

## Rozdział II: - Narodziny komunizmu

Komunizm, do niedawna panujący nad jedną czwartą lądów globu ziemskiego, zamieszkałych przez jedną trzecią ludzkości, jest historycznym zjawiskiem niezbyt precyzyjnie zdefiniowanym, odmiennym od wszystkich innych formacji społecznych.

Co więcej, jeśli wydarzenia lat 1989-1991 były naprawdę zwieńczeniem końca tej formacji, to byłaby to formacja o historycznie **najkrótszym** żywocie. Krótki jej żywot byłby o tyle rzeczą niecodzienną, że komunizm, zaliczając do niego wspólnotę pierwotną, „komunizm pierwotny”, łącznie z komunizmem jako ideą, sięgającą starożytności, towarzyszy ludzkości przez okres o wiele **dłuższy** od wszystkich pozostałych formacji społecznych i idei razem wziętych.

Czy jednakże trudności współczesnego komunizmu są równoznaczne z trudnościami zjawiska historycznego, jakim jest komunizm, nie jest jeszcze jednoznacznie oczywiste. Różne są bowiem „komunizmy” w poszczególnych epokach dziejowych i komunizm współczesny **nie jest** prawdopodobnie ostatnim z serii, aczkolwiek z dotychczas znanych jest bardziej rozwiniętą koncepcją od tych znanych z przeszłości.

Komunizm, można przypuszczać na podstawie dotychczasowych doświadczeń historycznych, tak długo w tej czy innej formie będzie towarzyszył ludzkości, jak długo **nie rozwiąże** ona problemu własności i **nie uwolni się** od widma rewolucji, czyli od konfliktów społeczno-politycznych i ekonomicznych.

W rzeczywistości bowiem, komunizm „kręci się” wokół dwóch spraw:

- własności i wszystkich płynących stąd konsekwencji;
- rewolucji, z socjalistyczną na czele.

### Komunizm i własność

Wbrew pozorom, problem własności, to problem wysoce skomplikowany. Własność jest **niejasnym** „pojęciem społecznym”, „koncepcją społeczną”, choć w praktyce, nie wszędzie co prawda, była i jest prawem do korzystania, czy „rozkoszowania się” rzeczami o „ekonomicznej wartości” („ius utendi et obutendi”). Prawo to może dotyczyć jednostek i zbiorowości ludzkich. Posiadanie własności prowadzi nieuchronnie do określonych społecznych, politycznych, ekonomicznych, moralnych i etycznych konsekwencji. Prawnie bowiem uświęcone posiadanie, jest jed-

nocześnie prawem **wyluczającym** ludzi nie posiadających własności z korzystania z czyjejś własności („co moje, to nie twoje”). Własność wreszcie, może być zwyczajowa, albo prawnie zagwarantowana, strzeżona przez instytucję polityczną, państwo.

Tak ujęty problem własności **nie wyjaśnia** jednak „natury własności”. Czy bowiem jest ona naprawdę - rezultatem „praw stanowionych”, czy też „praw naturalnych”? Pochodzi z „ludzkiego nadania”, czy też z „natury rzeczy”?

John Locke, angielski filozof (1632-1704), prekursor liberalizmu i kapitalizmu, głosił ten drugi pogląd, nie tylko prawo do posiadania własności, ale nieograniczonej i swobodnie dysponowanej.

A tymczasem, w istniejących światowych realiach, własność, ze względu na ujęcie jej w ramy prawne, gwarantowane przez państwo, jest w efekcie rezultatem „prawa stanowionego”, ziemskiego, a **nie** „prawa naturalnego”, pozaziemskiego. Tym samym jest zjawiskiem historycznym, zmiennym, zależącym od woli ludzi.

Kwestionując taki pogląd, jego przeciwnicy twierdzą, że człowiek, już od początku swojego istnienia, „posiadając samego siebie”, stał się „samoposiadaczem”. A ponieważ stało się to **zanim** nastąpiły jakiegokolwiek porządki prawne chroniące własność, człowiek był zawsze posiadaczem „z natury rzeczy”, nawet jeśli posiadał tylko siebie samego.

Własność, co więcej, w ujęciu tak sławnych filozofów niemieckich jak Immanuel Kant (1724-1804) i Friedrich Hegel (1770-1831), jest nade wszystko konsekwencją i wyrazem **wolności** człowieka. Zakaz posiadania równa się więc brakowi wolności człowieka.

Skoro tak, to **komu** powinno przysługiwać prawo posiadania własności? Wszystkim, rzecz w praktyce niemożliwa, czy tylko niektórym? W warunkach nieograniczonej własności bowiem, „wielka własność” powstaje kosztem drobnej, a w określonych warunkach nawet osobistej własności.

Niektórzy filozofowie, jak Platon w starożytnej Grecji (424-347 p.n.e.), Thomas More (1478-1535) i Thomas Hobbes (1588-1679) w Anglii, czy Jean Jacques Rousseau (1712-1778) we Francji, wymieniając tylko niektórych, za dopuszczalną i celową uważali **jedynie** wspólną własność. Friedrich Nietzsche (1844-1900) z kolei, niemiecki filozof, dopuszczał co prawda własność prywatną, ale **tylko** w odniesieniu do ludzi na „odpowiednim poziomie intelektualnym”, gdyż nie każdy wie jak z niej korzystać rozsądnie.

Problem własności zaprzętał też umysły przedstawicieli niektó-

rych wielkich religii, judaizmu i chrześcijaństwa, głównie w sensie moralnym i etycznym.

W sporach filozoficznych na temat własności, na szczególną uwagę zasługują poglądy wspomnianego już Hobbesa, filozofa, matematyka i ateisty, zwolennika tzw. mechanistycznego materializmu, autora słynnego powiedzenia „człowiek człowiekowi wilkiem jest”.

Otóż Hobbes, przeświadczony o egoizmie natury ludzkiej, sprawy własności traktował jako kształtujące stosunki pomiędzy ludźmi, możliwe do rozwiązania **jedynie** w oparciu o „umowę społeczną”.

A zatem, ludzie w sprawach własności muszą się „dogadać” między sobą, jeśli chcą uniknąć konfliktu. A w ogóle, to sam sens posiadania wydawał mu się bezsens. W swojej pracy „Leviathan” z 1651 r., Hobbes, pisząc o sprawie własności, za punkt wyjścia przyjął tezę, że własność, użytkowana i konsumowana, ulega przede wszystkim redukcji, a więc jako taka jest przemijająca i lepiej, jako rzecz nietrwała, zlikwidować ją w ogóle, żeby **nie sprawiać** sobie i innym kłopotów... W przypadku bowiem podejmowania przez człowieka wysiłku pomnożenia swojej własności, staje się on w swoich działaniach nie tylko nieroztropny, ale wręcz niebezpieczny (John Maynard Keynes (1883-1946), słynny angielski ekonomista, twierdził natomiast, że „najmniej niebezpieczną działalnością człowieka jest działalność ekonomiczna”, czyli w efekcie pomnażanie własności).

Odnosnie „nieroztropności”, to człowiek, pomnażając własność, wcześniej czy później natrafia na nieprzebytą przeszkodę, śmierć, która **wyklucza** posiadanie jako „zasadę polityczną”, nieegoistyczną motywację. Śmiertelność jest zatem wyzwaniem dla własności jako „bazy społecznej”, gdyż oparty na niej system **nie może** dojść do „niczego pozytywnego”. Jedyne wyjście z tego błędnego koła Hobbes widział we „własności publicznej”, wspólnej, zachowującej **ciągłość** procesu akumulacji bogactwa (jako przykład podał mrówki i pszczoły, pracujące dla „dobra społecznego”, a nie swojego własnego, czy indywidualnych spadkobierców).

Co się zaś tyczy „niebezpieczeństwa” poczynań człowieka w pomnażaniu własności, to Hobbes twierdził, iż **nie można** ich pozostawiać poza publicznym zainteresowaniem, gdyż prowadzą one nieuchronnie do jednoczesnego pomnażania władzy, pomnażającej z kolei bogactwo (pogląd ten znalazł po latach silne echo w marksizmie).

Spór filozoficzny o istotę własności, znacznie bardziej zresztą złożony i „upolityczniony”, rozgorzał jednak ze szczególną mocą dopiero po pojawieniu się na scenie dziejowej „komunistów i socjalistów utopij-

nych”, a jeszcze bardziej „prawdziwych” komunistów, tych marksistowsko-leninowskich.

Początki utopijnego komunizmu, albo utopijnego socjalizmu, gdyż oba określenia stosuje się wymiennie, sięgają swoimi korzeniami daleko w przeszłość. Według niektórych poglądów do czasów Mojżesza, XIII wieku p.n.e., Likurga, IX-VIII wieku p.n.e., o których zresztą zbyt mało wiemy, a już z pewnością do wspomnianego w innym miejscu Platona.

Platon, głosząc w swoim dziele „Republika” stworzenie „idealnego państwa” w oparciu o wspólną, a **nie** prywatną własność, spotkał się natychmiast z żywą krytyką swojego stanowiska. Wspólna własność - zarzucano mu - to „rozwodnienie” odpowiedzialności. Posiadanie wszystkiego przez wszystkich oznacza bowiem, że **nikt** niczego nie posiada i o nic się nie troszczy.

Zarzuty tego rodzaju, sporu jednak nie zakończyły. Problem własności przeniósł się bowiem z płaszczyzny filozoficznej do doktryn i praktyk codziennych niektórych wielkich religii, głównie judaizmu i chrześcijaństwa. Zewnętrzny wyrazem były różne „gminy komunistyczne”, o wspólnej własności. Esseńczycy na przykład, judaistyczna sekta religijna, z której prawdopodobnie wywodził się Chrystus, byli **przeciwnikami** wszelkiej własności prywatnej i traktując ją jako źródło zła hołdowali wspólnej własności. Wczesne chrześcijaństwo i pokrewny mu manicheizm, podobnie jak Esseńczycy, uważali ludzką chciwość i chęć bogacenia się kosztem innych, w efekcie własność prywatną, za przyczynę wielu nieszczęść, przeciwstawiając jej wspólną własność. Pierwsze gminy chrześcijańskie, skupiające przeważnie biedotę, proletariat starożytnego Rzymu, były w rezultacie tego „komunistyczne”, żywotne i względnie trwałe. Wspólnotowe tradycje wczesnochrześcijańskie, okresowo zwane nawet „chrześcijańskim socjalizmem”, lub „chrześcijańskim komunizmem”, przetrwały tu i ówdzie przez całe stulecia. Do nich należały powstające w X wieku wśród chrześcijańskich Słowian bałkańskich, Bogomiłów, albo „bogomolców”, gminy utopijno-komunistyczne. Przykład z nich wzięli prawdopodobnie następnie Albigeni w południowej Francji, dokąd nie wytepiła ich Święta Inkwizycja. Różne „komunistyczne gminy samorządowe”, ze wspólną własnością, mnożyły się też w chrześcijańskich miastach włoskich i innych krajach europejskich, sięgając nawet Polski. W XIX stuleciu chrześcijańskie „gminy komunistyczne”, miejscami również ateistyczne, były dość powszechnym zjawiskiem w wielu stanach USA, jak też w Rosji, aż do reform Stołypina z lat 1910-1911.

