

Maciej Chmieleński

Między wolnością absolutną a przyrodniczą determinacją. Idea wolności w myśli politycznej klasyków anarchizmu

Wolność jednostki ludzkiej, postrzegana jako możliwie szeroka swoboda działania autonomicznego podmiotu, jest bez wątpienia centralną wartością anarchizmu, który bywa powszechnie odbierany jako jej najbardziej radykalne ucieleśnienie. Pytaniem, na które w związku z tym przede wszystkim należy odpowiedzieć, jest kwestia, którą można by ująć, parafrazując słynne już powiedzenie Roberta Nozicka: czy wolność dla anarchistów oznacza również „wolność do umieszczenia noża w czyimś brzuchu”? W tak różnorodnym wewnętrznie nurcie (przed-?) politycznego myślenia jak anarchizm nie usłyszymy jednolitej odpowiedzi na to pytanie.

533

U odrzucających ideę przyrodzonych praw i opierających swoje koncepcje na założeniu subiektywistycznie pojmowanego egoizmu anarchistów-nihilistów, do których zaliczyć należy Maxa Stirnera i zainspirowanych jego doktryną Benjamina Tuckera i Johna Henry'ego MacKaya, z pewnością odnajdziemy odpowiedź twierdzącą. Wolność jest tu bowiem pojmowana jako całkowity brak przeszkód do czynienia czegokolwiek lub, innymi słowy, jako niczym niezmacona możliwość, tj. pierwotna i arbitralna swoboda nieskażonego żadnymi moralnymi właściwościami i kontyngencjami „myślącego zwierzęcia”. Takie ujęcie wolności można określić mianem modelu hobbesowskiego, gdyż bywa ono powszechnie, choć chyba nie całkiem słusznie kojarzone z Hobbesem.

W większości jednak doktryn anarchistycznych będzie to odpowiedź przecząca. Tak z pewnością odpowiedzą na to pytanie anarchiści, postrzegający wolność jako zawierającą już w sobie pewne ograniczenia, reguły lub prawa, niebędącą li tylko wewnętrznie pustym „wyzwoleniem”, „nieograniczeniem” czy „niezdeteminowaniem”, lecz jakością moralnie kon-

tyngentną, tj. wewnętrznie powiązaną albo z altruizmem jako immanentną cechą przyrodniczo pojmowanej ludzkiej natury (Kropotkin), albo z jakimiś transcendentnymi normami, określanymi na ogół jako prawo naturalne lub naturalne uprawnienia (William Godwin, Lysander Spooner, Murray Rothbard). Ten model wolności możemy określić mianem „wolności moralnej”.

Niejednoznaczną odpowiedź na to pytanie znajdziemy natomiast u anarchistów zainspirowanych koncepcją heglowską, z których najwybitniejszą postacią jest bez wątpienia Michaił Bakunin, a jego zwolenników odnajdziemy w rewolucyjnych nurtach anarchizmu (np. Fernand Pelloutier, Georges Sorel, James Guillaume). Wpisane w tę dialektyczną koncepcję zakwestionowanie Rousseau’owskiej idei „dobrego dzikusa” sprawia, że wolność pojmowana jest tutaj dwojako – z jednej strony jako wyzwolenie się od wszelkiej władzy nad człowiekiem, z drugiej natomiast jako cywilizowana „wolność społeczna”, w ramach której wolność jednego człowieka nie tylko nie ogranicza wolności drugiego, ale wręcz jest jej koniecznym warunkiem.

Na tak szeroko zakreślonym polu badawczym ograniczę się do omówienia trzech koncepcji niejako „kanonicznych”, autorstwa kontynentalnych klasyków anarchizmu: Maxa Stirnera, Michaiła Bakunina i Piotra Kropotkina. Są to koncepcje, które wydają się zasadniczo wyczerpywać wyżej przedstawione modele anarchistycznej wolności.

534

Max Stirner: „Swojość”, czyli wolność egoisty¹

W koncepcji Stirnera² wolność jest istotowo powiązana z egoizmem, który jest jednocześnie powszechną, jak i pożądaną cechą ludzkiej natury.

Każdy jest egoistą i każdy powinien nim być – twierdzi Stirner. Jest to bowiem naturalna postawa każdej jednostki, która jest „swoim własnym

¹ Na temat prezentowanego tu ujęcia Stirnerowskiej koncepcji wolności zob. też: M. Chmieleński, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006, s. 149 i nast.

² Pamiętać należy, że anarchistyczny charakter koncepcji Stirnera bywa kwestionowany. W sprawie tej da się w literaturze przedmiotu dostrzec prawidłowość, polegającą na zróżnicowanej recepcji Stirnera wśród autorów starszych i współczesnych. Autorzy starsi, głównie historycy anarchizmu, zgodni są co do jej anarchistycznego charakteru. Zob. m.in.: P. Eltzbacher, *Der Anarchismus*, Berlin 1900; H. Tobias, *Der Anarchismus und die anarchistische Bewegung*, „Volkswirtschaftliche Zeitfragen” 1899, z. 163, vol. 21(3); E.V. Zenker, *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena 1895; H. Struve, *Anarchizm ducha u obcych i u nas. Studium krytyczne*, t. 2, Warszawa 1899; L. Kulczycki, *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902; W. Gąsiorowski [Sclavus], *Anarchiści*, Warszawa 1935; V. Walther, P. Borgius, *Die Ideenwelt des Anarchismus*, Leipzig 1904; C. Grünberg, *Anarchismus*, [w:] V.G. Fischer, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, Jena

gatunkiem", czyli jest odmienna od wszystkich innych i dlatego egoizm dla każdego oznaczać może coś innego. W tak subiektywistycznie pojmowanym egoizmie zatem nawet akt poświęcenia życia dla innego człowieka może być rozumiany jako przejaw egoizmu. Wszystko zależy od tego, co jest przez jednostkę najbardziej pożądane, co jest jej aktualnym celem, potrzebą. W imię tak pojmowanej zasady egoizmu Stirner posuwa się aż do zakwestionowania stałości składników światopoglądu jednostki, jej samodzielnie wykształconych zasad i idei. „Jeśli czujesz się przywiązany do Swej przeszłości i musisz dziś paplać, boś paplał wczoraj, jeśli nie możesz się w każdej chwili zmienić, to kostniejesz w niewoli swych bredni”³ – powiada autor *Jedynego*, dla którego nawet absolutyzowanie przez człowieka jego własnych zasad przekształcić je może w „zafiksowane idee” i zaowocować formułą religijnego wręcz zniewolenia. Stałym elementem światopoglądu jednostki – „Jedynego” – ma być wedle Stirnera tylko egoizm, który sprawia, że wszystkie inne zasady uzyskują względny charakter⁴. Obowiązują one dopóty, dopóki ich ważność nie zostanie zakwestionowana przez własny interes jednostki. Dzięki temu jednostka może się cieszyć pełną suwerennością rozumianą jako brak zdeterminowania przez jakikolwiek czynnik niezgodny z jej subiektywnie pojmowanym dobrem. Egoista nie podporządkowuje się ideom ani nie ulega swej zmysłowości. Podlega w swym działaniu tylko sobie. W ten sposób egoizm okazuje się być przede wszystkim symbolem autonomii i wyzwolenia od podległości czynnikom zewnętrznym⁵.

