absolutnej suwerenności ludu do absolutnej tyranii w praktyce, ubranej w szaty *liberté* i *fraternité*, a nade wszystko *égalité*. Socjologiczny schemat Platona – kiedy dodamy doń ideologię suwerenności ludu i woli powszechnej – nabiera szczególnej ostrości. Zwyczajna tyrania zamienia się w tyranią absolutną.

* **Praktyka – rewolucje**

Nie jestem zawodowym historykiem, spróbuję zatem – mając na uwadze moje ograniczenia – rzecz przedstawić zwięźle i bardziej od strony historii idei niż historii powszechnej. Skoncentruję się na dwóch rewolucjach: Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Rewolucji Październikowej. Rezultat pierwszej wzbudza kontrowersje, druga była niewątpliwie wygrana. Zwycięstwo to jednak stało się wstępem do jednej z największych zbiorowych katastrof w dziejach ludzkości. Co więcej, stała się ona przykładem – poprzez kopiowanie pewnego wzorca – dla innych zwycięskich rewolucji, prowadzących do kolejnych nadzwyczajnych cierpień i aktów barbarzyństwa.

Zacznijmy od Rewolucji Francuskiej. Najpierw wolnościowa i umiarkowana (przeciwko monarszemu absolutyzmowi, ale nie przeciwko monarchii, która miała zostać przekształcona w monarchię konstytucyjną); stawała się z czasem – zgodnie ze swoistą „logiką” rewolucyjnych wydarzeń – coraz bardziej radykalna, egalitarna i krwawa. Terminy „wolność” i „równość” – podobnie jak w teorii Winstanleya – splotły się ze sobą i wymieszały[[46]](#footnote-46). Jeśli jednak przyjąć ich potoczny sens, rewolucja francuska ewoluowała od wolności do równości.

Najważniejsze przystanki na tej drodze – od strony ideowej – to Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z sierpnia 1789 roku; z ducha liberalna, oświeceniowa i mieszczańska (wzorowana na amerykańskiej Deklaracji Praw); mówiąca o naturalnych i niezbywalnych uprawnieniach człowieka do wolności, własności, braterstwa i opierania się uciskowi (w domyśle: człowiek nie rodzi się jako poddany), mówiąca również o równości ludzi wobec prawa i suwerenności ludu (znoszącej ustrój feudalny, stanowy) i podkreślająca – w stylu Locke’a – że własność prywatna jest prawem nienaruszalnym i świętym.

Jej przedłużeniem i rozwinięciem była Konstytucja 1791 roku; poprzedzona przejęciem przez państwo i wystawieniem na sprzedaż „świętej własności” kościelnej w imię ratowania budżetu. Inaczej zatem niż w schemacie platońskim, rabowanie majątku świątynnego poprzedziło rabowanie bogaczy[[47]](#footnote-47). Konstytucja ta nie miała wszakże charakteru równościowego, różnicowała bowiem prawa obywateli w zależności od majątku, choć nie urodzenia. Na miejsce arystokracji rodowej wprowadziła zatem „arystokrację pieniądza”; pełnię praw miała bowiem posiadać – licząca mniej więcej 50 tysięcy – elita najbogatszych (mówi się zatem o jej charakterze mieszczańskim, burżuazyjnym). Dodajmy, że nie zniesiono również niewolnictwa w koloniach. Monarchia została jednak zachowana, na czele władzy wykonawczej stał król. Poza konstytuantą, a następnie legislatywą (czyli kolejnym wybranym parlamentem) nastroje społeczne się radykalizowały; domagano się prawdziwej równości, pełnej demokracji oraz wprowadzenia republiki; na zebraniach politycznych zaczęła dominować forma grzecznościowa „obywatel” (a nie „pan”). Coraz bardziej wpływowi byli kordelierzy i jakobini mający oparcie w sankiulotach. W kraju panował bałagan, rozkręcała się inflacja, uderzająca w najbiedniejszych, co z kolei wzmacniało egalitarystyczny radykalizm. Na wiosnę 1792 roku wybucha wojna z Austrią i Prusami, dolewająca oliwy do ognia radykalizmu. Wypadki potoczyły się błyskawicznie; klęski na frontach przyczyniły się do wybuchu w sierpniu „drugiej rewolucji”, aresztowania króla, wprowadzenia powszechnego prawa głosowania. W tym czasie odwraca się sytuacja na frontach, Austriacy i Prusacy wycofują się z Francji, zajęci bardziej rozbiorem Polski.

Po kolejnych wyborach – tworzących trzeci parlament, tzw. Konwent – dominować zaczynają jakobini, mający oparcie w paryskich masach. Król zostaje skazany na śmierć, wyrok wykonano niezwłocznie, w styczniu 1793. Wywołuje to powszechne oburzenie w Europie, Powstaje pierwsza wielka antyfrancuska koalicja (organizowana przez Wielką Brytanię), wybuchają też powstania chłopskie (największe w Wandei) oraz zamieszki – często „na tle głodowym” – w licznych miastach. Zagrożenie zewnętrze i wewnętrze skłania do konsolidacji władzy; jakobini decydują się na przeprowadzenie zamachu stanu; aresztowani zostają główni ich przeciwnicy w Konwencie i zaczyna się jakobińska dyktatura. Centrum władzy wykonawczej zostaje tak zwany „Komitet Ocalenia Publicznego”, na którego czele staje najpierw Danton, a następnie Robespierre. Rewolucja francuska wkracza – w ten sposób – na nowe tory i ten okres szczególnie nas tu interesuje. W czerwcu zostaje uchwalona druga Konstytucja, zdecydowanie bardziej demokratyczna niż pierwsza, z powszechnym prawem wyborczym, powszechną darmową oświatą oraz pewnymi prawami socjalnymi. Wkrótce po uchwaleniu zostaje jednak zawieszona (okazuje się być w znaczniej mierze zabiegiem propagandowym). Obowiązują tymczasem środki nadzwyczajne, w skrócie terror rewolucyjny.

Uzasadnieniem dyktatury i terroru jest również walka z nędzą wśród mas, czyli postulat równości i sprawiedliwości socjalnej i ekonomicznej. Stosuje się masowo rekwizycje. Zabiera się żywność chłopom, dostarcza do miast i w różny sposób rozdziela lub sprzedaje. Do wsi, które nie dostarczały wyznaczonego kontyngentu, wysyła się specjalnych agentów i dokonuje się aresztowań wśród mieszkańców, poczynając od przedstawicieli władz samorządowych. Wprowadza się uchwałę przeciw spekulantom, ceny maksymalne na zboże, ogólny cennik na żywność, kartki na mięso i chleb oraz przepisy o jakości chleba. Wolny rynek i pieniądz zastępuje – w znacznej mierze – przemoc stosowana w interesie ludu; z czarnym rynkiem i spekulacją walczy się za pomocą terroru. Nie udało się jednak zlikwidować całkowicie handlu żywnością.