W każdym razie, „własność wspólna kontra własność prywatna”, to

spór o długiej już historii. Możliwe, że dziś został on przesądzony, czasowo przynajmniej, na korzyść własności prywatnej, choć takiej pewności nie ma, a sądząc z doświadczeń historycznych może jej **nigdy** nie być.

Spór, uzupełniany w dodatku praktyką, czyli przyłączaniem się jednostek i zbiorowości ludzkich do różnych „komun”, spotęgowany następnie „komunizmem utopijnym”, stał się **pożywką** dla rodzenia się współczesnego komunizmu.

Z czasem, co najważniejsze, spór ten zaczął się przeplatać z innym sporem, tym razem o rewolucję socjalistyczną, świadomie przygotowywaną i prowadzoną dla obalenia jednego ustroju i stworzenia drugiego, komunistycznego.

### **Sporu o własność ciąg dalszy i początek sporu o rewolucję**

Spór na tle stosunku do własności musiał przerodzić się wcześniej czy później w spór o rewolucję. Zwolennicy własności prywatnej i gwarantującego ją państwa, stanęli w obliczu konfliktu z tymi, którzy chcieli je obalać siłą.

Sporowi temu nadał nowego kierunku komunizm utopijny, encyklopedyści epoki Oświecenia, pokrewni mu poglądami, a wreszcie wydawcy Rewolucji Francuskiej i epoki porewolucyjnej, aż do pojawienia się „komunizmu naukowego”.

Pierwszym „komunistą utopijnym” był wielki angielski humanista i działacz państwowy, po śmierci kanonizowany, Thomas More (Morus), 1478-1535, ścięty z rozkazu króla Henryka VIII.

More w 1516 r. opublikował po łacinie dzieło pt. „Utopia”, postulując w nim wizję egalitarnej organizacji społeczeństwa, ze **wspólną własnością i komunistyczną organizacją pracy**. Dzieło to wywarło olbrzymie wrażenie na wszystkich późniejszych komunistyczno-socjalistycznych utopistach, gdyż znalazły się w nim wątki krytyki rodzącej się nowej, kapitalistycznej formacji społecznej. Potrzebę wspólnej własności More tłumaczył tym, że może być ona skuteczną **zaporą** przed „egoistyczno-ekonomiczną naturą” człowieka, którą uważał za niemoralną. Poglądy jego, choć w zarysach znane już przed wiekami, wywarły dodatkowo ogromne wrażenie ze względu na szerokie rozprzestrzenienie się słowa drukowanego. Zresztą, poglądów zbliżonych do morusowskich było więcej. Jednym z nich była na przykład teza, głoszona przez Michela de Montaigne (1533-1592), pisarza francuskiego, że „żaden człowiek nie

może mieć zysku inaczej, niż przyprawieniem o stratę innych”.

Drugim wybitnym humanistą i utopistą, był Tommaso Campanella (1568-1639), włoski filozof, który 27 lat spędził w więzieniach. W swojej pracy „Civitas Solis” (Miasto Słońca) z 1602 r., Campanella przedstawił „państwo idealne”, zbliżone w koncepcji do morusowskiego, w którym „publiczne domy towarowe” obdzielałyby **bezpłatnie** członków społeczeństwa „według potrzeb”, zapowiedź przyszłej definicji komunizmu „od każdego według zdolności - każdemu według potrzeb”. W społeczeństwie Campanelli, podobnie jak Morusa, własność byłaby wspólna, z tym, że obaj **nie proponowali** dojścia do niej drogą rewolucji, choć samo dyskredytowanie własności prywatnej było niewątpliwie krokiem w tym kierunku. Tym bardziej, że pełna napięć sytuacja społeczno-polityczna i ekonomiczna w tych czasach, w rezultacie której dochodziło do licznych zrywów antyfeudalnych chłopstwa i części mieszczaństwa, czego wyrazem była I Rewolucja Angielska lat 1640-1646, wpływała radykalizująco na poglądy późniejszych utopistów. Do nich należał Gerrard Winstanley, angielski przywódca najbiedniejszych warstw społeczeństwa, które zaangażowały się w Angielską Rewolucję. W pracy „Prawo wolności” z 1652 r. Winstanley poparł poglądy More’a-Morusa i Campanelli o „idealnym państwie”, ale poszedł dalej, proponując tworzenie „publicznych (społecznych) zakładów wytwórczych”, a nie tylko bezpłatnej dystrybucji dóbr.

Podobnie jak oni zresztą, Winstanley **nie głosił** konieczności rewolucji, postulując jedynie dochodzenie sprawiedliwości społecznej na drodze legislacyjnej (prawdopodobnie dlatego, że zwycięska rewolucja angielska możliwości takie zaczęła tworzyć).

Nadal jednak własność wspólna, a nie prywatna, była jedyną preferowaną przez Winstanleya formą własności.

Innym, zinstytucjonalizowanym prądem umysłowym, nie związanym bezpośrednio z „komunizmem utopijnym”, było stworzone w Niemczech w 1647 r. przez Bartholomaenusa Holzhausera stowarzyszenie „komunistów-bartoszków”. Członkowie stowarzyszenia żyli w „dobrowolnych wspólnotach”, które papież Innocenty XI zatwierdził w 1680 r. jako **zgodne z naukami Kościoła** (komunistów-bartoszków” sprowadzono w 1683 r. do Polski, gdzie osiedlili się w Górze Kalwarii, prowadząc seminaria duchowne w Warszawie).

Komuniści utopijni wiele mają do zawdzięczenia również francuskiemu ekonomiście, Antoine de Montchrestien, który w wydanym w 1615 r. „Traktacie o ekonomii politycznej” stał się nie tylko ojcem tego

nowego pojęcia, ale nade wszystko potwierdził ideę **wykluczającą** jakąkolwiek rolę prywatnej własności w gospodarce, preferując własność państwową, ogólnospołeczną.

Kontrowersje wokół własności nasiliły się następnie wraz z wkroczeniem na scenę dziejową radykalnych francuskich utopistów, encyklopedystów, fizjokratów-ekonomistów, „babuwistów” i wreszcie dziewiętnastowiecznych socjalistów, z których zaczęli się wyłaniać współcześni komuniści.

Pierwszym był Jean Meslier (1664-1729), wiejski ksiądz katolicki, chłop z pochodzenia (ze względu na pochodzenie miał zamkniętą drogę do biskupiej tiary).

Meslier, płomienny krytyk feudalizmu i początków kapitalizmu, w swojej pracy „Testament” z 1711 r. propagował stworzenie „systemu komunistycznego”, opartego o „kolektywną własność”, poprzez „**walkę rewolucyjną**”, wzywając chłopów do chwytania za broń.

Ksiądz stał się więc tym, który **po raz pierwszy** w historii połączył postulat „kolektywnej własności”, czyli wspólnej, z walką rewolucyjną, rzucając jeszcze hasło „Ludzie, łączcie się!” w tej walce. Podchwyczone w 1847 r., choć w nieco zmienionej formie, przez nowoutworzony Związek Komunistów oraz w rok później przez Manifest Komunistyczny, jako „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!”, hasło Mesliera stało się potem zawołaniem bojowym współczesnego komunizmu.

Ksiądz Meslier nie był odosobnionym wśród duchownych chrześcijańskich w szerzeniu komunistycznych idei, choć radykalniejszy od innych w swoich poglądach. Za prekursora „naukowego komunizmu” uważa się **św. Augustyna** (354-430), wielkiego filozofa, obok św. Pawła uznawanego za twórcę chrześcijaństwa.

Św. Augustyn, syn św. Moniki, zanim powrócił na łono chrześcijaństwa w 32 roku życia, był wyznawcą manicheizmu, perskiej mieszanki wielu religii, w tym chrześcijańskiej (był też pod silnym wrażeniem platonowskich idei). Manicheizm głosił pogląd, że byt jest nieustanną walką Dobra i Zła, w której człowiek, poprzez duszę, związany jest z Bogiem, ale poprzez ciało z Szatanem. W konsekwencji tego manicheizm propagował „samodoskonalenie się” człowieka przez ascezę, wyrzekanie się dóbr doczesnych i kultywowanie ubóstwa. Własność prywatną manicheizm uważał za amoralną. Św. Augustyn, już jako wybitny teolog chrześcijański, podzielał ten pogląd.

Tego rodzaju poglądy, wspierane ideami Platona, które zaczęto odgrzebywać, były następnie przyswajane przez powstające liczne zako-

ny chrześcijańskie. Różne „bractwa zakonne” stały się glebą dla rozkwitu idei komunistycznych, czy protokomunistycznych. Dość rozpowszechnione powiedzenie, że „Bóg stworzył świat dla wszystkich, a nie tylko dla niektórych” - było tego najlepszym dowodem.

W Polsce, skoro już mowa o roli Kościoła w krzewieniu tych idei, słowo „komunizm” pojawiło się po raz pierwszy w 1568 r., w Pielaszynicy, w protokóle z synodu arian, Braci Polskich, sekty chrześcijańskiej w swojej działalności nawiązującej do tradycji pierwszych skomunizowanych gmin chrześcijańskich. Arianie - dodajmy - wzorowali się na żywocie i naukach św. Klemensa (150-215), który w jednej ze swoich prac, „Czy człowiek bogaty może być zbawiony?”, głosił idee w swojej treści komunistyczne.

Powracając jednak do utopistów francuskich, kolejnym z nich był Morelly, którego imię oraz daty urodzenia i śmierci nie są dokładnie znane. W swojej pracy „Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw” z 1755 r., problemowi własności poświęcił sporo uwagi. Poza wspólną własnością, pozostała jej część podzielił na „prywatną i osobistą” (w późniejszym prawodawstwie krajów „realnego komunizmu”, w PRL zwłaszcza, podział ten znalazł swoje echo, jak też u Marksa i Engelsa, którzy za własność prywatną uważali głównie „wielką własność kapitalistyczną”, mając mniej sprecyzowany pogląd na pozostałe formy własności indywidualnej). Morelly sformułował też kolejną „połówkę” definicji komunizmu i socjalizmu, „od każdego według zdolności”.

Morelly nie podjął natomiast „rewolucyjnego wątku” Mesliera.