Głównym uzewnętrznieniem egoizmu jest wedle Stirnera przyjęcie wobec świata postawy właścicielskiej. Pojęcia „własność” i „właściciel” mają podstawowe znaczenie dla dzieła Stirnera. Przeplatają się w nich dwa główne sensy pojęcia własności: pojęcie własności jako przymiotu

1911; H. Zoccoli, *Die Anarchie. Ihre Verkünder – Ihre Ideen – Ihre Taten. Versuch einer systematischen und kritischen Übersicht, sowie einer ethischen Beurteilung*, Leipzig–Amsterdam 1909; M. Nettelau, *Bibliographie de l'anarchie*, Bruxelles–Paris 1897; *idem*, *Der Vorfrühling der Anarchie*, Bremen 1927. Autorzy współcześni często wyrażają co do tego wątpliwość. M.in.: S.E. Parker, *Individualist Anarchism: An Outline*, London 1965; P. Heintz, *Anarchismus und Gegenwart*, West-Berlin 1951; P. Löschke, *Anarchismus*, Darmstadt 1977; A. Ritter, *Anarchism. A Theoretical Analysis*, Cambridge 1980. Prawdopodobnie ta wynika zapewne z odmiennych założeń badawczych stawianych przed dziełami historyków i autorów współczesnych. Historycy zainteresowani są głównie ogólnym przedstawieniem szeregu postaci dla anarchizmu istotnych. Posługując się uproszczoną wersją koncepcji Stirnera, skupiają się na jego argumentach przeciwko państwu. W przeciwieństwie do nich autorzy nowsi koncentrują się na szczegółach doktryny Stirnera i odkrywają „niezgodności” z kanonem anarchistycznym Stirnerowskiej „zasady egoizmu”.

³ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1996, s. 42.

⁴ *Ibidem*, s. 440.

⁵ *Ibidem*, s. 191.

i pojęcie własności jako przedmiotu posiadania⁶. W obfitującej w gry słowne koncepcji Stirnera niełatwo oddzielić od siebie te dwa znaczenia. Mówi on o przywłaszczaniu sobie czegoś zarówno wtedy, gdy ma na myśli zdobywanie konkretnych dóbr w świecie materialnym, jak i wówczas, gdy pisze o osobowości jednostki. W tym drugim znaczeniu czynienie własnością jednostki oznacza przyswajanie przez nią wytworów kultury duchowej, wzorców osobowych, uczuć, idei i takie ich uformowanie, by służyły zaspakajaniu jej egoistycznych potrzeb. Znajdujemy wśród nich m.in. miłość, prawo własności, porządek, prawdę, dobro ogółu, majestat, sprawiedliwość, moralność⁷. Są one niejako surowcem, który jednostka kształtuje w procesie autokreacji, przejmując z nich to, co jej odpowiada i odrzucając to, co jej nie służy. Nie liczy się ona przy tym z ich „wewnętrzzną strukturą”, tj. ich obiektywnym przeznaczeniem i wartością. „Jedyny” kreuje własny świat całkowicie swobodnie i kreacji tej nie krępują ani reguły moralne, ani nawet jakieś obiektywne reguły techniczne⁸. Kreacja ta oznacza przede wszystkim przewartościowanie „przywłaszczanych” przedmiotów. Czynienie własnością – „przywłaszczanie” – jest więc dla Stirnera synonimem przewartościowania⁹. Przedmioty te nabierają w procesie przywłaszczania wartości subiektywnej, „wartości-dla-jednostki”, która nigdy nie jest „wartością-ponad-jednostką”. Uświadomiony egoizm pozwala im zatem znaleźć się na właściwym im miejscu¹⁰.

Szczególnie istotny związek zachodzi w tym zakresie pomiędzy własnością a wolnością¹¹. Wolność jako postawa negująca ograniczenia jest dla Stirnera wstępnym warunkiem rzeczywistej, pozytywnej wolności, która wyraża się właśnie w postawie właścicielskiej. Zanim jednak nabierze ona swej właściwej wartości dla jednostki, stając się wolnością egoistyczną, jest rozumiana jako wyraz „świadomości grzechu”. Stirner uważa, że koncepcje, które wolność uczyniły ideałem, uczyniły ją jednocześnie powszechnym obowiązkiem i tym samym zaprzepaściły jej podstawowy sens.

Pod rządami religii i polityki człowiek znalazł się w sytuacji powinności: powinien stać się tym czy tamtym, powinien być taki a taki. Z tym żądaniem, nakazem występuje nie tylko jeden wobec drugiego, lecz także wobec samego siebie. Krytycy [przedstawiciele „lewicy heglowskiej” – przyp. M.Ch.] powia-

⁶ Zob. np. M. Stirner, *op. cit.*, s. 285, 292, 138–139.

⁷ *Ibidem*, s. 48.

⁸ *Ibidem*, s. 177–178.

⁹ *Ibidem*, s. 247.

¹⁰ *Ibidem*, s. 241.

¹¹ *Ibidem*, s. 183.

dają: powinienes być w pełni wolnym człowiekiem. Zatem stoją oni przed pokusą proklamowania nowej religii, ustanowienia nowego absolutu, ideału, tzn. wolności¹².

W tej postaci wolność stanowi uniwersalny i obiektywny wzorzec – ideał, który rości sobie pretensje do dyktowania jednostce reguł postępowania. Dążenie do wolności staje się poniekąd obowiązkiem, powołaniem człowieka, który nie ma już wyboru: by stać się w pełni człowiekiem, musi realizować to swoje powołanie. Jednakże wolność jako ideał jest wolnością nigdy nieosiągalną¹³. Jeśli zaś zabieg idealizacji odnosi się do jej negatywnego aspektu (tzn. czyni się ideałem tzw. wolność od), to skutkuje on jedynie „totalizacją odrzucenia”. Taka totalizacja charakterystyczna jest dla ideału religijnego, a jej ostatecznym efektem jest postawa buddyjskiego mnicha lub chrześcijańskiego ascety, którzy wyrzekają się świata i siebie samych. Dla Stirnera „[...] być od czegoś wolnym oznacza jedynie uwolnić się od czegoś czy też czegoś się pozbyć [...]”¹⁴, a „[...] najdoskonalwsze wyrzeczenie się samego siebie nie jest przecież niczym innym jak wolnością, a mianowicie wolnością od samostanowienia, od własnego Ja (*Selbst*)”¹⁵. Istotą religijności jest właśnie negowanie stanu teraźniejszego w imię przyszłego idealnego celu¹⁶.

Tę chrześcijańską postać wolności należy więc zdaniem Stirnera przewartościować tak, by mogła ona stać się właściwym fundamentem egzystencji egoisty afirmującego swój egoizm – tzw. świadomego egoisty. Warto podkreślić raz jeszcze, że przewartościowanie nie oznacza odrzucenia. „Jedyny” nie opiera swojego stosunku do świata na chrześcijańskim wyzbywaniu się: „Czy wobec tego należy odrzucić ideę wolności?” – zastanawia się Stirner – „Nie. Nie idzie o to, by cokolwiek tracić, wolność czy jakąś inną rzecz. Lecz powinna ona stać się naszą własnością, co nie jest możliwe przy obecnej postaci wolności”¹⁷.

¹² *Ibidem*, s. 288.