Podkreślmy; władza używała środków nadzwyczajnych (rekwizycji, wszechobecnej kontroli oraz terroru), aby bronić ludu, bronić najuboższych. I lud (*peuple*, a nie *nation*) tę władzę popierał, pomagał jej „rosnąć” i wzmacniać organy przemocy. Pojawia się więc sprzężenie zwrotne, w którym cel i środek wzajem się zamieniają i wzmacniają. I trudno odróżnić, co jest w hierarchii wyżej, a co niżej, co w istocie jest celem, a co środkiem. Czy, krótko mówiąc, centralizacja władzy jest środkiem do równości i pomocy najbiedniejszym, czy pomoc najbiedniejszym i hasło „równości” jest środkiem do centralizacji, a wreszcie wszechwładzy rewolucjonistów. Wydaje się, że im dalej rewolucja postępuje, tym bardziej prawdą staje się to drugie (wrócę do tego).

Na skrajnej lewicy, w otoczeniu Héberta (wśród tak zwanych „wściekłych”) pojawiają się postulaty eksterminacji bogaczy i podziału ich majątków między lud[[48]](#footnote-48). Robespierre – mimo że był wrażliwy na nastroje tłumu – nie poszedł tak daleko. Dystansuje się z jednej strony od umiarkowanego Dantona (niechętnemu utrzymywaniu cen maksymalnych, zniechęcających do produkcji i powodujących pustki w sklepach), z drugiej od owych komunizujących – i dodajmy „wściekle” antychrześcijańskich – radykałów (którzy byli jego głównymi oponentami w Komunie Paryskiej). Ostatecznie i skrzydło umiarkowane, i radykalne zostają odcięte: na gilotynę trafia najpierw Hébert, a następnie Danton.

Robespierre zostaje dyktatorem; wprowadza nową religię, kult Istoty Najwyższej (jako gorliwy czytelnik Rousseau, sądzi, że społeczeństwo bez religii istnieć nie może, „lud potrzebuje świąt”); utrzymuje rekwizycje i ceny maksymalne i zaostrza terror (tak zwany „Wielki Terror”).

I oto nagle – po kilku miesiącach pełni władzy – Robespierre przegrywa. Wolno domniemywać, że popełnił jeden błąd taktyczny i dwa strategiczne. Pierwszy polegał na tym, że przechodząc do kolejnej tury konsolidacji władzy, zapowiedział w Konwencie, że wkrótce ujawni nowy spisek, nie podał jednak nazwisk zdrajców, przez co wszyscy poczuli się zagrożeni[[49]](#footnote-49). Zawiązali przeto w nocy faktyczny spisek i następnego dnia nie pozwolono mu już zabrać głosu i w ogólnym tumulcie przegłosowano jego aresztowanie. I mimo że tłum go uwolnił, nie potrafił podjąć skutecznej kontrakcji; został ponownie aresztowany i – po krótkim procesie – zgilotynowany.

Inny błąd, poważniejszy. Nie dość dbał o osobistą ochronę; powinien wystąpić do ludu (jak w schemacie Platona) o stworzenie specjalnej gwardii przybocznej, wyprowadzić się z nędznego pokoiku, który wynajmował u pewnego szewca i zamieszkać w jakiejś ściśle strzeżonej twierdzy. Po trzecie, skoro utrzymał rekwizycje, ceny maksymalne i zarazem zaostrzył terror, nie mógł liczyć na szlachtę i kler (to oczywiste), ale też nie mógł liczyć ani na chłopów, ani na zamożnych i średnio zamożnych mieszczan (przemysłowców, kupców, członków wolnych zawodów), ani nawet na drobnomieszczan; mógł się oprzeć tylko na coraz liczniejszej i coraz bardziej radykalnej biedocie w Paryżu i innych miastach; powinien zatem przejąć program Héberta i – ponownie zgodnie ze schematem Platona – zdecydowanie uderzyć w bogaczy, konfiskując ich majątki, a za zdobyte środki rozszerzyć opiekę państwa i ustawodawstwo socjalne (w duchu Konstytucji 1793); wprowadzić darmowe rozdawnictwo ubrań, żywności, mieszkań (zasiedlając biedakami pałace i mieszczańskie kamienice). W kolejnym zaś kroku, zarazem wzmacniając rewolucyjną falę nienawiści do bogaczy i spekulantów oraz płynąc na niej, wyruszyć w kierunku, w którym potem próbował zmierzać Babeuf i jego „Sprzysiężenie Równych”, to znaczy zrobić kolejną „rewolucję w rewolucji”; zlikwidować pieniądze, znieść własność prywatną, ustanowić wspólnotę dóbr oraz – najważniejsze – równość w korzystaniu z nich („aby każdy miał dość, aby nikt nie miał za dużo”[[50]](#footnote-50)). Uzasadnieniem zaś dyktatorskiej władzy i terroru uczynić właśnie strzeżenie owej równości.

Pozwolę sobie teraz wkroczyć na niepewny grunt historii alternatywnej. Otóż – gdyby tak postąpił – rządziłby dłużej; nie miesiące, a lata. Francja zaś wyszłaby zapewne z takiego eksperymentu ustrojowego zrujnowana, nie miałaby więc potencjału na „eksport rewolucji” i napoleońską epopeję. Co więcej, opłakane skutki eksperymentu komunistycznego w środku Europy u schyłku XVIII wieku (a trudno sądzić, że byłyby inne) zapobiegłby zapewne rozprzestrzenianiu się idei komunistycznej w XIX wieku; nie byłoby marksizmu, kolejnych międzynarodówek i wreszcie rewolucji komunistycznej w Rosji. Komunizm wprowadzany przez Robespierre’a zadziałałby niczym szczepionka.

Nie było to nierealne, wszak „duch komunizmu” unosił się wówczas nad Paryżem, uosabiany najpierw przez sankiulotów i hebertystów, a następnie przez Spartakusa Babeufa, Filippo Buonarrotiego oraz „Sprzysiężenie Równych”, które Karol Marks nazwał pierwszą komunistyczną partią w dziejach.

\*

Stało się jednak inaczej. W XIX wieku niezwykle bogate spektrum utopii, teorii oraz politycznych ruchów egalitarystycznych było inspirowane „niedokończoną” rewolucją francuską; była natchnieniem, zapładniała wyobraźnię marzycieli, filozofów i działaczy politycznych (zwłaszcza kontynentalnych, w mniejszym stopniu angielskich). Szczególnie interesuje mnie tutaj najbardziej radykalna część owego spektrum; zwolennicy rewolucji i terroru oraz zniesienia własności prywatnej i wprowadzenia pełnej równości.

Najbardziej może wyraźna linia w tym gronie wiedzie od – wspomnianego już – Babeufa (który założył organizację konspiracyjną i próbował dokończyć – w czasach dyrektoriatu – Rewolucję Francuską w duchu roussoizmu i komunizmu) do innego konsekwentnego konspiratora i rewolucjonisty, wielokroć więzionego – Luisa Augusta Blanquiego, który „przekazał dziedzictwo babuwizmu… pokoleniu 1848 i późniejszym”[[51]](#footnote-51). Wśród rewolucjonistów rosyjskich – najbardziej bodaj radykalnych w Europie – dziedzictwo babuwizmu przejął zaś Piotr Tkaczow, a po nim Włodzimierz Lenin.