Nie uczynił tego również następny utopista francuski, Gabriel Bonnet de Mably (1709-1785), popularyzujący w swoich dwóch pracach z 1768 i 1776 r. ideę „naturalnej równości ludzi”. Pośrednio jednak, przyczynił się do rewolucji, gdyż ideę podchwyciła Wielka Rewolucja Francuska, znajdując echo w hasle „Wolność, Równość i Braterstwo”.

Mably, podobnie jak inni utopiści, własność prywatną uznawał nie tylko za **główną** przyczynę chciwości ludzkiej i próżniactwa, ale nazwał ją po prostu „czynnikiem rozkładu natury ludzkiej”. Obalenie własności prywatnej widział natomiast jedynie na drodze akcji legislacyjno-prawnej, a **nie** rewolucyjnej.

Spór więc „własność wspólna kontra prywatna”, którego rozstrzygnięcie niektórzy widzieli na drodze rewolucyjnej, toczył się głównie w kontekście moralno-etycznym, a **nie** politycznym. Moralno-etyczna strona komunizmu utopijnego była zbieżna, albo nawet **identyczna** z ideami chrześcijaństwa, rzecz zdawałoby się niemożliwa między tak przeciwnymi kierunkami ideologiczno-filozoficznymi.

W rzeczywistości, różnice między nimi nie były do pewnego okresu aż tak głębokie. Powstanie „chrześcijańskiego komunizmu” bowiem, niektórzy przypisują samemu Chrystusowi, którego męczénka śmierć „za lud”, symbolizująca okrucieństwa czasów niewolnictwa, wraz z głoszeniem „cnoty ubóstwa”, wzywaniem do miłosierdzia, miłości bliźniego i pomocy słabszym - tworzyły podatny **grunt** pod przyszłą ideologię komunistyczną. Ponadto, fakt fascynowania się wielu Ojców Kościoła platonowskimi ideami, komunistycznymi w swojej treści, też miał ogromne znaczenie. Idee Platona, co prawda dalekie od chrześcijańskich, jako pozbawione współlżczucia dla losu niewolników i „ludzkiego” dla nich miejsca w jego „idealnym państwie” ze wspólną własnością, jednocześnie **nie głosiły** ateizmu. Przeciwnie, zhierchizowana „gmina komunistyczna”, z niewolnikami, „arystokratyczny komunizm”, nie miała nic wspólnego z ateizmem, gdyż Platon uznawał wiarę w Boga za **konieczność** w życiu człowieka. Ten właśnie fakt uczynił prawdopodobnie platonowski komunizm „strawnym” dla Kościoła, a przynajmniej niektórych jego przedstawicieli.

Z czasem jednakże, jeszcze przed „naukowym komunizmem”, ów specyficzny mariaż chrześcijańsko-komunistyczny **skończył się** rozwo-dem, od kiedy Kościół na całe wieki stracił zainteresowanie dla podstawowych problemów społecznych, podczas gdy komunizm, przechodząc zdecydowanie na materialistyczny światopogląd, stał się w swojej treści ateistyczny.

W międzyczasie, spór „własnościowo-rewolucyjny” wszedł na nowe tory.

Zanim jednak feudalizm znalazł się w końcowej fazie rozkładu, podczas gdy kapitalizm i demokracja parlamentarna nie spowodowały znanych przeobrażeń, zmiana czegokolwiek w istniejących stosunkach własnościowych była nie do pomyślenia. Podobnie było z perspektywą jakiegokolwiek rewolucji, dla której nie było wielu niezbędnych warunków wstępnych, które dopiero musiały powstać, bądź to drogą ewolucyjnego procesu, bądź w „jakiś inny” sposób. W warunkach bardzo słabego życia politycznego, jak i niskiego poziomu oświaty ogólnej, jakikolwiek „inny sposób” był zadaniem niełatwym, choć coraz bardziej przykuwającym uwagę myślicieli XV-XVI-wiecznego Odrodzenia, przypadającego na końcową fazę feudalizmu i początkową kapitalizmu.

W rezultacie, dylemat rewolucji/ewolucji stanął na porządku dziennym.

Odrodzenie, obejmując również sferę życia społeczno-politycznego i ekonomicznego, przy rosnącym zainteresowaniu prądami filozoficzno-politycznymi starożytności, w połączeniu z kryzysem papieżstwa oraz tendencjami jednoczenia się małych państw w wielkie, stworzyło **nową** sytuację. Kiełkowanie kapitalizmu, rosnąca laicyzacja życia, a nade wszystko „wielka schizma”, jaką stała się Reformacja, nowopowstałą sytuację tylko zaostrzyły, co odbiło się silnie na sposobie myślenia coraz liczniejszych filozofów i publicystów, dawniej niemal nieznanymi z braku słowa drukowanego. Nowy prąd umysłowy, humanizm, zapoczątkowany przez Erazma z Rotterdamu, nawiązujący do platonizmu i arystotelizmu, wsparty rozwojem nauk ścisłych i odkryciami Bacona, Galileusza i Kopernika, rozwijał się szybko, stwarzając pole dla „teorii społecznych”, w rodzaju cytowanej powyżej „Utopii” Tomasza Morusa.

Mimo wszystko, nikt z myślicieli Odrodzenia i następującego wkrótce po nim Oświecenia, nie tylko żadnych „teorii rewolucyjnych” nie formułował, ale w ogóle **nie uważał** rewolucji jako rozwiązania ludzkich problemów. Fakt sięgania do filozofii starożytnej, nie był tutaj bez znaczenia. Arystoteles (384-322 p.n.e.) twierdził na przykład, że dzięki darowi mowy człowiek rozwinął społeczeństwo, a poprzez społeczeństwo inteligencję, intelekt, a wreszcie ład, który z kolei przyczynił się do powstania cywilizacji. Rewolucję zatem, Arystoteles uważał po prostu za „**niemądrą**” i niepotrzebną. Jeśli nawet mogła zdziałać coś dobrego, to jej koszty, ze względu na towarzyszące rewolucji zło, o wiele **przeważały** nad korzyściami. Zamieszanie w istniejącym ładzie było więc dla Arystotelesa zbyt wysoką ceną rewolucji. W wiele wieków później, identyczny pogląd sformułował angielski filozof Francis Bacon (1561-1626), który dla uniknięcia rewolucji radził **usuwanie** „materiału palnego”, aby nie zamienił się w płomień.

Ale, co trzeba podkreślić, niekoniecznie należało głosić rewolucję, żeby taki „materiał palny” zaczął gromadzić się już w czasach Odrodzenia, a jeszcze bardziej w czasach Oświecenia. Tylko głoszenie różnych idei i doktryn, wywołujących przewrót w umysłach, tworzyło **samo przez się** „intelektualne podłoże” pod przyszłą rewolucję. Jedną z takich doktryn był deizm, doktryna filozoficzno-religijna, w efekcie **podkopująca** dominującą wówczas pozycję Kościoła. Deizm, uznający istnienie Boga-Stwórcy, odrzucał jednakże wiarę w cuda, w objawienie, a nade wszystko odrzucał wiarę w mieszanie się „sił niebieskich” do spraw ludzkich. Fizyk angielski, Isaac Newton, w swoim dziele „Principia Mathematica” z 1687 r., dał naukowe wsparcie deizmowi, przedstawiając „fizyczny świat” jako „harmonijny system ciał”, regulowany „prawami naturalnymi”. Opierając się na newtonowskim rozumowaniu, wspomniany już

Locke, prekursor liberalizmu, nowego kierunku, kładącego „ideologiczny” podkład pod rodzący się kapitalizm, w dziele „An Essay Concerning Human Understanding” z 1690 r., rozumowi **jedynie** wyznaczył rolę poznawania świata i „naturalnych praw”.

Stąd był już tylko powstania filozofii racjonalistycznej, której głównymi twórcami byli francuski filozof i matematyk Rene Descartes (Kartezjusz), autor słynnego powiedzenia „myślę, więc jestem”, żydowsko-holenderski filozof Baruch Spinoza, który Boga utożsamiał z Naturą, oraz niemiecki filozof i matematyk Gotfried Leibniz, autor tezy, że co prawda Bóg stworzył „harmonię świata”, ale jedynie **człowiek** ma „wolny w nieskończoności wybór pomiędzy różnymi punktami”, czyli alternatywami.

W ten sposób, ludzki rozum, a **nie** religia, stał się jedynym źródłem poznania i kryterium prawdy. W dziedzinie etyki i estetyki nadano mu nawet **najwyższą** wartość, większą niż religii.

Poznanie „poznawalnego świata” wreszcie, miało służyć „ludzkiemu szczęściu”, zgodnemu z „naturalnymi prawami”, „ziemskim szczęściem”, a **nie** pośmiertnym.

Niezamierzoną konsekwencją społeczno-polityczną takich idei, była „rewolucja intelektualna”, a zatem **wstęp** do społeczno-politycznej rewolucji. Chyba, że sprawy rozwijałyby się inaczej, jak to postulował Locke, głosząc w 1689 r., w pracy „Two Treatises on Government”, iż „prawo naturalne” wręcz **nakazuje** władzy, rządowi, nie tylko ubieganie się o akceptację rządzonych, ale respektowanie tego prawa, „przyrodzonego” wszystkim członkom społeczeństwa.

Stosowanie się do tego baconowskiego postulatu, w swojej istocie demokratycznego, mogło prawdopodobnie **wyeliminować** szanse zmaturalizowania się rewolucji francuskiej, ale tak nie stało się.

Nowy prąd myślowy, Oświecenie, idee Odrodzenia tylko pogłębił, a nade wszystko rozpropagował szeroko, we Francji głównie poprzez opublikowanie Wielkiej Encyklopedii. Jej autorzy, „encyklopedyści”, głosili idee głęboko zapadające w umysły ludzkie, a wkrótce już znajdujące echo w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, najdonioślejszym akcie Rewolucji Francuskiej. Oczywiście, słowa najczęściej rozmięły się z „rewolucyjną praktyką”, ale w niczym nie umniejsza to jej znaczenia (idee Oświecenia znalazły również odbicie w przyjętej przez ONZ w 1948 r. „Deklaracji Praw Człowieka”).

Tak więc, nawet jeśli doktryny i idee Oświecenia nie wzywały bezpośrednio do rewolucji, to jednakże, burząc dominujący i głosząc nowy

światopogląd, w efekcie **tworzyły** dla niej „intelektualne podłoże”. A czy wybuch Rewolucji Francuskiej, był nieuchronny, to już inna sprawa.

## Wielka Rewolucja Francuska i dalszy ciąg sporów

Rewolucja francuska lat 1789-1799, której **nikt** nie przewidział, nie spadła z przysłowiowego nieba. Za jej duchowych sprawców uważa się „encyklopedystów”, zwolenników racjonalizmu, deizmu, antropocentryzmu, utylitaryzmu, ateizmu i propagatorów laicyzmu. Do grona ich zalicza się przede wszystkim Denis Diderot, Jean d’Alembert, Francois Voltaire, Charles de Montesquieu i Jean Jacques Rousseau.