¹³ *Ibidem*, s. 288–289, 370.

¹⁴ *Ibidem*, s. 183.

¹⁵ *Ibidem*, s. 182. Podobnie też G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t. 2, s. 418: „Wolność uniwersalna nie może ani stworzyć pozytywnego dzieła, ani przeprowadzić pozytywnej akcji; pozostaje jej tylko działanie negatywne; wolność uniwersalna jest tylko furią niszczenia”.

¹⁶ M. Stirner, *op. cit.*, s. 289.

¹⁷ Podaję ten cytat w przekładzie Wiesława Gromczyńskiego (W. Gromczyński, *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7, s. 65). W powoływany przeze mnie tłumaczeniu Gajlewiczów zdanie to brzmi nieco mniej klarownie: „Czyż mamy może wyrzec się wolności, skoro jawi się jako chrześcijański ideał? Nie, niechaj nic nie przepadnie, wolność również nie. Lecz powinna być naszą własnością, a jest to wykluczone, jak długo jest wolnością”. M. Stirner, *op. cit.*, s. 183.

Przewartościowanie oznacza podporządkowanie jej egoizmowi, a to – zespolenie w jedność obu aspektów wolności: negatywnego i pozytywnego. Tylko taka postać wolności może odpowiednio służyć „Jedynemu”, stanowiąc jeden z najważniejszych elementów jego „właścicielskiego” stosunku do świata¹⁸.

Nie mam nic przeciw wolności, lecz życzę ci czegoś więcej. Musiałbyś nie tylko odrzucić to, czego chcesz się pozbyć, ale również mieć to, czego pragniesz: musiałbyś być nie tylko „wolny”, lecz także „właścicielem”¹⁹.

Okazuje się zatem, że Stirnerowski „Jedyny” pragnie wszystkiego; jego wolność jest wolnością od wszystkiego, co go ogranicza i wolnością do wszystkiego, czego sobie życzy.

Pojmowana łącznie w obu tych aspektach wolność nosi w koncepcji Stirnera miano „swojości” (*Eigenheit*). „Swojość to wolność egoisty”²⁰ – pisze Stirner. Oznacza ona nie tylko „wyswobodzenie się” (*Selbstbefreiung*) „Jedynego” spod władzy bytów ogólnych, ale także – i przede wszystkim – ekspansję egoistycznego „Ja”. Nie wymaga od człowieka osiągania idealnych celów, lecz umożliwia mu zaspakajanie na bieżąco własnych potrzeb i realizację własnego interesu „tu i teraz”. Jako taka jest bardziej niż ideał przydatna jednostce w jej codziennym życiu; stanowi też jedyną postać wolności możliwą do urzeczywistnienia przez pojedynczego człowieka. Ujawnia się w codziennych wyborach, w których liczą się nie ideały, lecz skuteczność w wyborze opcji najlepszej z punktu widzenia dobra jednostki²¹.

„Swojość” pozwala człowiekowi czynić swoją własnością wszystko to, co jest on w stanie nią uczynić i odrzucać to, co mu nie odpowiada. W związku z tym jej ramy w obu aspektach – negatywnym i pozytywnym – wyznacza siła. Jednostka odrzuca zniewalające ją nakazy i zakazy na tyle, na ile jest w mocy pozbyć się ograniczeń i na tyle, na ile pragnie się ich pozbyć. Odrzucenie nie jest totalne i może być realizowane wyłącznie ze względu na osobiste, subiektywnie pojmowane dobro konkretnej jednostki²². Tylko ona decyduje o formach, w jakich jej „wolność od” ma się przejawiać. Jest ona z pewnością wolna od wszelkiej siły, która wysuwa roszczenia do kierowania nią, nie ma natomiast potrzeby być wolną

¹⁸ W. Gromczyński, *op. cit.*, s. 65.

¹⁹ M. Stirner, *op. cit.*, s. 182.

²⁰ *Ibidem*, s. 181.

²¹ Zob. też: A. Machinek, *B. Traven und Max Stirner*, Göttingen 1986, s. 77; H. Nowicki, *Von Max Stirner zur gegenwärtigen antipädagogischen Diskussion*, Dortmund 1995, s. 33.

²² M. Stirner, *op. cit.*, s. 183.

od własnego egoizmu²³. Za sprawą „swojości” „Jedyny” uwalnia się od autorytetu praw moralnych, obyczajowych oraz od pozytywnych praw państwowych, jest wolny od dyktatu obiektywnej prawdy, dobra i opinii o nim²⁴. Stara się uwolnić od własnych biologicznych popędów i namiętności na tyle, na ile przeszkadzają mu one w realizacji egoistycznych zamierzeń, które uważa za ważniejsze i oczywiście na tyle, na ile pozwala mu na to siła jego woli. „Jedyny” jest wolny od tego wszystkiego, od czego chce być wolny, ponieważ uznaje tylko siebie i nie stawiając niczego ponad sobą, zawsze pozostaje „swoją własną miarą”²⁵. Jest natomiast „wolny do” wszystkiego tego, co zdoła sobie wywalczyć i przywłaszczyć.

Ponieważ wolność uwarunkowana jest przede wszystkim zasobem mocy, jakim on sam dysponuje, „Jedyny” będzie miał tyle rzeczywistej wolności, ile jej sobie zapewni swoim działaniem, ile wywalczy: „Moja wolność stanie się dopiero wtedy doskonała, gdy będzie moją siłą [...] Środki, jakie stosuję, są odpowiednie dla kogoś takiego jak Ja. Jeśli bowiem jestem słaby, to i moje środki są słabe [...]”²⁶. W przekonaniu Stirnera wolność nie jest czymś, co można otrzymać w darze. Ten, kto daruje wolność, jest bowiem silniejszy od tego, komu wolność jest darowana. Może więc zawsze na powrót jej pozbawić. On wówczas ustala jej ograniczenia, dyktuje jej warunki; cały czas pozostaje ona w jego mocy. Jeśli zaś darujący jest słabszy, to daje to, co i tak do niego nie należy, bowiem – jak powiada Stirner – zawsze to „siła idzie przed prawem”²⁷. Jest oczywiste, że wolność i siła, które zawsze idą przed prawem, uzasadniają umieszczenie noża w brzuchu każdego, kto przeszkadza urzeczywistnianiu przez jednostkę jej „swojości”.

Dialektyka wolności w doktrynie Bakunina

Podobnie jak u Stirnera i Marksa, w koncepcji Bakunina mamy do czynienia z materialistyczną i jednocześnie inspirowaną heglizmem wizją teleologiczną, w której każda istota dąży do pełnej realizacji wpisanych w nią naturalnych możliwości. Opiera się ona na również heglowskiej wierze, że potencjalnością człowieka jest urzeczywistnienie wolności. Jest

²³ *Ibidem*.

²⁴ Opinię taką formułują m.in. W. Gromczyński, *op. cit.*, s. 64 oraz F. Linares, *Max Stirners Paradigmenwechsel*, Zürich–New York 1995, s. 17.

²⁵ M. Stirner, *op. cit.*, s. 164.

²⁶ *Ibidem*, s. 194.