Blanqui przejął od Babeufa (i jego zwolenników) dwa poglądy: egalitarną rewolucję powinna przeprowadzić zakonspirowana elitarna organizacja; bezpośrednio zaś po rewolucji nie należy oddawać władzy ludowi, ale rządy powinni sprawować – dopóki lud nie osiągnie odpowiedniego poziomu świadomości – owi konspiratorzy.

Babeufa i Blanquiego łączy przekonanie, że lud jest chwiejny i niezbyt rozgarnięty (nie rozpoznaje jasno swojego interesu); nie można więc na nim polegać i nie warto przejmować się jego pragnieniami i dążeniami, które zazwyczaj sprowadzają się do haseł umiarkowanych, reformistycznych (większych zarobków, skrócenia czasu pracy, zakładania robotniczych związków, prawa do strajku). To wszystko bzdury; wszystko załatwi rewolucja wywołana przez spiskowców, a następnie dyktatura sprawowana przez nich w imieniu ludu, wprowadzająca równość i powszechne szczęście. Blanqui „jest właściwym twórcą – zauważa Kołakowski – idei (choć nie słowa) dyktatury proletariatu sprawowanej w imieniu proletariatu przez zorganizowaną mniejszość”[[52]](#footnote-52). Rewolucyjni spiskowcy służą więc ludowi i zarazem manipulują ludem, w imię jego dobra. Są niczym rodzice wobec dzieci.

\*

Ów paternalistyczny stosunek do ludu – tym razem rosyjskiego – pojawia się również w doktrynie Piotra Tkaczowa, który dąży do rewolucji w Rosji wznieconej i kierowanej – jak u Babeufa i Blanquiego – przez zakonspirowaną organizację inteligenckich spiskowców. W polemicznym liście otwartym do Engelsa, z roku 1874, podaje uzasadnienie takiego stanowiska (Engels krytykował skłonność rosyjskich socjalistów do działalności spiskowej jako przejaw infantylizmu; zabawę w konspirację). Tkaczow powiada, że Engels nie pojmuje realiów rosyjskich oraz twierdzi – z niezwykłą zresztą przenikliwością – że rewolucję komunistyczną łatwiej będzie wywołać w Rosji niż na Zachodzie. Warto przytoczyć jego argumenty.

Specyfika Rosji powoduje, że metody walki socjalistów na Zachodzie nie mogą być tam stosowane. I wylicza: w Rosji nie ma prawie miejskiego proletariatu, dominującym żywiołem są niepiśmienni chłopi, nie ma wolnej prasy, nie ma instytucji przedstawicielskich; co więcej, nawet bezpośrednie legalne oddziaływanie na lud nie może się powieść, albowiem na mocy ukazu rządowego każda nieuzasadniona próba zbliżenia się wykształconych do ludu jest traktowana jako przestępstwo[[53]](#footnote-53). A jednak zwycięstwo „rewolucji socjalnej” w Rosji jest – powtórzmy – bardziej prawdopodobne niż na Zachodzie. Dlaczego? Nie ma w Rosji proletariatu miejskiego, ale nie ma też klasy średniej, stabilizatora, który utrwala „status quo”. Jest tylko „despotyczna władza” i „cierpiący lud”. Lud jest zaś przywiązany do gminnego, wspólnego korzystania z ziemi; własność prywatna jest mu nieznana; jest więc zwolennikiem „kolektywnej własności”, a przeto „komunistą z instynktu, z tradycji”. „Z tego wynika w sposób jednoznaczny, że lud nasz mimo swej ciemnoty jest bliżej socjalizmu niż ludy Europy zachodniej”. Rosyjski lud przyzwyczaił się do niewoli i uległości, ale nie jest zadowolony ze swego losu. W Rosji wybuchają więc nieustannie – choć przestrzennie odosobnione – bunty i protesty, nawet powstawanie sekst religijnych jest tego przejawem. Informacje o tych buntach są jednak przez carskie władze skrzętnie ukrywane. „Lud uważa swą sytuację za niemożliwą do zniesienia… I dlatego lud rosyjski można nazwać instynktownym rewolucjonistą, mimo jego pozornego otępienia”. Co więcej, państwo rosyjskie tylko z daleka robi wrażenie potęgi; jest to jednak siła pozorna; nie posiada korzeni w życiu gospodarczym i nie reprezentuje żadnej klasy. Tkaczow puentuje (a brzmi to niczym proroctwo): „Potrzeba bardzo niewiele – dwóch lub trzech klęsk wojennych, jednoczesnego powstania chłopów w kilku guberniach, otwartego powstania w stolicy w czasie pokoju, a ów urok… momentalnie pryśnie i rząd pozostanie osamotniony, opuszczony przez wszystkich”. A zatem, mimo że rewolucyjni konspiratorzy w Rosji są nieliczni, są w lepszej sytuacji niż liczni i legalnie działający zachodni socjaliści[[54]](#footnote-54). Z czasem Tkaczow radykalizuje swoje poglądy, akcentując coraz bardziej rolę spiskowców jako *spiritus movens* rewolucji i centralizacji władzy po rewolucji; po przejęciu władzy zwycięscy spiskowcy powinni natychmiast przystąpić do tworzenia państwowo-biurokratycznego aparatu przymusu, który „toporem i knutem” będzie wprowadzał komunizm. Nawoływał też do wzniecenia rewolucji natychmiast, a nie czekanie na dopełnienie się jakichś procesów historycznych; przeciwnie, dopełnienie się procesów historycznych może doprowadzić do tego, że Rosja wstąpi na ścieżkę kapitalistycznego rozwoju i wtedy zrobienie rewolucji będzie równie trudne jak w Europie Zachodniej[[55]](#footnote-55).

Zaryzykowałbym tezę, że Lenin był bardziej spadkobiercą Blanquiego i Tkaczowa niż – zdecydowanie częściej przez niego cytowanego – Marksa[[56]](#footnote-56). Mieńszewicy zarzucali Leninowi (nie bez racji) blanquizm, co oznaczało – w owym sekciarskim żargonie – woluntaryzm. Woluntaryzm zaś oznaczał, że ani nie próbował reformować kapitalizmu w duchu lewicowym, ani nie czekał na komunizm jako na dopełnienie się konieczności historycznej, ale próbował go arbitralną decyzją i rewolucyjnym czynem wprowadzić.