Diderot, wychowanek jezuitów, w dziele z 1754 r. pt. „O interpretacji natury”, własność prywatną odsądził od czci i wiary, proponując **komunistyczną** organizację społeczeństwa, przez co zdobył sobie miano pierwszego „kolektywistycznego myśliciela”, których w XIX wieku było już wielu. Pozostali encyklopedyści mieli zbliżone poglądy, zdecydowanie antyabsolutystyczne i antyreligijne, a to w zupełności wystarczało do tworzenia „intelektualnego podłoża” pod rewolucję, choć konieczności jej nie głosili. Zresztą dla jej wybuchu i zwycięskiego przebiegu, brak było wielu warunków wstępnych. Co innego bowiem rewolucja wybuchająca spontanicznie, a co innego świadomie planowana. W ówczesnej Francji nie było przede wszystkim żadnych rewolucyjnych partii i organizacji, które byłyby zapłonem i jej kierownikiem. Partie polityczne, które zaczęły powoli rozwijać się w świecie wraz z postępem parlamentaryzmu, były w tym czasie w powijakach, istniejąc w Europie niemal wyłącznie w Anglii. Nawet jakobini, którzy w rewolucji odegrali krwawą rolę, swój początek datują dopiero od 1789 r., będąc tylko „klubem liberalnym”, zwolennikami uchwalenia konstytucji, zanim pod wpływem wydarzeń nie zmienili swojego oblicza.

Rewolucja Francuska, jak twierdzą niektórzy, otworzyła „erę rewolucji”, niekoniecznie burżuazyjnych i komunistycznych. Istotnie, obok tych dwóch, były przecież jeszcze inne rewolucje, faszystowska we Włoszech, antymuzułmańska Ataturka w Turcji, nazistowska w Niemczech, seria meksykańskich rewolucji o złożonym profilu w XIX i XX wieku, socjalistyczno-nacjonalistyczne, i częściowo muzulmańskie, jak w Libii, a wreszcie muzulmańska w Iranie.

I kto wie czy na tym koniec.

Najważniejsze jednak, że Rewolucja Francuska, jej etap jakobiński w pierwszym rządzie, była szkołą, cennym laboratorium, dla wszyst-

kich radykałów końca XVIII wieku i tych późniejszych, w tym Marksa i Engelsa, dokąd nie została przyćmiona przez bolszewicką.

Ze względu na jej charakter i skalę, Rewolucja Francuska do dziś wywołuje kontrowersje co do jej prawdziwych przyczyn i sensu.

Czym bowiem była w rzeczywistości i jaki był jej cel?

Francja, przodująca w osiemnastowiecznym świecie pod wieloma względami, kulturalnym zwłaszcza, z 25-milionowym narodem, jednym wówczas największych, była jednocześnie krajem o archaicznym porządkach społeczno-politycznych, co przy przechodzeniu jej od feudalizmu do kapitalizmu było szczególnie groźne.

Czy były to jednakże wystarczające powody dla wybuchu krwawej rewolucji, której konieczności, poza nielicznymi wyjątkami, nikt właściwie nie głosił?

Obiektywne przyczyny rewolucji, jeśli za takie uznać szerokie i długotrwałe niezadowolenie olbrzymiej większości społeczeństwa z pogarszających się warunków bytu, pogłębione dodatkowo katastrofalnym nieurodzajem na rok przed jej wybuchem oraz nagłym krachem skarbu państwa, co groziło zwiększeniem podatków - niewątpliwie istniały. Sytuację pogorszył ponadto nieudolny król, którego nierozsądna postawa w momencie zaogniania się nastrojów, kiedy to po zwołaniu Stanów Generalnych próbował je rozpędzać siłą, dało sygnał do rozruchów ulicznych, szturm Bastylji i w efekcie rewolucji. Spontaniczność rewolucji wpłynęła niewątpliwie na jej wyjątkowo brutalny, bezmyślny i chaotyczny przebieg, a w końcu jej porażkę.

Niemniej jednak, Rewolucja Francuska stała się w znacznym stopniu **pierwowzorem** rewolucji głoszonej przez rodzący się współczesny komunizm. Tym bardziej, że od 10 sierpnia 1792 r. istniała tzw. I Komuna Paryska, źródło natchnienia i aktywny pomocnik jakobinów (za co zresztą po ich obaleniu zapłaciła wysoką cenę, tracąc 70 swoich czołowych działaczy). Tak samo niektóre instytucje rewolucji, jak milicja, powszechna służba wojskowa, Komitet Ocalenia Publicznego, Komitet Bezpieczeństwa Powszechnego, państwowa kontrola cen, a nade wszystko „rewolucyjny terror”, stały się potem, w tym czy innym stopniu, wzorcem dla komunistów przygotowujących i kierujących własnymi rewolucjami.

Inną cenną lekcją były też różne, przyswojone sobie potem przez komunizm współczesny, chwytliwe hasła, jak Jean Marata, że „proletariusz nie ma ojczyzny”.

I wreszcie, lekcją najcenniejszą, był produkt końcowego etapu Rewolucji Francuskiej, „babuwizm”, początek zorganizowanego ruchu ko-

munistycznego. Jego twórcą był Francois Noel Babeuf (1760-1797), aktywny uczestnik Rewolucji Francuskiej, wydawca „Tribune du Peuple”, „Trybuny Ludu” w Paryżu. Z okazji założenia w 1795 r. tajnego Sprzysiężenia Równych, w swoim „Manifeście Plebejskim”, pierwowzorem Manifestu Komunistycznego, Babeuf przedstawił swoją doktrynę, zaszczepiając wiele jej idei współczesnemu komunizmowi. Osią doktryny była bowiem „walka klas”, z której Marks i Engels uczynili potem **rdzeń** swojej „teorii rozwoju społeczeństwa”, podstawy rodzącego się „komunizmu naukowego”.

Rewolucja Francuska **nie zakończyła** jednak trwającego „własnościowo-rewolucyjnego” sporu, a co najwyższej uczyniła to tylko połowicznie. Zryw rewolucyjny, spontaniczny, stał się faktem historycznym, rozwiązującym dylemat, aczkolwiek bynajmniej nie dominujący w sporach. Sprawy z własnością miały się jednak **inaczej** w czasie rewolucji. Z natury swojej, będąc rewolucją burżuazyjną, mimo pewnych „wspólnotowych ciągów”, w sumie była ona **zwolennikiem** własności prywatnej, kapitalistycznej, choć mniej obszarniczej.

W tym sensie więc, rewolucja **nie spełniła** oczekiwań tych utopistów, którzy własności prywatnej przepowiadali zgon.

### Okres po Rewolucji Francuskiej i pojawienie się współczesnego komunizmu

Spór „wspólna własność kontra prywatna” i „spór o rewolucję” uległ po Rewolucji Francuskiej zaostrzeniu.

Areną sporu stał się teraz komunizm utopijny, nigdy zresztą nie stanowiący jakiejś zwartej ideologii, a po Rewolucji Francuskiej, zamiast wyciągnąć z niej wnioski i wzmocnić się, zaczął się **dezintegrować** wewnętrznie. Rozbity na dwa skrzydła, radykalne, zwane nadal „komunizmem utopijnym”, oraz ugodowe, nazywane się coraz częściej „socjalizmem utopijnym”, choć oba określenia były do połowy lat 1840-ch wymiennie stosowane, nowy ten prąd odegrał niezwykle ważną rolę w narodzinach współczesnego komunizmu.

Komunizm utopijny, tradycyjnie głęboko humanitarny, postulujący dochodzenie do wytkniętych celów drogą pokojową, a **nie** rewolucyjną, zaczął schodzić ze sceny dziejowej. Jego miejsce zaczęły zajmować, spokrewnione ze sobą, ale z czasem oddalające się od siebie, dwa ruchy robotnicze: komunistyczny i socjalistyczny (albo socjaldemokratyczny). Określenie „socjalizm”, którego datę narodzin podaje się na 1825 r., zostało

podobno ukute przez Roberta Owena (1771-1858), angielskiego utopistę, polityka i filantropa, jednego z twórców ruchu spółdzielczego. U jego podstaw, wywodzącego się z łacińskiego słowa „socialis”, „społeczny”, była ewolucja, a nie rewolucja, aczkolwiek linia podziału pomiędzy „socjalizmem”, a radykalniejszym od niego „komunizmem”, była jeszcze dość długo bardzo płynna.

Ojcami duchowymi „prądu socjalistycznego” byli przedrewolucyjni encyklopedyści, podczas gdy aktualnymi jego zwolennikami byli socjaliści angielscy, jak wspomniany już Owen, a nade wszystko socjaliści francuscy. Do nich należeli Claude Henri Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Saint-Armand Bazard (1791-1832), autor hasła-frazesu o wielkiej sile nośnej, „wyzysk człowieka przez człowieka”, jak też późniejszy od nich Pierre Joseph Proudhon, autor innego słynnego powiedzenia, że „własność prywatna jest kradzieżą”.

Jak socjaliści, zwani nadal „utopijnymi”, posługujący się różnymi górnolotnymi o radykalnej treści hasłami-frazesami, rozwiązałyby toczącej się spory o własność i rewolucję - nie jest absolutnie pewne. Obok socjalistów-reformistów, o względnie umiarkowanych poglądach, byli bowiem również socjaliści-rewolucjoniści. Do nich należeli przede wszystkim Louis Auguste Blanqui (1805-1881), „wieczny spiskowiec”, który 36 lat spędził za kratami, zwany „komunistą utopijnym”, aktywny uczestnik francuskiej rewolucji 1830, 1848 i II Komuny Paryskiej 1871 r. Blanqui, „zawodowy rewolucjonista”, w żadną „historyczną misję” proletariatu nie wierzył jednak, ani nie widział potrzeby jego „rewolucyjnej partii” (mimo to Marx był zafascynowany osobą i ideami Blanqui'ego).

Inny francuski rewolucjonista, Louis Blanc (1811-1882), jest postacią już bardziej kontrowersyjną. Z jednej strony bowiem, w 1840 r., w pracy „Organisation du travail”, oddał komunizmowi wielką przysługę, wypowiadając słowa „od każdego według zdolności - każdemu według potrzeb”, pod którymi rozumie się jego cel ostateczny, podobnie jak przysłużył się mu aktywnym udziałem w wywołaniu paryskiej Rewolucji Lutowej w 1848 r., ale z drugiej strony wykazywał wiele „niekomunistycznego” umiarkowania.

Jak w tej sytuacji potoczyłyby się losy socjalizmu/komunizmu, gdyby nie pojawienie się na scenie dziejowej Karola Marksa i Fryderyka Engelsa - nie wiadomo.