²⁷ *Ibidem*, s. 119, 137, 195, 217, 220, 222, 226.

to jego cecha immanentna, związana z tym, że człowiek został obdarzony rozumem, dzięki czemu niejako wyzwolił się z przyrodniczej determinacji, choć jednocześnie nadal pozostaje jej częścią. Rozum i to właśnie uwolnienie się od przyrodniczej determinacji samo bowiem wpisane jest w naturę i jej celowość²⁸; jest to znowu konstrukcja heglowska, oparta na przekonaniu, że „wszystko co rzeczywiste jest rozumne”. Bakunin pisze:

Dzięki tej zdolności do abstrahowania – jak mówiliśmy – człowiek zrodzony przez przyrodę stwarza w środowisku przyrodniczym nową rzeczywistość, zgodną z jego ideałem i rozwijającą się w miarę ewolucji tego ideału. Aby to lepiej wyjaśnić, dodajmy, że wszystko co żyje, dąży do pełnej realizacji swojej istoty. [...] Ostatecznym, najwyższym celem rozwoju ludzkości jest wolność. J.J. Rousseau i jego zwolennicy mylili się, doszukując się jej w zaraniu historii, kiedy to człowiek jeszcze nie miał świadomości samego siebie, wskutek czego nie był zdolny zawrzeć jakiegokolwiek umowy; żyjąc zgodnie z naturą, musiał w owym czasie być niewolnikiem natury, niewolnikiem konieczności, tak jak

²⁸ McLaughlin wyczerpująco omawia antropologiczny fundament dialektycznej koncepcji wolności, w której człowiek przechodzi od zwierzęcego zniewolenia do świadomej społecznej wolności. Zob.: P. McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Theory of Anarchism*, New York 2002, s. 125–126. Autor ten, moim zdaniem niezwykle przekonująco, broni Bakunina przed zarzutami wysuwanymi pod adresem jego koncepcji z jednej strony przez liberałów takich jak Isaiah Berlin, z drugiej przez marksistów, według których Bakunin jest tylko działaczem i animatorem ruchu, wobec czego obie opcje dochodzą do wspólnego podobnego wniosku, że jego doktryna jest filozoficznie uboga i niewarta zainteresowania. W pracy McLaughlina znajdziemy obszerną polemikę zarówno z liberalnymi, jak i marksistowskimi zarzutami pod adresem Bakunina. Autor ten przekonuje, że zarzuty te są w większości pozbawione podstaw, a ich głównym zadaniem jest polityczne zniszczenie Bakunina i jego trafnej polemiki z mankamentami zarówno liberalizmu, jak i marksizmu. Bakunina umieszcza on na konsekwentnej lewicy, podobnie jak Peter Singer, wywodząc, że właściwym fundamentem teje powinny być ewolucyjny naturalizm odrzucający koncepcję względnie stabilnej natury ludzkiej. Zob. P. Singer, *Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, New Haven 1991, s. 4–5. Z nowszych prac zawierających omówienie myśli politycznej Michaiła Bakunina zob. także: G. Crowder, *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford 1991; M. Leier, *Bakunin: The Creative Passion. A Biography*, New York 2006; A.A. Kamiński, *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*, Wrocław 2004; A.P. Mendel, *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, New York 1981; R.B. Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Westport CT 1983; G. Leval, *Bakounine: fondateur du syndicalisme révolutionnaire*, Paris 1998; *idem*, *Michel Bakounine*, Le Havre 1989; W. Rydzewski, *Powrót Bakunina: szkice o rosyjskiej idei i mitach lewicy*, Kraków 1993; I. Lawen, *Konzeptionen der Freiheit. Zum Stellenwert der Freiheitsidee in der Sozialethik John Stuart Mills und Michail A. Bakunins*, Saarbrücken 1996. Starsze, interesujące prace w kontekście tematyki wolności to przede wszystkim: M. Nettlau, *Michael Bakunin. Eine Biographie*, t. 1–3, London 1896–1900; *idem*, *Writings on Bakunin*, London 1976; G. Aldred, *Bakunin, Communist*, Glasgow 1920; *idem*, *Bakunin*, Glasgow 1940; R. Huch, *Michael Bakunin und die Anarchie*, Leipzig 1923; H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964; H. Arvon, *Bakounine: absolu et révolution*, Paris 1972; E.H. Carr, *Michael Bakunin*, New York 1975.

wszystkie zwierzęta; z jarzma konieczności mógł się w pewnym sensie wyzwolić tylko dzięki temu, że w coraz większej mierze kierował się rozumem²⁹.

Człowiek jest zatem wpisany w przyrodę, ale miejsce człowieka w przyrodzie Bakunin postrzega zupełnie inaczej, niż będzie je postrzegał Kropotkin. Jeśli dla Kropotkina mamy do czynienia z harmonijnym współistnieniem natury i kultury, to w doktrynie Bakunina w to współistnienie wpisany jest konflikt i walka związane z emancypacją człowieka z przyrody – człowiek się wyemancypował, za sprawą rozumu stał się istotą tej przyrody w pewnym sensie obcą. Zaczął ją przekształcać, za sprawą rozumu i zdolności do abstrakcyjnego myślenia przetwarzać inaczej, niż czynią to inne istoty żywe³⁰. Dialektyka ta sprawia, że mamy w koncepcji Bakunina do czynienia z dylematem lub nawet sytuacją dramatyczną: będąc częścią przyrody, człowiek jednocześnie z nią walczy. Emancypacja z przyrody sprawiła, że człowiek stał się istotą wolną, uwolnił się od tych jej determinacji, od których mógł się uwolnić, walcząc z nią i przekształcając ją wedle własnych zamysłów, a nie wyłącznie wedle instynktu, który rządził nim, kiedy jeszcze nie był istotą cywilizowaną. W antropologii Bakunina zatem mamy do czynienia z konstatacją, wedle której człowiek jest wolny za sprawą swych zdolności umysłowych na tyle, na ile można być wolnym w świecie rządzonego przez nieubłagane prawa przyrodnicze:

541

Rozwój rozumu ludzkiego był atoli procesem bardzo powolnym. Człowiek jedynie stopniowo poznawał prawa rządzące światem zewnętrznym oraz naturą ludzką. Niemniej jednak prawa te – że tak powiemy – przyswajał sobie przekształcając je w idee – quasi-spontaniczne twory umysłu. Sprawilo to, że podlegając nadal prawom przyrody, stał się posłuszny jedynie własnym myślom. Zdobył w ten sposób godność i wolność, jedyną godność i jedyną wolność, jakie można zdobyć w świecie przyrody. Innej wolności nigdy nie osiągnie, prawa przyrody są bowiem nienaruszalne i konieczne, stanowią podstawę istnienia wszystkiego co istnieje, w tym również istnienia nas samych; dlatego wszelki bunt przeciwko tym prawom byłby czymś absurdalnym i samobójczym, musiałby doprowadzić do unicestwienia zbuntowanej jednostki. Ale poznając je, przyswajając sobie za pomocą rozumu, człowiek uniezależnia się od bezpośredniej presji świata zewnętrznego, sam staje się twórcą, po czym posłuszny już tylko własnym ideom, przekształca ów świat, sprawia, że w mniejszym lub większym stopniu odpowiada on wzrastającym potrzebom ludzkim i jest w pewnym sensie zwierciadłem człowieka³¹.

²⁹ M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1965, s. 315–316.

³⁰ Podobnie: P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 129.

³¹ M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 316.