Można też odnieść wrażenie, że za najgroźniejszych wrogów Lenin uznawał – i tam kierował swoje główne ostrze polemiczne – nie liberałów, kapitalistów oraz religię (tu zło było oczywiste), ale właśnie owych umiarkowanych socjalistów, odrzucających przemoc i rewolucję; dążących przeto do „socjalizacji” ustroju na gruncie demokratycznym i z użyciem legalnych środków (w gronie tym znajdowali się zwolennicy Bernsteina, Kautsky’ego oraz przeróżni socjaldemokraci). Zarzucał im tchórzostwo, oportunizm oraz odejście od marksizmu, czyli „rewizjonizm”. Odwoływał się między innymi do poglądów Marksa związanych z analizą przebiegu i upadku Komuny Paryskiej. Marks konkludował: „następna próba rewolucji francuskiej polegać ma nie jak dotychczas na przekazaniu biurokratyczno-militarnej machiny z jednych rąk w drugie, lecz na zdruzgotaniu jej”[[57]](#footnote-57). „Nic z pism Marksa – zauważa Richard Pipes – o strategii i taktyce rewolucji nie wyryło trwalej w umyśle Lenina”[[58]](#footnote-58). W przededniu bolszewickiego zamachu stanu – ukrywając się w Finlandii – pisze najważniejszą bodaj swoją pracę: *Państwo a rewolucja*. Był to „traktat nihilistyczny, w którym Lenin dowodzi, że rewolucja musi wyrwać z korzeniami i zniszczyć wszystkie instytucje «burżuazyjne»”[[59]](#footnote-59). Określenie „brutalna rewolucja” (czy też – w innym tłumaczeniu – „gwałtowna rewolucja”) pojawia się w tej pracy tak często, że można je uznać za „słowo kluczowe”.

Lenin próbował zresztą łączyć „blanquizm” z ortodoksyjnym marksizmem nie tylko poprzez odpowiedni dobór cytatów z Marksa, ale też uważał, najogólniej mówiąc, że materializm dialektyczny, i jego odnoga, materializm historyczny, pozostawia – inaczej niż materializm mechanistyczny – pewien margines swobody w działaniu jednostek; szczególnie wielkich, przenikliwych i zdecydowanych na wszystko (jak u Hegla; stają się one wtedy narzędziami „Historii”, „ducha dziejów”). Komunizm jest więc koniecznością historyczną, wypływająca z praw historii, można jednak jego narodziny przyśpieszyć, korzystając ze sprzyjających okoliczności, tak zwanej „sytuacji rewolucyjnej”, która w istocie pojawiła się w Rosji pod koniec Wielkiej Wojny. Przypomina to cesarskie cięcie; komunizm dojrzewa w łonie historii; można jednak męki porodowe skrócić, dokonując owego cięcia wykonanego przez sprawnych lekarzy – zawodowych rewolucjonistów. Metafora ta – używana zresztą przez Marksa – ma również tę zaletę, że w takim przypadku komunizm nie pojawi się w miejscu naturalnego porodu (czyli – zgodnie z teorią – w Anglii), ale w innym miejscu, dużo bardziej rozległym. Nasuwa się też inne skojarzenie: cesarskie cięcie uśmierciło cara.

\*

Rewolucja październikowa miał dwóch głównych przywódców – Lenina i Trockiego. Trocki był po stronie praktyki, działania, jej militarnej strony. Lenin bardziej po stronie koncepcji i administrowania. W interesującej nas tu kwestii Lenin wydaje się ważniejszy. Choć trzeba przyznać, że strategia Lenina z roku 1917 przejęcia władzy przez organizowanie manifestacji okazała się nieskuteczna, skuteczna natomiast okazała się strategia Trockiego polegająca na zorganizowaniu puczu wojskowego.

Chciałbym zwrócić uwagę na trzy sprawy.

Lenin nie popełnił jednego z głównych błędów Robespierre’a (który przyczynił się do jego upadku i załamania się egalitarystycznej tendencji w Rewolucji Francuskiej). Zadbał mianowicie o stworzenie silnej i bezwzględnie oddanej „gwardii przybocznej”, złożonej w znacznej mierze – jak w schemacie Platona – z „najemników” z innej krainy (były nią odziały „strzelców łotewskich”, zwanych niekiedy „pretorianami Lenina”). Stworzył następnie gwardię ogólnokrajową, słynną *Czeka*, będącą głównym narzędziem „czerwonego terroru” (postawioną ponad prawem w imię zasady, że cel, komunizm, uzasadnia dowolne środki: rozstrzeliwanie bez sądu, trzyosobowe trybunały rewolucyjne, tortury, obozy koncentracyjne)[[60]](#footnote-60). Rzec można, że – jak każdy tyran – doceniał znaczenia „nagiej siły”, bezpośredniej przemocy[[61]](#footnote-61). Nic dziwnego, że uznał budowę aparatu bezpieczeństwa – bolszewickiej monstrualnej ochrany – za kluczowe dla utrzymania władzy przedsięwzięcie. Podobnie jak Rousseau sądził, że trzeba zmusić lud do wolności (komunistycznej) oraz podobnie jak Robespierre, że cnota bez terroru jest bezsilna; przy czym – powtórzmy – dużo lepiej niż ten ostatni zadbał o instytucje i narzędzia terroru.

Po drugie. Konsekwentnie realizował ten punkt program Blanquiego, wedle którego konspiratorzy – uformowani niczym oddział wojskowy, ślepo posłuszni wyższym w hierarchii – po zwycięskiej rewolucji nie przekazują władzy ludowi, ale rządzą sami.

Po trzecie. Rewolucję bolszewicką poprzedziła, a następnie jej towarzyszyła, wielka akcja propagandowa (nadzorowana przez Lenina), której główny przekaz brzmiał: „odbierzemy bogatym i przekażemy biednym”[[62]](#footnote-62). Propaganda bolszewicka zapowiadała zatem gigantyczny – wielopoziomowy i wielotorowy – transfer socjalny od bogatych do biednych w imię równości i sprawiedliwości społecznej. Bolszewicy obiecywali, że ziemię odbiorą obszarnikom i oddadzą chłopom („ziemia chłopom”), fabryki zabiorą kapitalistom i oddadzą robotnikom, a władzę również zabiorą bogaczom i oddadzą ludowi (władza w ręce „rad”); a jedynie wojnę pozostawią bogaczom, a biednym podarują pokój („pokój chatom”)[[63]](#footnote-63).

 Była to jednak manipulacja, celowe oszustwo (przypominające w intencjach platońskie „zdrowe kłamstwo”). Lenin zbudował potiomkinowską fasadę ludowładztwa, za którą znajdowały się realne rządy zawodowych rewolucjonistów. Co więcej, w rzeczywistości tylko malutka część dóbr bogaczy trafiła w ręce biednych (w przypadku ziemi przyznanej chłopom, a dokładnie wspólnotom chłopskim, na jakiś czas, albowiem prawdziwy program Lenina i bolszewików przewidywał nacjonalizację ziemi, co zostało wykonane przez jego następcę[[64]](#footnote-64)). Ale, na przykład, do wielopokojowych mieszkań zamożnych mieszczan dokwaterowano „na dobre” (a raczej „na złe”) proletariuszy, pałace zamieniono na gmachy rządowe, muzea, sierocińce, itp.. A jedyny w Rosji zamek, czyli Kreml, na centralną warownię nowej władzy. Również tylko niewielką część – skonfiskowanego pod pozorem walki z głodem – ruchomego majątku prawosławnej cerkwi przeznaczono na pomoc głodującym (do głodu przyczyniła się zresztą obłędna – zwana „komunizmem wojennym” – polityka gospodarcza, a konkretnie rekwizycje zboża, również ziarna siewnego).