Obaj, sporo ucząc się od komunistycznych i socjalistycznych utopistów, oraz innych współczesnych im myślicieli, przyswajali sobie wiele z ich poglądów, w praktycznym jednak działaniu specjalizowali się w ich

piętnowaniu. Proponowane przez nich rozwiązania różnych problemów społeczno-politycznych i ekonomicznych uważali po prostu za utopijne i nierewolucyjne.

Czy mieli rację? W wielu przypadkach mieli, czego przykładem mogą być filantropijno-socjalistyczne działania Owena. W eksperymentach budowania ustroju „powszechnej szczęśliwości”, w oparciu o gminy samorządne ze wspólną własnością i sprawiedliwym podziałem dóbr, Owen poszedł najdalej. U podstaw jego wiary w taki ustrój leżały ideały chrześcijańskie, mimo jego ateizmu, wiara w możliwość wychowania człowieka w duchu braterstwa, pozbawionego chciwości oraz gotowego do poświęceń dla dobra ogólnego. Do socjalizmu/komunizmu - rozumował Owen - należało dążyć poprzez „samodoskonalenie się” człowieka, a żywot we wspólnocie powinien chronić przed nieprawościami otaczającego świata.

Eksperymenty owenowskie z zatrudnionymi w jego fabrykach robotnikami, o których był dbał w sposób wówczas nieznan, były początkowo nawet zachęcające, zdobywając sobie popularność w świecie, szczególnie ruch spółdzielczy.

Owen jednakże, podobnie jak inni socjaliści utopijni, nie zaniebýwał **legalnych** form walki o poprawę bytu świata pracy, osobiście odgrywając ważną rolę w uchwaleniu w Anglii w 1819 r. ustawodawstwa pracowniczego, które znacznie poprawiło sytuację materialno-społeczną robotników.

Tego rodzaju działalność Owena była dla Marksa i Engelsa wręcz „zdradą rewolucyjnego proletariatu”. A ponieważ nie wszystkie jego eksperymenty były udane, więc tym bardziej było to wodą na ich młyn.

Odnosnie nieudanych eksperymentów, to jednym z nich, w amerykańskim stanie Indiana, był zakup przez Owena 20 tys. akrów ziemi, na której założył „wspólnotę”, złożoną z ponad tysiąca członków, o której celach informował nawet amerykański Kongres w obecności prezydenta. Eksperyment załamał się już po dwóch latach, w przekonaniu Owena ze względu na niechęć do „ateistycznej wspólnoty” ze strony amerykańskich władz kościelnych i świeckich. Podobnie załamał się inny jego eksperyment, przeprowadzony w Anglii w latach 1830-1832, z „bankiem produktów”, do którego rzemieślnicy i drobni wytwórcy, omijając rynek, znosili swoje produkty dla bezpośredniej wymiany.

Niepowodzenia swoje, Owen, podobnie jak inni eksperymentujący utopiści, przypisywał nie tak „ułomności moralnej” członków wspólnot, ale nieprzyjaznym „warunkom zewnętrznym”, w których przyszło im działać.



Na ile tego rodzaju konkluzje wpłynęły na Marksa i Engelsa, jest niemożliwe do stwierdzenia. W swoich działaniach, nie tak jak utopiści, postanowili więc **odwrócić** kolejność dochodzenia do „powszechnej szczęśliwości ludzkiej”. W przekonaniu Marksa i Engelsa dojście do tej szczęśliwości nie prowadziło poprzez wychowanie człowieka w duchu socjalizmu/komunizmu, we wrogim mu otoczeniu kapitalistycznym, ale poprzez jego **obalenie** drogą rewolucji. Dopiero po jej zwycięstwie doskonalenie natury ludzkiej drogą komunistycznego wychowania mogło stać się możliwe.

Marks z Engelsem zatem, opowiadając się jednoznacznie za rewolucją, za rewolucyjnymi rozwiązaniami wszystkich innych „antagonistycznych sprzeczności społeczeństwa burżuazyjnego”, **zakończyli** dotychczasowe spory „własnościowo-rewolucyjne”, przynajmniej w swoim przekonaniu, gdyż w rzeczywistości tak nie było.

Zdecydowane stanowisko Marksa i Engelsa w sporze, zapoczątkowało **nowy** prąd myślowy, system filozoficzny, doktrynę społeczno-polityczną i ekonomiczną, zwane marksizmem, później marksizmem-leninizmem.

### Rewolucja kontra ewolucja

Akt narodzin współczesnego komunizmu, zasługa Marksa i Engelsa przede wszystkim, zmusza do szeregu refleksji.

Postawienie przez Marksa i Engelsa na rewolucję we „własnościowo-rewolucyjnym” sporze, wymaga odpowiedzi na pytanie co konkretnie się pod nią rozumie. Rewolucja jest pojęciem wieloznacznym, a ponadto nie wszędzie ujętym w definicję (pochodzi od łacińskiego słowa „revolutio”, „przewrót”).

Encyklopedia Powszechna PWN z 1980 r. hasło „Rewolucja” ujmuje następująco:

- „gwałtowny przewrót w życiu społeczeństwa i państwa, najwyższa forma walki klasowej przejawiająca się w obaleniu przeżytego ustroju społecznego i ustaleniu nowego, postępowego”.

Definicja wymienia następnie:

- „rewolucję burżuazyjną”, usuwającą przeszkody w rozwoju kapitalizmu, jak to miało miejsce z Rewolucją Francuską, a także „rewolucję socjalistyczną”, rewolucję proletariatu w sojuszu z „masami chłopskimi”, prowadzącą do obalenia kapitalizmu i ustanowienia ustroju socjalistycznego, jak to miało miejsce z bolszewicką rewolucją w 1917 r.”

„Prawdziwymi” więc rewolucjami, w myśl cytowanej definicji, są **jedynie** rewolucje burżuazyjne i socjalistyczne. Pozostałe są co najwyżej quasi-rewolucjami.

Zastrzeżenia budzi przede wszystkim „misja rewolucji” w obaleniu „przeżytych ustrojów społecznych” i „ustanawiania nowych, postępowych”, tak samo jak określanie rewolucji jako „najwyższej formy walki klasowej” oraz „klas” w ogóle. Co się tyczy klas, to nie Marks je odkrył, ale za to z ich istnienia wyciągnął błędne wnioski. Klasy, a raczej „warstwy społeczne”, określił szkocki filozof, ekonomista i historyk, John Millar (1735-1800), pisząc o nich w swojej pracy „Origin of the Distinction of Rules” z 1778 r. Jak twierdził, klasy wynikają z podziału społeczeństwa, z jego „ekonomicznej organizacji”, określających stosunki międzyludzkie. Millar, zwolennik „determinizmu ekonomicznego”, podobnie jak później Marks, nie wysnuwał stąd jednakże **żadnych** światoburczych wniosków w postaci „walki klasowej” i jej rzekomo determinującej roli w historii. Marks, dzieląc społeczeństwo kapitalistyczne tylko na dwie podstawowe klasy, burżuazję i proletariat, wnioski takie, niestety, wysnuł i w konsekwencji wykonypował swoją „teorię rewolucji.”

Od strony czysto osobistej, zwłaszcza w przypadku Engelsa, kapitalisty, człowieka „dobrze ułożonego” i pozbawionego jakiegokolwiek egocentryczności, „obsesja rewolucyjna” ojców współczesnego komunizmu jest wręcz niezrozumiała. Urodzeni po Rewolucji Francuskiej, Marks z Engelsem nie mogli jej pamiętać, podczas gdy w momencie krótkotrwałej Rewolucji Lipcowej w 1830 r. w Paryżu, nie byli tam, ani nie mogli być pod jej wrażeniem, choćby ze względu na swój wiek (Marks miał wtedy niepełne 12, a Engels niepełne 10 lat). Jediną rewolucję, zresztą o wielu wątkach naraz, nie mającą wiele wspólnego z „klasową rewolucją”, Marks z Engelsem widzieli na własne oczy dopiero w czasie Wiosny Ludów, będąc nawet w nią osobiście zaangażowanymi. Ale Wiosna Ludów, co Marks zauważył ze zdziwieniem jeszcze w trakcie jej trwania, nie przerosła w prawdziwą rewolucję.

Nikt też z wcześniejszych i współczesnych Marksowi i Engelsowi myślicieli, pomijając księdza Mesliera, rewolucji **nie widział** jako rozwiązania międzyludzkich konfliktów.

Rewolucji wreszcie, które mogłyby stać się przedmiotem szczególnego zainteresowania Marksa i Engelsa, nie było w dziejach zbyt wiele, nie mówiąc już o tym, że nie zawsze zasługiwały one na takie miano. Do tych większych można zaliczyć następująco:

- rewolucję za czasów Likurga w IX wieku p.n.e., w wyniku której powstała Sparta (wydarzenie zresztą bardzo mało znane);
- 3 powstania niewolników w starożytnym Rzymie w latach 134-71 p.n.e., a zwłaszcza Spartakusa, w latach 73-71 p.n.e., wspierane niekiedy, głównie to ostatnie, przez ówczesny wolny proletariat miejski;
- fale buntów chłopskich i miejskich w okresie XI-XIII wieku w wielu krajach Europy Zachodniej (w trakcie ich trwania zaczęły powstawać pierwsze „komuny miejskie”);
- wojnę chłopską w Niemczech w latach 1524-1526, o silnych akcentach komunistycznych;
- dwie rewolucje angielskie lat 1640-1666 i 1688-1689;
- chłopsko-kozackie powstanie Pugaczowa w Rosji z lat 1773-1775;
- Rewolucję Amerykańską, zwaną również Wojną Amerykańską o Niepodległość z lat 1775-1783;
- Rewolucję Francuską lat 1789-1799 (a zwłaszcza działającą do 1795 r. na jej fali „komunę miejską”, zwaną także „Pierwszą Komuną Paryską”);
- Powstanie Kościuszkowskie, marzec-listopad 1794;
- Powstanie dekabrystów w Rosji z 1825-1826;
- Rewolucję Lipcową we Francji z 1830 r.;
- Rewolucję Belgijską 1830, a właściwie wojnę narodowo-wyzwoleńczą;
- Powstanie Listopadowe w Polsce 1830-1831, wojnę narodowo-wyzwoleńczą o niektórych tylko „elementach rewolucyjnych”;
- powstanie tkaczy śląskich w 1844 r.;
- Rewolucję Krakowską 1846;
- Powstanie chłopskie w Galicji 1846 r.;
- Rewolucję Lutową we Francji w 1848 r.;
- Wiosnę Ludów z lat 1848-1849 (w tym Rewolucję Lutową i Czerwcową we Francji, Rewolucję Marcową w Niemczech i Austrii, marcowe Powstanie Wielkopolskie, marcowe robotniczo-studenckie w Pradze);
- Powstanie Styczniowe w Polsce 1863-1864 (narodowo-wyzwoleńczą wojnę partyzancką, z pewnymi rewolucyjnymi elementami „stronnicstwa czerwonych”);
- Rewolucję Wrześniową we Francji w 1870 r.;
- Komunę Paryską z lutego-maja 1871 r.