Człowiek w koncepcji Bakunina zdobywa swą wolność, walczy o nią ze światem zewnętrznym oraz z tym, co „zwierzęce” w nim samym³²:

Tak więc jedynym bezpośrednim twórcą tak zwanego świata ludzkiego jest człowiek, który zmagając się z tym, co zwierzęce w nim samym, a jednocześnie walcząc ze światem zewnętrznym, zdobywa wolność i ludzką godność³³.

Tym pierwiastkiem zwierzęcym, nad którym człowiek pojmowany tu przez Bakunina w perspektywie gatunkowej uczy się panować, są zwierzęce instynkty, łączące go z przyrodą. Jest on jedyną istotą ze świata ożywionego, która – dzięki rozumowi i związanej z nim samoświadomości – potrafi kierować swoimi zachowaniami w oparciu o świadomie, a nie instynktownie określone cele i to właśnie nazywa Bakunin wolną wolą³⁴:

Rozum umożliwia człowiekowi sprawowanie kontroli nad instynktownymi odruchami, a ponadto porównywanie i ocenianie własnych potrzeb oraz ustalanie ich hierarchii. Spośród wszystkich zwierząt na ziemi tylko ludzie posiadają zdolność do świadomego samookreślenia, czyli wolną wolę³⁵.

W tej heglowskiej perspektywie wolność jest przez człowieka zdobywana w procesie wytężonej pracy. Jest to więc perspektywa antropologiczna, zasadniczo odmienna w swych założeniach od koncepcji Jeana Jacquesa Rousseau i polemiczna wobec niej³⁶. Rousseau jest przekonany o pierwotnym i genetycznym powiązaniu wolności z istotą człowieczeństwa, a poszukując tylko przyczyn, dla których pierwotnie wolny „dobry dzikus” we współczesnym państwie żyje w feudalnym zniewoleniu; odnajduje źródło tych ograniczeń w cywilizacyjno-kulturowych okowach. Bakunin jest zdania przeciwnego. Uważa on, że człowiek nie jest pierwotnie wolny, a idea „dobrego dzikusa”, podobnie jak powiązana z nią idea umowy społecznej, stanowi niepotrzebną, a nawet „niegodziwą” fikcję³⁷. Człowiek naturalny wedle Bakunina jest istotą zniewoloną zarówno przez przyrodę zewnętrzną, jak i przez własną nieopanowaną zwierzęcość – instynktowne odruchy i popędy. To dopiero rozwój kultury i cywilizacji pozwala mu się stopniowo uwalniać z okowów przyrody, czyniąc go prawdziwie wolnym. Z jednej strony cywilizacja techniczna pozwala na opanowanie przyrody w większym stopniu niż niegdyś – wyzwolenie

³² Zob. S. Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and Dislocation of Power*, Lanham MD 2001, s. 37.

³³ M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 316.

³⁴ Podobnie P. Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Oakland 2010, s. 290.

³⁵ M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 317, 344.

³⁶ Podobnie P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 126.

³⁷ Inaczej S. Newman, *op. cit.*, s. 42.

z „materialnych okowów”³⁸, z drugiej strony rozwój ludzkiej kultury duchowej stanowi źródło wyswabdzania się z wewnętrznych ograniczeń, uwalniania się od zniewalających elementów zwierzęcych w człowieku; praca nad światem zewnętrznym umożliwia opanowanie przyrody, praca nad sobą – opanowanie siebie; dlatego praca – podobnie jak w koncepcji katolickiej nauki społecznej czy w koncepcjach socjalistycznych – jest dla Bakunina tak istotna, dlatego uważa on, podobnie jak marksiści, że praca jest moralnym obowiązkiem każdego człowieka.

Wolność jest zatem dla Bakunina częścią ludzkiej kultury – wywieziona z przyrody, podobnie jak kultura – pozostaje z nią jednocześnie w konflikcie, będąc jej pochodną, jej „dzieckiem”, i w ten sposób staje się jej wrogiem. Ludzkie „królestwo wolności” wyrasta na ruinach świata „ślepej konieczności”³⁹ i takie jest właśnie zadanie człowieka: oswobodzenie, uwolnienie, które zdobywa poprzez pracę i walkę⁴⁰.

W omówionym wyżej aspekcie wolność jest przez Bakunina pojmowana niejako źródłowo, tj. jako wolność od przyrodniczych ograniczeń tam, gdzie te ograniczenia da się pokonać. Jednakże w tej niezwykle sugestywnej koncepcji pojawia się jeszcze inne pojmowanie wolności. Jest to mianowicie wolność od zniewolenia, jakie nie wiąże się już z przyrodniczym zdeterminowaniem, ale ze zdeterminowaniem społecznym, kulturowym⁴¹. Kultura będąca źródłem wolności jest też w jego koncepcji jednocześnie źródłem wtórnego zniewolenia. Otóż odrzucając zniewolenie przyrodnicze, człowiek sam wytwarza rozmaite formy zniewolenia. Będąc z natury istotą agresywną, „projektuje” tę agresję na świat społeczny. Zniewolenie w świecie współczesnego Bakuninowi kapitalizmu wiąże się jego zdaniem przede wszystkim z nierównościami społecznymi. Wolność dla nielicznych oznacza bowiem zniewolenie większości.

Zaledwie ludzie – powiada Bakunin – się wyzwolą z naturalnej niewoli, w której pozostają wszystkie gatunki zwierząt, niezwłocznie popadają za sprawą religii w nową niewolę – w niewolniczą zależność od moźnych tego świata, od kast uprzywilejowanych, od wybrańców boga⁴².

³⁸ M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 320.

³⁹ *Ibidem*, s. 334.

⁴⁰ W moim przekonaniu nie koliduje to z naturalizmem etycznym prezentowanym przez Bakunina, ufundowanym na materializmie i dialektyce. Na ten temat zob.: P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 103 i nast.

⁴¹ Na te dwa rozumienia wolności zwraca uwagę P. Marshall, podkreślając powiązanie wolności z równością. P. Marshall, *op. cit.*, s. 292.

⁴² M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 341.

W tym swoim aspekcie wolność określa Bakunin jako wolność ekonomiczną, która jest ściśle powiązana z ideą równości⁴³. Wedle niego wolność bez równości oznacza bowiem po prostu niesprawiedliwość: „[...] wolność bez socjalizmu to przywilej i niesprawiedliwość [...] socjalizm bez wolności to niewola i brutalność”⁴⁴. Bakunin polemizuje tu z liberalną wizją wolności gospodarczej, leżącą u podstaw współczesnych mu kapitalistycznych państw. Taka wolność prowadzi jego zdaniem do polaryzacji społeczeństw, w których w rezultacie niewielka grupa właścicieli środków produkcji cieszy się pełnią wolności, podczas gdy pozostała część społeczeństwa – rzesze fabrycznych robotników – skazana jest na codzienną niewolniczą pracę w fabrykach należących do właścicieli środków produkcji. Przeciwno takiej idei liberalnej wolności Bakunin protestuje, uznając ją za fałszywą. Taka „wolność dla wybranych” istnieje według niego w każdym, nawet najbardziej despotycznym czy, można by rzecz nawet, w totalitarnym państwie, gdzie jedni są wolni kosztem innych i wedle Bakunina nie jest wcale wolnością:

Wolność przemysłu i handlu jest bez wątpienia rzeczą doniosłą, jedną z głównych podwalin przyszłego międzynarodowego związku wszystkich ludzi świata. Jesteśmy całkowicie oddani sprawie wolności, jesteśmy zwolennikami wolności we wszelkich jej przejawach, musimy więc być jej rzecznikami również i w tym przypadku. Ale z drugiej strony musimy przyznać, że dopóki istnieć będą państwa współczesne, dopóki nie zniknie pańszczyźniana zależność pracy od własności i kapitału, dopóty ta wolność, dzięki której bogaci się jedynie burżuazja, znikoma część ludności kosztem jej ogromnej większości, o tyle tylko przynosi korzyść, że bardziej jeszcze osłabia i demoralizuje małą grupę uprzywilejowanych, zwiększając zaś nędzę, pomnażając krzywdy i potęgując słuszne oburzenie mas robotniczych, przyspiesza zagładę państw⁴⁵.