„Pokój chatom”, to – z kolei – wojna domowa, której liczba ofiar (jeśli uwzględnić głód na Powołżu) była zbliżona do liczby poległych na wszystkich frontach pierwszej wojny światowej.

Gdzie więc trafia większa część dóbr przejętych przez bolszewików, zarekwirowanych, zrabowanych dotychczasowym właścicielom (nacjonalizacja fabryk, kolei, banków i wszystkich umieszczonych w nich depozytów, wreszcie majątku cerkwi prawosławnej oraz rodziny carskiej), owa – mówiąc metaforycznie – „góra złota”? Otóż – posłużmy się jeszcze raz cytatem z Platona – „zabierają tym, którzy mają majątek, dzielą miedzy lud, a najwięcej zachowują dla siebie”. Zachowują dla siebie i przeznaczają na budowę i utrzymanie nowego aparatu władzy, a szczególnie jego siłowych odgałęzień – politycznej policji oraz armii (czerwonej). Owo wielkie źródło bogactwa pomogło Leninowi i Trockiemu wygrać „wojnę domową” z białymi, poskromić rozliczne bunty chłopskie i strajki robotnicze, pokonać zbuntowanych marynarzy w Kronsztadzie, odzyskać większość – obcych narodowo – terytoriów należących do carskiej Rosji, które przez moment wybiły się na niepodległość[[65]](#footnote-65). No i wreszcie – temat szczególnie nas, Polaków, interesujący – zmierzyć się z najsilniejszym z ujarzmionych przez carat narodów, z nadzieją na „eksport rewolucji” do Niemiec, a następnie, zgodnie z „naukowym proroctwem” Marksa, na cały glob.

To jednak się nie udało. Polska się obroniła. Ale tylko za pierwszym razem. Ten sam tyrański aparat państwowy i militarny – wyrosły między innymi na rabunku bogactw carskiej Rosji – po dwudziestu pięciu latach, podbił nie tylko Polskę, ale też całą Europę środkowo-wschodnią, zerkając łapczywie na jej resztę i na inne kontynenty.

* **Zakończenie**

W teorii, w utopiach, sprawa jest jasna, hierarchia – cel i środek – oczywista; centralizacja władzy służy równości, terror służy cnocie. W praktyce rewolucyjnej rzecz się komplikuje; na poziomie ideologii i propagandy sprawa wygląda jak w utopiach, w rzeczywistości jednak – wraz z rośnięciem rewolucyjnej fali i jej radykalizacją – coraz większy nacisk kładziony jest na utrzymanie i wzmocnienie władzy, na centralizację i terror. Równość i cnota stają się coraz bardziej hasłem pozbawionym treści, listkiem figowym nakładanym na zbrodnie władzy. Przywódcy rewolucji, mający coraz więcej krwi niewinnych na rękach – jak w schemacie Platona – „przekraczają Rubikon” i nie mają już gdzie się cofnąć[[66]](#footnote-66). Ideowi egalitaryści przekształcają się w praktyków - tyranów; co gorsza, ich szeregi zasilane są przez cynicznych i bezwzględnych karierowiczów, traktujących ideologię „równości” całkiem instrumentalnie. W przypadku rewolucji rosyjskiej było to szczególnie widoczne; heroiczni ideowcy z otoczenia Lenina zostają wymienieni – z pomocą kata – na biurokrację stalinowską.

Na koniec kilka uwag ogólnych. Pojęcia „równości” i „sprawiedliwości” są ze sobą powiązane; istnieją jednakże – co najmniej – trzy różne rozumienia równości, a przeto i trzy różne rozumienia sprawiedliwości.

W pierwszym rozumieniu chodzi o „równe prawa dla równych”; o właściwą hierarchię i proporcję. Zakłada się bowiem, że ludzie różnią się jakościowo; są zatem z natury nierówni (z urodzenia lub ze względu na „odwieczną” pozycję społeczną): szlachetni i mniej szlachetni, dostojni i mniej dostojni, wyżsi i niżsi. Prawa powinny być zatem odmienne i proporcjonalne dla każdej z tych grup (stanów, kast). Zacytujmy polskie przysłowie: „Co wolno wojewodzie, to nie tobie smrodzie”. I to jest właśnie sprawiedliwe. Taka koncepcja sprawiedliwości – którą można by nazwać arystokratyczną – dominuje w antyku i w średniowieczu. Świetnie oddaje ją etyka Arystotelesa.

W drugim rozumieniu chodzi o „równe prawo dla wszystkich”. Wszyscy powinni mieć równe uprawnienia i obowiązki; wiąże się to z koncepcją przyrodzonej równości ludzi (może mieć ona tło chrześcijańskie, albo łączyć się z koncepcjami umowy społecznej, do której przystępują wolne i równe podmioty). Ludzie są równi z natury, ale nie identyczni, a zatem równe prawo (identyczne reguły) prowadzi do empirycznej nierówności i to jest sprawiedliwe. Taką koncepcję sprawiedliwości można nazwać liberalną. Jest ona zresztą jednym ze składników fundamentu liberalnej demokracji. A jej ekonomicznym zwieńczeniem jest podatek liniowy.

W trzecim zaś chodzi o to, aby było „po równo dla wszystkich”. Ludzie nie tylko są równi z natury, ale też – istocie – identyczni; empiryczne różnice nie są niczyją zasługą, ale efektem przypadku: dziedziczności lub (zazwyczaj złych) stosunków społecznych. „Wszyscy mają takie same żołądki” – głosi popularne uzasadnienie takiego podejścia. Wprowadzenie sprawiedliwego, czyli „zrównującego”, ustroju powinno doprowadzić do tego, że ludzie staną się empirycznie równi; identyczni co do zdolności, inteligencji, pracowitości, siły, wyglądu (wątek częsty w egalitarystycznych utopiach[[67]](#footnote-67)), a nade wszystko równi w korzystaniu z dóbr materialnych („każdemu tyle samo”). To jednak wymaga wprowadzenia właśnie nierównych praw, praw „zrównujących”, różnych kryteriów; niżsi i biedniejsi (pokrzywdzeni przez los) powinni być traktowani łagodniej, wyżsi i bogatsi surowiej (jest to niejako rewers pierwszej koncepcji sprawiedliwości). Bogaczowi odbiera się dużo lub wszystko, biednemu mało lub nic. Synowi analfabety za rozwiązanie trzech zadań stawia się piątkę, synowi „inteligenta” za rozwiązanie pięciu trójkę i tylko ten pierwszy trafia na studia. W sferze ekonomicznej jej zwieńczeniem jest podatek progresywny; im wyższa progresja, tym bliżej ideału tak pojętej równości i sprawiedliwości. Taka koncepcja – można ją nazwać sprawiedliwością egalitarystyczną, „zrównującą” – panowała w demokracjach ludowych. Pojawia się, rzecz jasna, pytanie, kto ma owo nierówne prawo równo rozdzielać, kto ma ową nierówną miarą sterować? W przypadku równej miary nie potrzebna jest ingerencja mierniczego; decyduje prawo. W przypadku nierównej miary potrzebny jest mierniczy, postawiony ponad prawem, który dokonuje subiektywnych regulacji i wyrównań. Jest to ścieżka prowadząca nie do władzy prawa, ale to władzy arbitralnej, na której końcu znajduje się dyktatura, tyrania i terror.