Innych rewolucji, jak lat 1905-1907 w Rosji, w tym w „kongresówce”, Rewolucji Chińskiej 1911-1913, Rewolucji Meksykańskiej 1910-1917, Rewolucji Lutowo/Marcowej 1917 r., no i oczywiście bolszewickiej w Rosji, już nie dożyli.

W ogóle zaś, „czyste” rewolucje, a nie walki narodowo-wyzwoleń-

cze, które często zalicza się do nich, są **niegodnymi** metodami osiągania celów i stąd propagowania. Wojna chłopska w Niemczech w latach 1524-1526, nie sięgając dalej w przeszłość, była przykładem raczej **odstraszającym**, niż zachęcającym. Powstanie chłopów niemieckich, do których przyłączyła się biedota wielu miast, a nawet niektórzy feudałowie, mimo ogólnie usprawiedliwiających go przyczyn i celów, było wydarzeniem dalekim od chwały. Program powstania, ujęty w 12 artykułów o „komunistyczno-chrześcijańskim profilu”, gdzie hasło **wspólnego** posiadania ziemi mieszało się z hasłem stworzenia „komunistycznego Królestwa Bożego” ze Stwórcą jako bezpośrednim władcą. Mimo „bogobojnej formy” takiego Królestwa, w trakcie jego budowania idea uległa degeneracji. Jeden z odłamów masowego w skali powstania, pod przywództwem Thomasa Muenzera, zapisał się niesłychanym okrucieństwem, co w rezultacie pociągnęło za sobą jeszcze większe okrucieństwo ze strony jego pogromców (zginęło ponad 100 tysięcy chłopów, najczęściej w mękach, z Muenzerem na czele).

Nie lepsza była Rewolucja Francuska, głównie jej jakobińsko-komunowy etap, która pochłonęła ok. 40 tys. ofiar, z tego ok. 17 tysięcy z wyroków Trybunału Rewolucyjnego, nie licząc strat w wojnach z interwencją obcą. Rewolucja „ludowa” głównie, ludowi właśnie, a nie arystokracji czy wyższemu duchowieństwu, dała się najbardziej we znaki. W stosunku niemal 10:1 lud szedł częściej na szafot, niż arystokracja, a „wrogowie ludu”, gdyż to nie Stalin był twórcą tego określenia, stanowili tylko niecałą jedną dziesiątą skazanych!

Braterstwo, jeden z celów rewolucji, które miało dominować w stosunkach międzyludzkich, stało się farsą w morzu obłądnych podejrzeń i niesłychanego donosicielstwa. Pomówionych o błahe często przestępstwa, albo domniemane, posyłano masowo na śmierć i to **bez prawa** do obrony! A działo się to w kraju, gdzie ponoć obowiązywała Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela!

„Komunistyczny watek” rewolucji, w wydaniu I Komuny Paryskiej, był nie mniej godny napiętnowania. We wrześniu 1792 r. podburzyła ona bowiem tłum do niezwykle odrażającego w formie samosądu nad „więźniami politycznymi”, wydarzenie bodajże najokrutniejsze w całej Rewolucji Francuskiej (podobnie, z bezmyślnego okrucieństwa, mordowania zakładników, zasłynęła II Komuna Paryska w 1871 r., za co spotkała ją wyjątkowo krwawy odwet).

Rewolucja zaczęła też „pożerać swoje własne dzieci”, posyłając pod gilotynę niemal wszystkich swoich przywódców i wreszcie kończąc się niechlubnie, najpierw napoleońskim zamachem stanu, a następnie ce-

sarstwem.

Cóż więc dobrego działy rewolucje, żeby Marks z Engelsem, z maniakałnym uporem i z „matematyczną dokładnością”, jak mówił ten ostatni, cieszyli się z nadchodzących okropności, oczekując ich z dnia na dzień? Opierając się tylko o dotychczasowe doświadczenia, powinni chyba wyobrazić sobie krwawy i bezmyślny przebieg następnych.

„Rewolucyjna obsesja” Marksa i Engelsa była dodatkowo o tyle niezrozumiała i nielogiczna, że przecież Rewolucja Przemysłowa była zjawiskiem **obiecującym** w rozwiązywaniu wyzwań stojących przed ludzkością. Od czasów starożytnych bowiem, niemal nie zwiększała się podaż dóbr ze względu na minimalny postęp w środkach produkcji, podczas gdy nacisk demograficzny trwał, grożąc maltuzjańskimi konsekwencjami.

I oto raptem, dzięki Rewolucji Przemysłowej, ludzkość stanęła w obliczu **zwiększającej się** podaży dóbr. Przełom w środkach produkcji stwarzał bardzo realne szanse poprawy bytu materialnego nie tylko warstw uprzywilejowanych, ale **wszystkich** warstw społecznych. W efekcie tego przesłanki dla wybuchów masowego niezadowolenia społecznego potencjalnie spadały, a nie wzrastały.

Nigdy dotąd ponadto, przechodzenie od jednej formacji społecznej do drugiej **nie było** bezwzględnie uwarunkowane rewolucją społeczno-polityczną, zwłaszcza świadomie przygotowaną. Tu i ówdzie, oczywiście, o różnych zresztą wątkach, jakieś rewolucje wybuchały, jak na przykład dwie w Anglii w XVII wieku, gdyż amerykańska tylko z trudem można nazwać rewolucją, ale **żadnej** prawidłowości w tych wydarzeniach nie było. Francuskiej rewolucji najprawdopodobniej nie musiało być w ogóle, a już z pewnością mogła mieć inny przebieg.

Nie bez znaczenia był też fakt, że w czasach wkraczania Marksa i Engelsa na scenę dziejową, zainteresowanie rewolucjami było prawie żadne. Rewolucja Przemysłowa, stwarzając możliwość przejścia od rękoździelniczej do zmechanizowanej produkcji fabrycznej stwarzała co prawda nowe problemy, przejściowo pogarszając nawet byt licznych warstw społecznych, ale **nikt** z wielkich myślicieli rozwiązania ich nie widział w rewolucji. Tym bardziej, że towarzysząca Rewolucji Przemysłowej „rewolucja demokratyczna”, likwidująca systematycznie rządy absolutystyczne i ustanawiająca stopniowo rządy parlamentarne, znosiła kolejny powód do rewolucji.

Prawda, proces przemian, aczkolwiek historycznie bardzo szybki, nie zawsze i wszędzie przebiegał dostatecznie szybko i zadawałajaco. Maszynowa produkcja przemysłowa, pociągając za sobą pogłębia-

jący się podział pracy, tworzyła duże i wynędzniałe skupiska robotnicze, bez elementarnych praw pracowniczych, co w efekcie prowadziło do różnych konfliktów w stosunkach międzyludzkich, pomiędzy tzw. kapitałem a pracą w pierwszym rzędzie. Trwał również proces tworzenia się nowych wartości i postaw, który nie zawsze rozumiano i stąd nie zawsze właściwie reagowano na te zjawiska. Problemem głównym w początkowym stadium kapitalizmu, było wspomniane już przejściowe pogarszanie się bytu niektórych warstw społecznych, dokąd trend ten nie odwrócił się w II połowie XIX wieku. W rezultacie tego Marks postawił brzemienne w skutki tezę o „bezwzględnym zubożeniu” proletariatu w miarę trwania kapitalizmu, a kiedy stało się dla niego oczywiste, że teza była błędna, to **nigdy** jej nie odwołał. Zresztą, to nie Marks był jej autorem, a Genovesi Antonio (1712-1769), włoski filozof i ekonomista, propagator rodzącego się kapitalizmu. Antonio, na progu kapitalizmu, mógł nie wiedzieć o czym mówił, ale Marks **nie powinien** powtarzać, prawie sto lat później, zbyt ryzykownych tez! Marks, rzecz niewybaczalna dla naukowego badacza, obserwowane zjawiska społeczno-ekonomiczne ujmował statycznie, a **nie** dynamicznie, w ich „dialektycznym rozwoju”, jednym z kanonów „naukowego komunizmu”, które zalecał innym! Nic dziwnego zatem, że Marks **nie przewidział** postępu naukowo-technicznego i organizacyjnego, a w efekcie spadku kosztów produkcji, co podważyło jego tezę o „bezwzględnym ubożeniu” proletariatu.

Oczywiście, konflikty „burżuazyjno-proletariackie”, które były natchnieniem dla różnych Marksów i Engelsów, nie były mitem. Początek dali im jeszcze angielscy lewellerzy, „levellers”, „wyrównywacze”, ruch działający w latach 1647-1649, na progu kapitalizmu. Lewellerzy domagali się równości politycznej i ekonomicznej, dokąd Cromwell, torujący drogę kapitalizmowi w Anglii, nie położył im kresu. Następcami lewellerów, znacznie już lepiej zorganizowanymi i bardziej radykalnymi, byli diggerzy, „diggers”, „kopacze”, działający w latach 1649-1653, domagający się zniesienia własności prywatnej ziemi, wspólnego jej użytkowania i równego podziału zysku. Ich postulaty były wyraźnie charakteru utopijno-komunistycznego, dopóki znowu kresu ich działalności nie położył Cromwell.

Po nastaniu już „pełnego” kapitalizmu, konflikty społeczne nasiliły się przejściowo, przybierając nieraz radykalne formy. Przykładem tego był „ruch luddystów”, założony w Anglii przez Neda Ludda w latach 1760-ch, rekrutujący się głównie z rzemieślników i drobnych wytwórców, wypiera-

nych z produkcji rękodzielniczej przez mechaniczną. Łącząc się z robotnikami fabrycznymi, coraz gorzej opłacanymi mimo wzrostu wydajności pracy, luddyci gniew swój zaczęli kierować na maszyny, dopuszczając się ich niszczenia. Ostra reakcja władz na tego rodzaju akty, kary śmierci nie wyłączając, ruch luddystów osłabiła, ale go nie zlikwidowała. W latach 1811-1813 ruch znów przybrał na sile, ale przytłumiony represjami cofnął się na krótko, aby z nowym impetem odżyć w latach 1816-1820 i ostatecznie zaniknąć dopiero w latach 1830-ch, kiedy to nowe ustawodawstwo pracy polepszyło byt robotników.