Dla Bakunina zatem jedyną możliwą i pożądaną formułą wolności jest wolność społeczna, tj. taka, która kształtuje się wraz z wolnością pozostałych członków społeczności ludzkiej i oznacza rozmaite formuły samoo graniczenia, wytwarzane jednak nie przez formalne umowy i stanowione w interesie grupy ekonomicznie uprzywilejowanej akty normatywne,

⁴³ Wobec tego u badaczy Bakunina, wychodzących z pozycji liberalnych, pojawia się teza o niemożności pogodzenia wolności i egalitaryzmu. Zob. E. Pyziur, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Milwaukee 1955, s. 114, 121–122. Znajdujemy nawet autorów, którzy stawiają Bakuninowi w związku z tym absurdalny zarzut, że przejawia on tendencje autorytarne i despotyczne. Zob. A. Kelly, *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982, s. 293. Polemika z tym stanowiskiem jako historycznie niepotwierdzonym znajduje się u B. Morrisa. Zob. B. Morris, *Bakunin: The Philosophy of Freedom*, Montreal 1993, s. 115.

⁴⁴ M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 279.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 252.

lecz przez „zwyczaje i tradycję”, tj. samorzutnie, spontanicznie się kształtujące wzorce społeczne⁴⁶. Społeczeństwo bowiem, w przeciwieństwie do państwa, stanowi naturalny sposób istnienia człowieka, nim zaś „nie rządzą kanony prawne, lecz obyczaje i tradycja”⁴⁷. Część z tych zwyczajów i tradycji oznacza postęp na drodze ku wolności i są to te, które pozwalają współegzystować z innymi, dają bezpieczeństwo i ekonomicznie nie podporządkowują człowieka człowiekowi. Wszystkie zaś normy, które to czynią – wywodzi Bakunin – są społeczeństwu obce i niejako narzucone – stanowią formalne twory pozbawiające człowieka wolności. Paradygmatyczną formułą takiego zniewolenia jest samo państwo, które stanowi: „[...] negację wolności poszczególnych jednostek; całkowicie pozbawia je ono wolności w imię wolności wszystkich albo w imię ogólnego prawa. Gdzie zaczyna się państwo, tam kończy się wolność”⁴⁸.

Wolność w społeczeństwie, ze względu na spontaniczny charakter kształtujących się w nim reguł i norm obyczajowych, nie stanowi właściwego ograniczenia wolności. Reguły te są niczym prawa przyrodnicze i tak jak one, nie mogą być traktowane jako zniewalające. Nie da się przecież sensownie twierdzić, że człowiek jest zniewolony, ponieważ prawo ciążenia nie pozwala mu unosić się swobodnie w powietrzu. Analogicznie nie da się zdaniem Bakunina powiedzieć, że ograniczeniem mojej indywidualnej wolności jest to, że muszę współegzystować w społeczeństwie z innymi jednostkami. Człowiek jest istotą społeczną i jako taki naturalnie żyje w społeczeństwie; ono stanowi jego naturalne środowisko, a interakcje z innymi jego członkami są integralną częścią jego ludzkiej kondycji. Dlatego nie ma wolności jednego bez wolności innego człowieka, dopóki wszyscy nie będą wolni – powiada Bakunin – ja też nie mogę być wolny. Jest to wolność „w solidarności” i „wolność w równości”, i tylko taka wolność jest prawdziwą wolnością jednostki:

Pragnę dla każdego takiej wolności, w której wolność jednych nie będzie kamieniem granicznym dla drugih, lecz w której znajdą oni potwierdzenie oraz możliwość rozszerzenia swojej wolności w nieskończoność; pragnę wolności jednostki, nieograniczonej przez wolność wszystkich, wolności w solidarności, wolności w równości; wolności tryumfującej nad brutalną siłą i zasadą władzy, która była zawsze tylko idealnym wyrazem tej siły; wolności która obalwszy wszystkich bożków niebiańskich i ziemskich, stworzy i zorganizuje nowy świat na gruzach wszystkich Kościołów i wszystkich Państw⁴⁹.

⁴⁶ Podobnie: P. Marshall, *op. cit.*, s. 291.

⁴⁷ M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 345.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 347.

⁴⁹ *Ibidem*.

To o takiej wolności pisze Bakunin, że „albo jest pełna, albo jej w ogóle nie ma” i takiej wolności dotyczy słynna jego przypowieść o żonie Sinobrodego, która nie była wolna, gdyż pomimo możliwości korzystania z całego pałacu i olbrzymich bogactw, nie mogła wejść do jednego małego pokoju w tym pałacu. W tym jednym ograniczeniu, powiada Bakunin, skumulowały się wszelkie ograniczenia wolności, to jedno ograniczenie stało się źródłem i symbolem całkowitego zniewolenia. Ponieważ człowiek dąży do wolności, to przezwyciężenie tego ograniczenia stało się głównym jej celem i dopiero otwarcie tego ostatniego pokoju było tożsame z całkowitym wyzwoleniem. Przypowieść o żonie Sinobrodego obrazuje zdaniem Bakunina samą istotę i dramat ludzkiej kondycji, która nie pozwala człowiekowi zatrzymać się niejako w pół drogi:

Wolność jest niepodzielna. Nie można człowieka pozbawić części wolności, nie pozbawiając go wolności całkowicie. Ta mała częśćka, którą mi zabieracie, stanowi istotę mojej wolności, jest wszystkim. Cała moja wolność z konieczności skupi się właśnie w tej części, której mnie pozbawiacie, choćby to była częśćka znikoma. Jest to historia żony Sinobrodego, która miała do rozporządzenia cały pałac i której wolno było wszędzie zaglądać, wchodzić do wszystkich komnat oprócz jednej. Była to mała, skromna komnata, której nie wolno jej było otwierać pod karą śmierci. I oto niewiasta owa przestała zwracać uwagę na cały przepych pałacu i zaczęła się interesować jedynie tą małą komnatą: otworzyła ją; słusznie uczyniła, był to bowiem konieczny akt wolności, podczas gdy zakaz wchodzenia do komnaty był pogwałceniem wolności. Jest również historia grzechu Adama i Ewy: nie wolno im było skosztować owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego tylko dlatego, że Pan tak postanowił; zakaz ów był aktem strasznego despotyzmu i gdyby nasi prarodzice nie przekroczyli tego zakazu, cała ludzkość zostałaaby pogrążona w najbardziej upokarzającej niewoli. Złamanie zakazu wyzwoliło nas i uratowało. Był to pierwszy mityczny akt wolności ludzkiej⁵⁰.