No właśnie: terror w imię równości i identyczności a nie wolności. „Doniosłość ruchu babuwistów polega też na tym – pisze Kołakowski – że po raz pierwszy doszła w nim do głosu świadomość konfliktu, jaki zachodził między dwoma naczelnymi hasłami rewolucji: wolnością i równością. Wolność oznaczała bowiem nie tylko prawo zrzeszania się i zniesienia prawnych różnic między stanami, ale także prawo każdego do nieskrępowanej aktywności ekonomicznej i do zabiegania o swoją własność; tym samym wolność oznaczała nierówność, wyzysk i nędzę”[[68]](#footnote-68). Wolność, „wolną rękę” będzie można zostawić ludziom dopiero wtedy, kiedy oduczą się już działać na „własną rękę”, kiedy wypleni się do cna egoizm. „Dlatego też – powiada Tkaczow – najbardziej istotna, najbardziej charakterystyczna cecha przyszłego społeczeństwa powinna być określona nie słowem «anarchia», lecz słowem – «równość»”. I dowodzi, że najpierw trzeba – posługując się przemocą państwową i terrorem – ludzi zrównać. A kiedy już będą prawdziwie równi (czyli prawie identyczni), to spontanicznie zrodzi się braterstwo; i wtedy dopiero będzie mogło zniknąć państwo. „Tam, gdzie jest braterstwo, tam jest równość, tam, gdzie jest równość – tam jest i bezrząd, i wolność”[[69]](#footnote-69). Tkaczow, a później Lenin, nie mieli więc złudzeń i uważali, że bez terroru nie da zaprowadzić identyczności ludzi i nie da się jej utrzymać, aż do czasu, aż „wejdzie ona im w krew”. A zatem rezygnację z terroru trzeba odłożyć „na jutro”. I tu się mylili; należałoby bowiem powiedzieć „na zawsze jutro”.

Odnotować zatem można narastającą świadomość wśród egalitarystycznych spiskowców, że aby zrobić równość, trzeba wprowadzić tyranię. Albowiem zero wolności współgra z maksimum równości (maksimum równości to zaś tak zwany „komunizm koszarowy”; sądzę zresztą, że innego – w dużej skali społecznej – zrobić się nie da). Przy czym owi zwolennicy równości nie chcą zrezygnować z pięknie brzmiącego i budzącego pozytywne skojarzenia słowa „wolność”. Albo zatem odkładają ją „na potem”, albo skrywają anihilację wolności i ją wychwalają: „*Ja drugoj takoj strany nie znaju, gdie tak wolno dyszyt czełowiek*” śpiewała Lubow Orłowa w propagandowym filmie „Cyrk” z roku 1936, w epicentrum stalinowskiego terroru.

Liberalna demokracja wyklucza równość w korzystaniu z dóbr materialnych. Taką równość (tytułową „sprawiedliwość społeczną”) zaprowadzić może tylko tyrania mniejszości sprawowana w imieniu ludu, a w istocie – jak zauważył Platon dwadzieścia cztery wieki temu – przeważnie we własnym imieniu. Wielokrotnie w tym tekście odwoływałem się do owego spostrzeżenia Platona. Nasuwa mi się następująca konkluzja: *nihil novi sub sole*.

**Bibliografia**

Bierdiajew N., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005.

Buonarroti P., *Sprzysiężenie równych*, tłum. A. Jeżewski, Warszawa 1952.

Campanella T., *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa 1994.

Davies N., *Europa*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1998.

Deschamps D.L.M., *Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, tłum. B. Baczko i E. Bąkowska, Warszawa 1967.

Kamiński A.A., *Tkaczow a Bakunin*, w: *Nauki humanistyczne*, nr 12, Wrocław 2008.

Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Część I. Powstanie*, Poznań 2000.

Lenin W., *Państwo a rewolucja,* w: *Dzieła wszystkie*, t. 33, tłum. przekład zbiorowy, Warszawa 1957.

More T. (Morus), *Utopia*, tłum. K. Abgarowioza, Warszawa 1954.

Pipes R., *Rewolucja Rosyjska*, tłum. T. Szafar, Warszawa 2014.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

Szacki J., *Wstęp do Miasta Słońca Tomasza Campanelli*, w: Campanella T., *Miasto Słońca*, Warszawa 1994.

Tkaczow P.N., *List otwarty do Pana Fryderyka Engelsa, autora artykułów „Literatura emigracyjna” w nrach 117 i 118 czasopisma „Volksstaat”, rok 1874*, w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism,* t. 2, red. A. Walicki, Warszawa 1965.

Tkaczow P.N., *Program czasopisma „Nabat”*, w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t.2, red. A. Walicki, Warszawa 1965.

Weeks A.L., *The First Russian Bolshevik: A Political Biography of Peter Tkachev*, New York 1968.

Winstanley G., *Program ustroju wolności*, tłum. S. Helsztyński, Warszawa 1959.

1. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, t.1, s. 449. [↑](#footnote-ref-1)
2. Tamże, s. 450. [↑](#footnote-ref-2)
3. Tamże, s. 451. [↑](#footnote-ref-3)
4. Tamże, s. 453. [↑](#footnote-ref-4)
5. Rzec więc można, że Platon był lepszym diagnostą niż projektantem i wizjonerem. [↑](#footnote-ref-5)
6. Stało się to później podstawą rozróżnienia lewicowych doktryn politycznych na komunistyczne (brak własności) i socjalistyczne (ograniczenie własności). [↑](#footnote-ref-6)
7. T. More (Morus), *Utopia*, tłum. K. Abgarowioza, Warszawa 1954, s.122. [↑](#footnote-ref-7)
8. Tamże, s. 132. [↑](#footnote-ref-8)
9. Dominikanin, obrońca Galileusza, filozof, astrolog i teolog oskarżany o herezję, cudem uniknął kary śmierci (okrutne tortury go nie złamały, uznano go więc za obłąkanego). Postać podobna do o dwie dekady starszego, również pochodzącego z okolic Neapolu, dominikanina Giordano Bruno. [↑](#footnote-ref-9)
10. Znano wtedy siedem planet. [↑](#footnote-ref-10)
11. T. Campanella, *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa 1994, s. 27-28. Odnotujmy, że w tłumaczeniu Wiktora Kornatowskiego tytuł tej książeczki to: *Państwo Słońca*. [↑](#footnote-ref-11)
12. Tamże, s. 47-48. [↑](#footnote-ref-12)
13. Tamże, s. 45. [↑](#footnote-ref-13)
14. Por. tamże, s. 19. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tamże, s. 28. [↑](#footnote-ref-15)
16. Tamże. [↑](#footnote-ref-16)
17. Tamże, s. 45. [↑](#footnote-ref-17)
18. Czyli oscylowanie między łagodnością, „monitorowaniem braterstwa” i poprawianiem charakterów, a skrajną surowością i nagminnie stosowaną karą śmierci. Próbował to również łagodzić pomysłem, że w niektórych przypadkach wykonują wyrok śmierci, o ile skazaniec sam to zaakceptuje. Odwlekają zatem egzekucję. [↑](#footnote-ref-18)
19. Tamże, s. 71. [↑](#footnote-ref-19)
20. Tamże, s. 72. [↑](#footnote-ref-20)
21. Tamże. [↑](#footnote-ref-21)
22. Tamże. [↑](#footnote-ref-22)
23. Tamże. [↑](#footnote-ref-23)
24. Okazuje się, że jednym z zatrudnieni ludzi kalekich – skoro nie mogą pracować fizycznie – jest donosicielstwo: „donoszą państwu wszystko, co posłyszą”. Tamże, s. 51. [↑](#footnote-ref-24)
25. Tamże, s. 73. [↑](#footnote-ref-25)
26. Młodzież usługuje przy stołach. Nadzorują ich „czicgodny starzec i staruszka”; którzy – wobec opieszałych lub nieposłusznych – mogą zlecać karę chłosty. [↑](#footnote-ref-26)
27. Por. J. Szacki, *Wstęp do Miasta Słońca Tomasza Campanelli*, w: tamże, s. 10. [↑](#footnote-ref-27)
28. „Chociaż ten zarys ustroju – powiada – jest podobny do pnia z grubsza ciosanego, przecie wprawni cieśle mogą wziąć go na warsztat i zbudować z niego piękny budynek”. G. Winstanley, *Program ustroju wolności*, tłum. S. Helsztyński, Warszawa 1959, s. 87. [↑](#footnote-ref-28)
29. Tamże, s. 89. [↑](#footnote-ref-29)
30. Tamże, s. 179. [↑](#footnote-ref-30)
31. Tamże, s. 144. [↑](#footnote-ref-31)
32. Tamże, s. 112. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ponownie trudno oprzeć się wrażeniu, że to prototyp stalinowskiego gułagu; przy czym w przypadku gułagu najniższa kara, automatycznie przedłużana, wynosiła nie rok, ale dziesięć lat. [↑](#footnote-ref-33)
34. Tamże, s. 176. Ma – być może – na myśli komunizm pierwszych wspólnot chrześcijańskich. [↑](#footnote-ref-34)
35. „Kto rzekomo służy sprawiedliwemu Bogu kaznodziejstwem i modłami, a przy okazji uprawia jakiś proceder, żeby posiąść ziemię, skazany zostanie na śmierć jako czarownik i wydrwigrosz”. Tamże, s. 218. [↑](#footnote-ref-35)
36. Tamże, s. 164. [↑](#footnote-ref-36)
37. Tamże, s. 179. [↑](#footnote-ref-37)
38. Winstanley swój projekt przesyła Cromwellowi. [↑](#footnote-ref-38)
39. Tamże, s. 95. [↑](#footnote-ref-39)
40. Tamże, s. 98. [↑](#footnote-ref-40)
41. P. Buonarroti, *Sprzysiężenie równych*, t.1, tłum. A. Jeżewski, Warszawa 1952, s. 47. [↑](#footnote-ref-41)
42. Tamże, s. 48. [↑](#footnote-ref-42)
43. Przypomina to diagnozę Marksa dotyczącą głównej tendencji w rozwoju kapitalizmu, prowadzącą w sposób nieunikniony do rewolucji. [↑](#footnote-ref-43)
44. Indywidualiści, buntownicy, anarchiści przypominają komórki rakowe. [↑](#footnote-ref-44)
45. Por. Majakowski, poemat „Lenin”. [↑](#footnote-ref-45)
46. Kwintesencją tego wymieszania mógłby być *bon mot* Rousseau, że „trzeba zmusić lud do wolności”. Również z braterstwem stała się rzecz dziwna, co podchwycił w swojej ironicznej sentencji Chamfort: „bądź moim bratem, albo cię zabiję”. [↑](#footnote-ref-46)
47. Warto w tym kontekście pamiętać o wpływie masonerii na ów pierwszy, „liberalny”, etap rewolucji. [↑](#footnote-ref-47)
48. „Jest rzeczą konieczną, by sierp wolności przeszedł po głowach bogaczy” – jak to poetycko ujął jeden z jego zwolenników. [↑](#footnote-ref-48)
49. Podobny błąd popełnił bodaj Stalin pod koniec życia. [↑](#footnote-ref-49)
50. P. Buonarroti, *Sprzysiężenie równych*…, s. 50. [↑](#footnote-ref-50)
51. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część I. Powstanie*, Poznań 2000, s. 257. [↑](#footnote-ref-51)
52. Tamże. [↑](#footnote-ref-52)
53. Chodzi zapewne o zarządzenia ministra oświaty – znanego z antyliberalnych poglądów – Dymitra Tołstoja. [↑](#footnote-ref-53)
54. Wszystkie cytaty pochodzą z P.N. Tkaczow, *List otwarty do Pana Fryderyka Engelsa, autora artykułów „Literatura emigracyjna” w nrach 117 i 118 czasopisma „Volksstaat”, rok 1874*, w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism,* t. 2, red. A. Walicki, Warszawa 1965, s. 497-512. Co ciekawe, bardzo podobną diagnozę sytuacji przedstawił tuż przed wybuchem wojny światowej, w swoim memoriale dla cara Mikołaja II, znajdujący się po przeciwnej niż Tkaczow stronie ideowej barykady, były minister spraw wewnętrznych i policji, konserwatysta Piotr Durnowo. Trafnie przewidział układ sił w wojnie i ostrzegał cara, że jeśli wojna pójdzie źle, „nie da się uniknąć rewolucji społecznej w skrajnej formie”. Por. N. Davies, *Europa*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1998, s. 951. Durnowo umiera na apopleksję w 1915 roku, kiedy wojska carskie doznają rozlicznych klęsk na frontach. [↑](#footnote-ref-54)