W walce o byt robotniczy rosnącą rolę zaczęły odgrywać dawniej nieznane instytucje „solidaryzmu społecznego”, związki zawodowe, swoją działalnością łagodzące „wilcze prawa” kapitalizmu, choć ich trudny start mógł stworzyć wrażenie, że „nie tędy droga”. W Anglii, gdzie związki zawodowe zaczęły spontanicznie tworzyć się już w drugiej połowie XVIII wieku, zostały zakazane ustawami z lat 1799-1800 i dopiero w 1824 r. zakazy te zaczęto stopniowo usuwać, znosząc je ostatecznie w 1871 r. We Francji podobny zakaz zniesiono dopiero w 1884 r., podczas gdy w krajach niemieckich zaczęto je rozluźniać dopiero po 1848 r. W USA zakaz działalności związków zawodowych zniesiono co prawda w 1830 r., ale w rzeczywistości, ze względu na zwalczanie ich przez kapitalistów na „własną rękę”, była ona nadal ograniczona. Jeszcze gorzej było w wielu innych krajach, szczególnie w Rosji.

Warunki bytu robotników, w momencie wydawania Manifestu Komunistycznego, były więc nadal ciężkie. Nie rzadkie były wypadki 16-godzinnego dnia pracy, często przy spadających płacach realnych. Nie było też żadnych ubezpieczeń emerytalnych i zdrowotnych, ogromny problem w sytuacji masowych wypadków przy pracy, nie mówiąc już o „zwykłych” chorobach. Utrata pracy, w rezultacie bankructwa właścicieli fabryk, czy okresowych lokautów w okresach kryzysów, były inną dotkliwą plagą.

Marks z Engelsem, widząc to wszystko, wyszli ze swoimi postulatami zmiany istniejących porządków. Ale czy powinni **przeć** na rewolucję? Ewolucyjne, pokojowe metody rozwiązywania konfliktów na linii kapitał-praca, zaczęły już przecież, choć stopniowo, torować sobie drogę.

Oni jednak, chcieli widzieć jedynie „wilcze prawa kapitalizmu”, w ich pojęciu niezmiennie, idealizując jednocześnie proletariat, którego przecież **nie znali** z własnego doświadczenia!

Rezultatem tego był Manifest Komunistyczny.

## Narodziny komunizmu

„Ratalne” narodziny komunizmu mają określony punkt w czasie. Punktem tym jest **opublikowanie Manifestu Komunistycznego**, pióra Marksa i Engelsa.

Manifest, formalnie program Związku Komunistów, a faktycznie „katechizm” współczesnego komunizmu, jest wydarzeniem o niewątpliwie historycznym znaczeniu, ale, jak wiele mu podobnych, przypadkowym w znacznej mierze.

Niemiecki oryginał Manifestu, zawierający w czterech jego częściach 12 tysięcy słów, doczekał się do dnia dzisiejszego ok. 1.000 wydań w niemal 100-tu językach, stając się jedną z **czołowych** pozycji wydawniczych w świecie (150-tą rocznicę Manifestu w USA uczczono szczególnie bogatym graficznie jego wydaniem).

A jak doszło do powstawania Manifestu?

W 1847 r. zaczął tworzyć się Związek Komunistów, na bazie istniejącego w Paryżu od 1836 r. Związku Sprawiedliwych, półtajnej organizacji skupiającej przeważnie przebywających tam Niemców, którym przewodził Wilhelm Weitling, charyzmatyczna postać o mieszaninie komunistycznych i mesjanistycznych poglądów. Weitling, syn napoleońskiego oficera i Prusaczki, b. żołnierz pruski i „wędrowny proletariusz”, głosił co prawda poglądy socjalistyczno-komunistyczne, ale jednocześnie uważał się za ... „drugiego Chrystusa”! Z tego też powodu, nawet tolerancyjni Szwajcarzy, postanowili postać go do więzienia.

Marks, który czytał Weitlinga i był jego zwolennikiem, przebywając w połowie lat 1840-ch w Paryżu, zaczął uczęszczać na zebrania Związku, zabierając na nich głos, przed co najwyżej 20-osobowym audytorium. Pełne swady i zawilości myślowych wystąpienia Marksa były na ogół dla słuchaczy niezrozumiałe, ale z drugiej strony popularyzowały jego osobę. Członkami Związku byli na ogół nie proletariusze, za których Marks uważał jedynie robotników wielkoprzemysłowych, tylko wędrowni rzemieślnicy niemieccy, czasem goszczący na swoich zebraniach francuskich robotników, których języka Marks prawie nie znał. Spotkania te były **jedynym** kontaktem Marksa z ludźmi, krótkotrwałym zresztą, dla których, jako „zawodowy rewolucjonista”, postanowił się poświęcić (w rzeczywistości Marks nie był zachwycony proletariuszami, nazywając ich w kontaktach z Engelsem „d....i”, a nawet „czerwonym motłochem”!).

Związek, poza główną bazą w Paryżu, miał również nieliczne grupki

zwolenników w krajach niemieckich, w Anglii i Szwajcarii.

Na początku 1847 r., Związek postanowił przeistoczyć się w „ogólnoświatową organizację”, zwracając się nawet do Marksa i Engelsa o pomoc w realizacji zamiaru (Weitling nadal był więzieniu). Obaj zareagowali na to przychylnie i w czerwcu 1847 r. Engels udał się do Londynu na „pierwszy zjazd” tworzącej się na bazie Związku Sprawiedliwych partii komunistycznej, Związku Komunistów (faktycznie partię stworzono dopiero na drugim zjeździe w Londynie, w grudniu 1847 r.).

Związek Komunistów uważany jest za pierwszą partię komunistyczną w świecie, co niezupełnie jest prawdą. W końcu 1845 r. bowiem, albo na początku 1846 r., w Brukseli, gdzie przebywali wtedy Marks z Engelsem, powstał pod ich kierownictwem twór o nazwie „Komunistyczny Komitet Korespondencyjny”, złożony z 17-tu emigrantów niemieckich (ani jeden z nich **nie był** proletariuszem). Marks z Engelsem zaczęli Komitet nazywać „naszą partią komunistyczną”, a więc jemu przypada palma pierwszeństwa.

Nie „nasza partia” liczyła się jednak, ale nowoutworzony Związek Komunistów, z siedzibą w Londynie, wówczas schronisko dla ponad 300 emigrantów niemieckich, do których dołączali inni polityczni i niemieckojęzyczni emigranci, jak Austriacy, Węgrzy, Holendrzy, Skandynawowie, Belgowie, Szwajcarzy, Czesi i Słowacy, a nawet Rosjanie.

Związek, przeradżając się w „partię ogólnoswiatową”, postanowił wydać program, dyskutując zamiar na swoim „pierwszym zjeździe” z udziałem Engelsa. Zgodzono się, że opracowanie programu Związku było konieczne, ale nikomu zadania tego nie zlecono, apelując jedynie, żeby obecni zastanowili się jak program napisać.

Engels, po powrocie z Londynu do Paryża, gdzie czasowo przebywał, zabrał się do napisania programu i po kilku dniach opracował „Katechizm” Związku, złożony z 25 pytań i odpowiedzi. Zanim jednak zdecydował co z nim zrobić, paryska sekcja Związku poleciła opracowanie własnego tekstu Mojżeszowi Hessowi, zwanemu przez Marksa „czerwonym rabinem” (Hess kilka lat wcześniej „wyczarował” Marksa i Engelsa dla sprawy komunizmu).

Zawiedziony decyzją Związku, wybrany w międzyczasie do władz jego paryskiej sekcji, Engels nie dał jednak za wygraną. Informując o tym Marksa w Brukseli, Engels przedłożył sekcji swój „katechizm”, pod nieobecność Hessa w Paryżu, który zaakceptowano. Engelsa ogarnęły jednakże wątpliwości co do opracowanego tekstu, wobec czego postanowił go gruntownie przerobić, zmieniając równocześnie jego nazwę

na „Manifest Komunistyczny”. Marks zaakceptował pomysł i obaj udali się z tekstem na „drugi zjazd” Związku do Londynu, gdzie w końcu listopada 1847 r. przyjęto go jako „wersję roboczą”, prosząc o szybkie przedłożenie wersji ostatecznej. Z Londynu Marks z Engelsem udali się do Brukseli, przystępując do wykonania zadania, którego efektem był całkowicie **zmieniony** tekst, który ukończyli na początku stycznia 1848 r. Z nowym tekstem Engels przybył do Paryża 14 stycznia 1848 r., pragnąc skonsultować go między innymi ze wspomnianym już w innym miejscu Louis Blanc (któremu zresztą Manifest nie przypadł do gustu). Nie speszony tym, Engels wysłał „Manifest” do Londynu, gdzie przyjęto go i opublikowano w oryginale niemieckim w lutym 1848 r. (dzień publikacji nie jest dokładnie znany). Z Londynu, tekst w niemieckiej wersji, nadszedł do Paryża 24 lutego 1848 r., w dwa dni po wybuchu 3-dniowej Rewolucji Lutowej, która akurat dobiegała końca. Francuskie tłumaczenie tekstu trafiło zaś do Paryża dopiero w czerwcu 1848 r., na progu kolejnej i krótkotrwałej, w dodatku pokonanej, Czerwcowej Rewolucji (Manifest w wersji polskiej, włoskiej, flamandzkiej, duńskiej i szwedzkiej ukazał się jeszcze w 1848 r., podczas gdy w angielskiej dopiero w 1850 r., a w rosyjskiej w 1882 r. Pierwsze wydanie Manifestu w USA ukazało się w 1871 r.).

Późniejsze więc przechwałki, jakoby Manifest Komunistyczny natchmiast „wstrząsnął światem”, jest nieprawdą. W rzeczywistości, od stycznia 1848 r., od powstania na Sycylii, rozpoczęła się seria gwałtownych wystąpień związanych z Wiosną Ludów, co całkowicie zaprzętnęło uwagę opinii publicznej. Manifest nie tylko **nie wpłynął** w najmniejszym stopniu na bieg rozwijających się wydarzeń, ale ledwie był zauważony.

Faktem jednak jest, że Manifest Komunistyczny, a tuż przedtem powstanie „naszej partii komunistycznej” i Związku Komunistów, obwieściło **przyjście na świat współczesnego komunizmu**.

### Co naprawdę przyszło na świat?

Na pytanie to trzeba odpowiedzieć pytaniem, a mianowicie - czy rzeczywiście w ówczesnym świecie istniało jakieś „społeczno-polityczne zapotrzebowanie” na tekst-apel w rodzaju Manifestu Komunistycznego?

Z formalnego punktu widzenia - istniało. W Europie, zachodniej zwłaszcza, roiło się zawsze od różnych „nawiedzonych”, z „cudownymi lekarstwami” na wszystko.