Przypowieść o żonie Sinobrodego wskazuje, że wolność w swoim drugim aspekcie jest przez Bakunina pojmowana jako wyzwolenie spod władzy i autorytetu. O tym, że jest ono wpisane w kondycję ludzką, przekonuje Bakunin również odwołując się do biblijnego mitu o wygnaniu z raju. Złamanie zakazu spożywania owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego jest formułą wyzwolenia od nienaturalnych norm i zakazów. Jeśli dążenie to jest wpisane w ludzką kondycję, to wolność musi być ostatecznym ludzkim celem. Jak wskazują obie przypowieści, ludzkie dążenie do wolności nie jest dyktowane racjonalnością czy korzyścią, ale jest silniejsze od wszelkich innych pobudek działania. Człowiek dąży do wolności, nawet narażając własne życie, a brak wolności jest stanem nienaturalnym, który prędzej czy później zostanie przezwyciężony. Wyzwo-

⁵⁰ *Ibidem*.

lenie zaś to burzenie kolejnych ograniczeń, droga do wolności oznacza ciągłą walkę, a w tej walce „kto nie cierpiał, ten nie jest wolny”. Człowiek jest tutaj zatem w pewnym sensie „skazany na wolność”.

Podsumowując, można powiedzieć, że na postawione we wstępie pytanie nie można z perspektywy Bakunina odpowiedzieć jednoznacznie. Mamy tu bowiem do czynienia z dialektyką samej wolności. Z pewnością bowiem wolność w jej pierwszym, źródłowym aspekcie, tj. pojmowana jako wyzwalamie się w toku społecznego rozwoju od zewnętrznych i wewnętrznych – przyrodniczych – ograniczeń, może być rozumiana jako cywilizowanie się człowieka, postępujące za sprawą jego uczestniczenia w społeczeństwie. Wolność jest w tym aspekcie wolnością społeczną i zakłada solidarność, równość i zapewne również nieagresję ze strony współczłonków społeczności ludzkiej. W projektowanym przez Bakunina wolnym – czyli bezpaństwowym społeczeństwie przyszłości – wolność nie będzie z pewnością pojmowana jako możliwość umieszczenia noża w czyimś brzuchu. Jednakże wolność w swoim drugim aspekcie, rozumiana jako wyzwalamie się od sztucznych, formalnych ograniczeń, będących przecież także produktami ludzkiej kultury, takich jak z jednej strony nierówności społeczne i społeczne rozwarstwienie, a z drugiej konserwujące te zjawiska formalne instytucje, czyli państwo i normy prawa stanowionego, jest wolnością niszczenia i oznacza dla Bakunina bezwzględną walkę. Postrzega on ją jako walkę zbrojną, krwawą rewolucję, w imię której „umieszczanie noża w czyimś brzuchu” jest nie tylko dozwolone, ale wręcz konieczne. Brzuchem, w którym umieścić należy to narzędzie, jest brzuch każdego pośła, sędziego, senatora, urzędnika państwowego oraz kapitalisty, którzy reprezentując państwo lub broniąc społecznej niesprawiedliwości, symbolizują dla Bakunina zniewolenie. To w tej logice wolności mieści się jego słynne zdanie, że „aby coś zbudować, trzeba najpierw coś zniszczyć”⁵¹.

Naturalizm etyczny i ewolucja: fundamenty idei wolności Piotra Kropotkina

Najdalej idąca wizja moralnych ograniczeń wolności jednostki spośród wszystkich koncepcji anarchistycznych obecna jest w anarchokomunistycznej doktrynie Piotra Kropotkina⁵². Koncepcja ta oparta jest na

⁵¹ Zob. też: P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 30.

⁵² Na temat myśli politycznej Kropotkina zob. m.in.: C. Berneri, *Peter Kropotkin, his Federalist Ideas*, London 1943; C. Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872–1886*, Cambridge 1989; T. Kemp-Welch, *Bakunin and Kropotkin on Anarchism*, [w:] R. Bellamy, A. Ross

założeniach darwinowskiego ewolucjonizmu, który jednakże jest przez Kropotkina interpretowany zdecydowanie niedogmatycznie. Spośród bowiem dwóch instynktów, egoistycznego i społecznego, przedstawianych przez Darwina jako czynniki napędzające ewolucję gatunków, Kropotkin – inaczej niż Huxley czy Spencer – uznaje za zdecydowanie dominujący instynkt społeczny⁵³:

Nie starając się bynajmniej pomniejszać faktu, że mnóstwo zwierząt żywi się gatunkami należącymi do innych działów świata zwierzęcego lub też drobniejszymi gatunkami tego samego działu, wskazywałem, że walka w przyrodzie po większej części sprowadza się do walki pomiędzy różnymi gatunkami; lecz że wewnątrz każdego z gatunków, bardzo zaś często i wewnątrz grup składających się z różnych gatunków współżyjących ze sobą pomoc wzajemna jest prawidłem ogólnym. I dlatego towarzyska strona życia zwierzęcego odgrywa o wiele ważniejszą rolę w życiu przyrody niż wzajemne wyniszczanie się; jest przy tym o wiele bardziej rozpowszechniona. [...] Pomoc wzajemna – to przeważające zjawisko w przyrodzie⁵⁴.

Ponieważ w swojej antropologii Kropotkin wychodzi z założenia, że człowiek jest częścią świata przyrodniczego i jako taki podlega tym samym prawom co reszta przyrody, to obdarzony został instynktem społecznym. Ten zaś – w przeciwieństwie do instynktu egoistycznego – posiada trwały charakter, tzn. jest stale obecny w życiu każdej istoty i stanowi jej trwałą dyspozycję:

Instynkt wzajemnej pomocy, okazując się w ten sposób niezbędnym do utrzymania, pomyślności i postępowego rozwoju każdego gatunku, stał się tym, co Darwin nazwał zawsze obecnym instynktem (*a permanent Instinct*), który zawsze działa u wszystkich towarzysko żyjących zwierząt i w tej liczbie, oczywiście, u człowieka⁵⁵.

Natomiast instynkt egoistyczny ma charakter nietrwały i tymczasowy. Oznacza to, że bywa on aktywizowany tylko w określonych momentach, sprzyjających jego uzewnętrznieniu się, ale nie działa stale:

Z drugiej strony, chęć zaspokojenia głodu lub dania upustu niezadowoleniu, chęć uniknięcia niebezpieczeństwa lub przywłaszczenia sobie czegoś, co należy do kogoś innego – wszystko to jest chęcią z samej swej natury chwilową. Zaspokojenie takiej chęci jest zawsze słabsze od niej samej⁵⁶.

(red.), *A Textual Introduction to Social and Political Theory*, Manchester 1996; M.A. Miller, *Kropotkin*, Chicago 1976; G. Woodcock, I. Avakumovic, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin*, New York 1971.

⁵³ Zob. P. Marshall, *op. cit.*, s. 319.

⁵⁴ P. Kropotkin, *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949, s. 21.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 22.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 48.