55. „Przekonanie o możliwości ominięcia kapitalizmu – pisze Antoni Kamiński – oparł Tkaczow na swoistej interpretacji «ekonomicznego materializmu», znanego mu z prac Marksa i Spencera. Ścisły determinizm próbował pogodzić ze skrajnym woluntaryzmem, teorię logicznego i stopniowego rozwoju historycznego − z uzasadnianiem możliwości dokonywania historycznych skoków. Uważał, że te ostatnie są możliwe w rzadkich momentach historii, gdy skończył się cykl rozwojowy jednej «zasady ekonomicznej» i nie zaczął się jeszcze cykl «zasady» logicznie następnej. W takim momencie można po prostu zastąpić ją inną, całkowicie nową… W myśli Tkaczowa rewolucja sprowadzała się do umiejętnego wykorzystania sprzyjającego zbiegu okoliczności. Można powiedzieć, że była to teoria «sytuacjonistyczna», ignorująca obiektywne uwarunkowania o charakterze ekonomiczno-politycznym”. A.A. Kamiński, *Tkaczow a Bakunin*, w: *Nauki humanistyczne*, nr 12, Wrocław 2008, s. 39-40. [↑](#footnote-ref-55)
56. Nie jest to zresztą pogląd odosobniony. Zdaniem Bierdiajewa Tkaczow „bardziej niż ktokolwiek inny powinien być uznany za poprzednika Lenina”. M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 52. Również przedstawiciele tak zwanej amerykańskiej szkoły interpretacji Lenina traktują Tkaczowa jako jego głównego ideowego poprzednika. Por. A.L. Weeks, *The First Russian Bolshevik: A Political Biography of Peter Tkachev*, New York 1968. [↑](#footnote-ref-56)
57. Cyt. za W. Lenin, *Państwo a rewolucja,* w: *Dzieła wszystkie*, t. 33, tłum. przekład zbiorowy, Warszawa 1957, s. 26. [↑](#footnote-ref-57)
58. R. Pipes, *Rewolucja Rosyjska*, tłum. T. Szafar, Warszawa 2014, s. 492. [↑](#footnote-ref-58)
59. Tamże. [↑](#footnote-ref-59)
60. „*Czeka*… została założona przez polskiego ziemianina Feliksa Dzierżyńskiego; w porównaniu z jego okrucieństwem Robespierre robi wrażenie zwykłego mięczaka”. N. Davies, *Europa*…, s. 989. [↑](#footnote-ref-60)
61. Stosunek Lenina do wyników demokratycznych wyborów świetnie ilustruje historia Konstytuanty; jedynego ciała wybranego demokratycznie w czasie rządów bolszewików. Wybory do niej zapowiedział rząd Kiereńskiego. Jednym z propagandowych powodów przewrotu bolszewickiego było zadbanie o uczciwe ich przeprowadzenie. Lenin nie zdecydował się zatem ich odwołać. Pozwolił też na zebranie się Konstytuanty; w pewnym jednak momencie do jej przewodniczącego podszedł żołnierz – ochraniającej obrady – czerwonej gwardii, stuknął go w ramię i powiedział, że otrzymał rozkaz, aby skończyć obrady, bo gwardia czerwona jest zmęczona. I tak oto Konstytuanta zakończyła działalność. Wyobraźmy sobie, że do marszałka Sejmu podchodzi strażnik sejmowy, klepie go w ramię i powiada, że czas kończyć obrady, bo strażnicy są zmęczeni. [↑](#footnote-ref-61)
62. Dodajmy, że ta akcja propagandowa mogła się powieść między innymi dlatego, że bolszewicy mieli monopol informacyjny; tuż po przewrocie wprowadzili bowiem cenzurę i skasowali wolność prasy. Lenin nie popełnił błędu komunardów paryskich, którzy przez długi czas godzili się na wolność prasy, co wprowadzało bałagan w ich szeregi i przyczyniło się do klęski. [↑](#footnote-ref-62)
63. Bolszewicy, jako jedyna partia w wyborach do Konstytuanty, mieli w programie natychmiastowe zawarcie pokoju z Niemcami, dlatego też mieli największe poparcie w wojsku, co okazało się kluczowe. [↑](#footnote-ref-63)
64. Również przed NEP-em, przez pierwsze lata po rewolucji, chłopi mieli ziemię, ale nie mieli owoców tej ziemi, albowiem musieli je oddawać – podobnie jak w czasach rządów jakobinów oraz w licznych projektach utopistów – w ramach obowiązkowych kontyngentów. Zacytujmy Lenina: „Postanowiliśmy – mówił w 1921 roku na wszechrosyjskim zjeździe politycznych agitatorów – że chłopi na zasadzie kontyngentów dadzą nam potrzebną ilość zboża, a my rozdzielimy go do fabryk i zakładów pracy – i tym sposobem będziemy mieli komunistyczną produkcję i dystrybucję”. A jednak…, po podpisaniu pokoju Ryskiego, który był efektem klęski w wojnie z Polską i załamaniu się nadziei na rewolucję w Europie, zarządził taktyczny odwrót od „komunistycznej dystrybucji” i wprowadził NEP; przywrócił pieniądz, wprowadził ograniczoną gospodarkę rynkową, a obowiązkowe kontyngenty zastąpił podatkiem żywnościowym. [↑](#footnote-ref-64)
65. Albowiem – jak pisze Davies – „celem polityki bolszewików było przywrócenie do życia nieboszczki carskiej Rosji w nowym komunistycznym przebraniu”. N. Davies, *Europa*…, s. 973. [↑](#footnote-ref-65)
66. Platon daje w ósmej księdze *Państwa* doskonały zarys psychologii tyrana. Im więcej tyran morduje, tym bardziej czuje się zagrożony, im bardziej czuje się zagrożony, tym więcej – w imię bezpieczeństwa – morduje. Rozsmakowuje się przeto w przelewaniu krwi niewinnej, w terrorze i zbrodni; nie tylko jednak dlatego, że „wchodzi mu to w krew” (staje się niejako wilkiem), ale też dlatego, że służy to jego poczuciu bezpieczeństwa i ufności w życie. Czyli że – kiedy giną słabi i niewinni – ma wrażenie, że wszystko jest w porządku, że wszystko jest na swoim miejscu; niczym w przyrodzie. Takie jest bowiem prawo natury, że słabsi giną. Stalin, kiedy widzi, że miliony idą na śmierć, gładzi wąsy, bo czuje się bardziej bezpieczny. [↑](#footnote-ref-66)
67. Najdalej bodaj posunięty w niezwykłej utopii Dom Deschampsa, w której wszystkie kobiety i wszyscy mężczyźni są jak jedna kobieta i jeden mężczyzna (niczym „owady społeczne”). Por. D.L.M. Deschamps, *Prawdziwy system czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, tłum. B. Baczko i E. Bąkowska, Warszawa 1967. [↑](#footnote-ref-67)
68. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*…, s. 220. [↑](#footnote-ref-68)
69. P.N. Tkaczow, *Program czasopisma „Nabat”*, w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t.2, s. 93-94. [↑](#footnote-ref-69)