Manifest możnaby również zaliczyć do takich „lekarstw”, a jego

autorów do „nawiedzonych”, ale dziś wiadomo już ponad wszelką wątpliwość, że był czymś specjalnym, unikalnym w dziejach ludzkości. Komuniści połowy XIX wieku, ledwie raczkujący, musieli się jakoś „przedstawić” opinii publicznej i zaferować jej swoje „recepty na wszystko”.

Manifest zadanie to **spełnił** ponad oczekiwania.

W sposób mniej lub bardziej spójny i zręczny, Manifest wezwał do zburzenia „starych porządków” i stworzenia nowych (niezbyt zresztą sprecyzowanych).

Marks i Engels, autorzy Manifestu, byli ludźmi młodymi (Marks, nie miał nawet pełnych 30 lat, podczas gdy Engels ledwie ukończył 27 lat). Komunistami, pojęcie wówczas niesprecyzowane, zostali co najwyżej tylko kilka lat wcześniej, a wiedza ich o sprawach, o których mówili tak kategorycznie, pozostawiała wiele do życzenia. Niezbyt dogłębnie wykształceni i życiowo doświadczeni, mało znani z nielicznych publikacji, w piśmie na ogół nieznanym, obaj byli za to ludźmi pełnymi tupetu. Nic dziwnego więc, że zaproponowali ludzkości rozwiązania „jedynie słuszne” i „po wsze czasy”, drogą gwałtu, dodajmy.

Treść Manifestu **nie mogła** więc być inna, niż była.

Po rozprawieniu się w Manifestie z „utopistami”, Marks z Engelsem wyszli z własnymi „receptami” naprawy świata. Przyszło im to tym łatwiej, ponieważ nie było wówczas ani powszechnie uznanych autorytetów, ani godnych uwagi organizacji konkurencyjnych wobec Związku Komunistów, w rodzącym się ruchu komunistyczno-socjalistycznym. Co najwyżej, organizacją taką mógłby być, zrodzony na tle pogarszających się warunków, w wyniku kolejnego kryzysu, angielski ruch „czartystów” z lat 1836-1848, walczący o reformę prawa wyborczego. Czartyści, powstałe w 1836 r. Londyńskie Stowarzyszenie Robotnicze, w rok później wydali Kartę Praw Ludu, People's Charter (stąd ich nazwa). W Kartce postawili jednak **nie** na rewolucyjne metody walki, ale na parlamentarne. Dopiero gdy parlament odrzucił Kartę w 1839, 1842 i 1848 r., czartyści zaczęli sięgać do bardziej radykalnych form walki, zbrojnej nie wyłączając. Zmiana w postawie czartystów nastąpiła jednakże już po wydaniu Manifestu Komunistycznego, tonąc ponadto w falach wydarzeń Wiosny Ludów. Działalność czartystów miała natomiast echo w postaci utworzenia w 1845 r. organizacji zwanej Demokratami Bratnimi, Fraternal Brothers, o zasięgu międzynarodowym (utrzymywała kontakt z Marksem i Engelsem, aż do rozwiązania się w 1853 r.).

W tej sytuacji, Marks z Engelsem **nie mieli** większych trudności z przelaniem na papier swoich „recept”, gdyż żadnych poważnych konku-

rentów nie było na horyzoncie. Manifest stał się w efekcie swoistym „wszystkoizmem”, pełnym niedomówień i uproszczeń w odniesieniu do wysoce skomplikowanych problemów i zjawisk.

Mimo tych słabości, Manifest wniósł, co trzeba obiektywnie przyznać, jakiś **porządek** ideologiczno-polityczny do rodzącego się współczesnego komunizmu, czyniąc ponadto z Marksa i Engelsa autorytety w ruchu komunistycznym do dnia dzisiejszego. Manifest, napisany w rekordowym tempie, językiem silącym się na powagę i surowy ton, pełen górnolotno-alegorycznych frazesów, stał się **wielką siłą nośną** na długie dziesięciolecie, choć nie natychmiast. Ponadto, Manifest spopularyzował w świecie określenie „komunizm”, windując go do niemal głównej i wzbie-rającej siły, przed którą miało nie być **żadnej** ucieczki.

Z drugiej strony, Manifest był miejscami dziecięco naiwny, a nawet na bakier z faktami, co potem zaciążyło fatalnie na ruchu komunistycznym. Stwierdzenie na przykład, że proletariat stanowił „większość” kapitalistycznych społeczeństw, było zwykłym kłamstwem (w tych najbardziej wówczas rozwiniętych, stanowił on mniejszość, co najwyżej ok. 1/10-tej ludności).

Czy Marks z Engelsem o tym wiedzieli, nie jest pewne, ale postulując w sposób bardzo zdecydowany radykalną przebudowę istniejących porządków społeczno-politycznych, występowali w najlepszym przypadku w imieniu mniejszości, a nie większości, rzecz **niedopuszczalna** w sytuacji uzurpowania sobie misji dziejowej.

Również **przesadna** była ocena istniejącej wówczas sytuacji w Europie. Manifest, zaczynający się od słów „widmo komunizmu krąży po Europie”, nie mających pokrycia w rzeczywistości, nie świadczył najlepiej o jego autorach.

Historyczną **niecisłością** było wreszcie bombastyczne stwierdzenie, że „dotychczasowa historia ludzkości, to historia walki klasowej”. Dopiero w 1888 r., w 40 lat po ukazaniu się Manifestu, Engels, pisząc przedmowę do kolejnego angielskiego wydania, dokonał korekty tego stwierdzenia. Odtąd już nie obejmowało ono formacji komunizmu pierwotnego, najstarszej i najdłuższej w historii...

Rzecz jasna, sprowadzanie historii jedynie do historii „walki klasowej”, jest wręcz niepoważne.

Najważniejszym bodajże efektem Manifestu było **nastraszenie** ludzi wizją komunizmu, a przede wszystkim zapowiedzią obalenia własności prywatnej.

Z obalenia własności prywatnej Manifest uczynił istotnie sprawę

centralną w działalności ruchu komunistycznego, formułując ją jak następuje:

- „W tym sensie, teoria Komunistów może być ujęta w jedno tylko zdanie: obalenie własności prywatnej”.

A ponieważ obalenie, jak to zapowiadał Manifest, miało odbyć się drogą rewolucji komunistycznej, przed którą, jak ostrzegał, „klasy posiadające powinny drzeć”, gdyż obalający ich panowanie proletariąt nie ma nic prócz kajdan do stracenia”, więc tym bardziej nastraszanie było wyraziste.

I nie dziwota, że komunizmu bano się potem jak ognia, co bardziej przyczyniało się do jego porażek, niż zwycięstw, przez następne dziesięciolecia.

Manifest był wreszcie „katechizmowy” w znacznym stopniu, „aktem wiary”, z autentycznymi „10-cioma przykazaniami” w jego II części.

W tym „akcie wiary”, mesjanistyczną rolę w dalszych dziejach ludzkości miały odegrać **proletariat i komuniści**, ci ostatni według Manifestu jakoby nie mający żadnych innych interesów, niż „proletariatu jako całości”. Manifest chełpił się też, że proletariąt miał właściwie sprawę **wygraną z góry**, gdyż burżuazja, żeby egzystować, musi produkować, a tym samym odnawiać „antagonistyczne stosunki produkcyjne”, czyli, jak to ujmował, „produkowała swoich własnych grabarzy”...

Dlaczego wobec tego Manifest nie proponował spokojnie czekać na samoistne spełnienie się swoich przepowiedni, ale wzywał do rychłej rewolucji?

Odpowiedzi na to pytanie **nie ma** do dnia dzisiejszego.

Proletariąt miał słuchać rad Manifestu, budować bliżej nieokreślone społeczeństwo komunistyczne, w którym „nikt nie będzie pozbawiony możliwości przyswajania sobie produktów społeczeństwa” - i basta!

Reasumując, Manifest Komunistyczny, zwiastujący światu narodzenie się komunizmu współczesnego, był co najwyżej jedynie **zapowiedzią** tego co miało nastąpić.

Dopiero po latach niektóre z jego tez doczekały się sprecyzowania, ale większość z nich nigdy.

Albo, co gorsza, błędnie.

## Rozdział III: Niezwykły tandem

W historii ludzkości, znaczący czynności i twórczości wybitnych jednostek, nie zawsze ze prawdą godnych chwwały, nieznano są niemal przyczyny, którymi jednemu te ściśle ze sobą współdziałali na zasadzie całkowitej równości, a nade wszystkie dążyły się wzajemnym uznaniem i szczerą przyjaźnią.

Marksa i Engelsa byli takimi jednostkami, tworząc „niezwykły tandem”, w którym jeden nie mógłby bez drugiego.

Tak, rezultatem tego tandemu były nauki i dzieła współczesnego komunizmu.

Marksi i Engelsi „zawodowemu rewolucjonizmowi”, wobec porażki, stawili w tandemie, należy poświęcić główną uwagę. Będzie bowiem, jak się to mówił, był w tandemie „drugimi wierzchołkami”, „drugimi” Marksa, co nie oznacza, że nie był równorzędnym partnerem, a nawet nie przewodził go w niektórych dziedzinach.

O Marksie i Engelsie najmniej wiadomo w krajach „realnego socjalizmu”, jak też w międzynarodowym ruchu komunistycznym w ogóle, a zwłaszcza, wiadomo w sposób wyidealizowany. W ZSRR, owocki międzynarodowego komunizmu, Marksa i Engelsa byli w cieniu Lenina i Stalina, a potem już tylko Lenina. W Chinach wierzchołkami „Kłasy” byli w cieniu Mao Zedonga, w Korei Północnej natomiast nie ma żadnej postaci poza Kim Il-Sonem. Życiorysy Marksa i Engelsa w krajach „realnego socjalizmu” były skracane do minimum, odpowiednio też „początkowane” w zależności od konkretnych potrzeb, potrzebą były ich prace, zwane „dziełami”, były selektywnie dobrane i nie zawsze wiernie odzwierciedlające ich tryumfy. Niektóre z nich, niezgodne z marksizmem, były po prostu przekazywane.

A w ogóle, to mało kto przypomniał się Marksi i Engelsowi w krajach „realnego socjalizmu”, poza okresem imiennym, w czasie, z czego konkretnego nie wynikało. „Komunizm realnego” bowiem nie dotyczył, i tym co mogli w ten dziedzinie? W Rosji, ponadto, Rosji nie dotyczyły sympatie, co było w ZSRR zawsze nie wzięte. Sam ZSRR mógł mieć z Rosją jakąś własną historię, ale nikt zary nie miał do nich czasu!

Marksa i Engelsa należy więc poświęcić ze szczególną uwagą. Ich dzieła bowiem komunizm współczesny oparty nie był w ogóle, a tylko w niewielkim stopniu na ich teorii, powołując się na nich.

Zwłaszcza, jeżeli od „pierwszych skrzyżowań” w tym niezwykłym tandemie.