Instynkt społeczny stanowi wedle Kropotkina źródło moralności, której istotą jest altruizm. W toku ewolucji jego działanie się wzmacnia i altruizm jako najskuteczniejsza strategia przetrwania staje się coraz powszechniejszy. Wraz z upowszechnianiem się altruizmu jako najsukcesowniejszego ewolucyjnie modelu zachowań postępuje więc również ewolucja moralna. Rozwinięte przez człowieka kodeksy praw moralnych są efektem tej ewolucji i są przez Kropotkina postrzegane jako formuła praw przyrody. Takie stanowisko stanowi odmianę naturalizmu etycznego, który w przekonaniu Kropotkina ugruntowany jest na obiektywnych, naukowych podstawach.

Dlatego też okazuje się – pisze Kropotkin – że nauka nie tylko nie podkopuje podstaw etyki, lecz, przeciwnie, nadaje konkretną (materialną) treść mglistym metafizycznym twierdzeniom, podawanym przez transcendentalną, czyli nadprzyrodzoną etykę. I tam, gdzie myśliciel transcendentalny mógłby się opierać jedynie na mglistych domysłach, nauka w miarę tego jak głębiej wnika w życie przyrody nadaje etyce ewolucjonistycznej, etyce rozwoju – pewność filozoficzną⁵⁷.

Rozważania poświęcone etyce uważa więc Kropotkin za kontynuację badań przyrodniczych i swoiste naukowe „uobiektywienie” dotychczasowych intuicji etycznych zawartych w rozmaitych – metafizycznych – doktrynach moralnych.

549

I mamy tutaj nie metafizyczne twierdzenie o „uniwersalności prawa moralnego” i nie samo tylko przypuszczenie. Gdyby nie było stałego potęgowania się instynktu społecznego i, co za tym idzie, wzmacniania się intensywności życia i różnorodności odczuwania – życie byłoby niemożliwe. Na tym polega istota życia. Jeżeli tego brak, życie uboższe, zdąża ku rozkładowi, ku kresowi. To można uznać za udowodnione prawo przyrody⁵⁸.

Kropotkin nie występuje tu przeciwko samej metafizyce, której tezy – o ile nie oznaczają uznania egoizmu za istotę moralności – uznaje za przeważnie trafne (tak jest np. z imperatywem kategorycznym Kanta). W swoich badaniach natomiast poszukuje ich naukowego potwierdzenia, uznając, że dotychczas wywodzone je z fałszywych, bo transcendentnych wobec przyrody, metafizycznych przesłanek. Badania te mają zatem twierdzeniom metafizycznym nadać walor naukowej pewności.

Elementy nowego pojmowania moralności istnieją już konkretnie. Znaczenie towarzyskości i pomocy wzajemnej w rozwoju świata zwierzęcego i w dziejach człowieka może być, jak przypuszczam, przyjęte jako pozytywnie ustanowiona prawda naukowa, wolna od hipotez. Następnie możemy uznać za udowodnione, że w miarę tego jak pomoc wzajemna staje się utrwalonym zwyczajem

⁵⁷ *Ibidem*, s. 27.

⁵⁸ *Ibidem*.

w społeczeństwie ludzkim i jest, że tak powiem, praktykowana instynktownie, wtedy samo to praktykowanie prowadzi do rozwoju uczucia sprawiedliwości z nieodzownie towarzyszącym mu uczuciem równości czy równouprawnienia i równościowej samopowściągliwości. W miarę tego jak zacierają się różnice klasowe, rozwija się myśl, że osobiste prawa każdej danej jednostki są w tym samym stopniu nienaruszalne jak naturalne prawa każdej innej jednostki. I ta myśl staje się ogólnie przyjętym pojęciem, gdy instytucje danego społeczeństwa ulegają odpowiednim zmianom⁵⁹.

„Naukowe” i naturalistyczne stanowisko etyczne Kropotkina⁶⁰ nakazuje mu zagadnienie wolności umieścić również w ramach naukowego przyrodoznawstwa. Jednocześnie wywodzenie przez niego moralności z naturalnego instynktu wzajemnej pomocy skutkuje zakwestionowaniem przeciwstawienia natury i kultury. Godząc je, tworzy on sugestywną wizję harmonijnej syntezy wolności i przyrodniczego zdeterminowania. Usuwa konflikt pomiędzy rozumną wolą a instynktem, a czyniąc to, usuwa jednocześnie konflikt pomiędzy tym co konieczne, a tym co chciane w sposób wolny i świadomy. Nie prowadzi go to jednak do heglowsko-marksowskiej wizji wolności jako uświadomionej konieczności. Jeśli bowiem heglowsko-marksowska dialektyka wymaga konfliktu jako niezbędnego czynnika rozwoju, to w koncepcji Kropotkina konflikt i prze-
550 moc zawsze tożsame są z ewolucyjnym regresem, a czynnikiem ewolucyjnym jest całkowicie przeciwstawna konfliktowi wzajemna pomoc.

W pismach Kropotkina w ogóle niezwykle rzadko pojawia się czasownik „musieć” czy „zmuszać”, a wszystko wydaje się stanowić przedmiot naturalnej skłonności, tj. zarówno to, co jest dla człowieka korzystne i chciane, jak i to, co jest przedmiotem ludzkiego obowiązku, rozumnej powinności. Według Kropotkina niezakończona realizacja wolności przez jednostkę ludzką nigdy nie stoi w sprzeczności z celami ogólnymi, społecznymi, gatunkowymi; pomiędzy celami indywidualnymi a gatunkowymi istnieje bowiem naturalna zbieżność, która kształtuje się w procesie przyrodniczej ewolucji i zasadniczo nadal ewoluuje w kierunku pełnego utożsamienia się tych celów⁶¹.

Dlatego właśnie, pisząc o wolności, Kropotkin czyni jej podmiotami przede wszystkim byty zbiorowe: społeczeństwo, gminę, dobrowolne zrzeszenia i stowarzyszenia, wreszcie spontanicznie zawiązywane komuny. Wolność jest dla Kropotkina tożsama z autonomią tych bytów

⁵⁹ *Ibidem*, s. 36.

⁶⁰ Na ten temat zob. m.in.: S. Newman, *op. cit.*, s. 41; A. Carter, *The Political Theory of Anarchism*, London 1971, s. 14; B. Morris, *Kropotkin's Ethical Naturalism*, „Democracy and Nature” 2002, vol. 8, nr 3, s. 423–437.

⁶¹ Podobnie: P. Marshall, *op. cit.*, s. 319–320.

zbiorowych. Definiując „wolność polityczną”, określa ją jako możliwość samodzielnego stanowienia o sobie jakiejs grupy czy społeczności ludzkiej. „Wolność ekonomiczna” oznacza zaś dla niego społeczną równość i sprawiedliwy podział dóbr.

W toku ewolucji poszerza się zakres tej zbiorowej wolności. Ponieważ instynkt wewnątrzgatunkowej solidarności jest wedle Kropotkina najskuteczniejszym ewolucyjnie czynnikiem rozwoju, wzmacnia się on stale, a egoistyczne i nastawione na walkę formuły przetrwania stopniowo ustępują formułom pokojowym i nastawionym na współpracę:

Te wolne organizacje, w swych nieskończenie licznych postaciach i odmianach, są zjawiskiem tak naturalnem, wzrost ich jest tak szybki i wzajemne łączenie się tak łatwe, tak dalece odpowiadają one rosnącym wciąż potrzebom człowieka cywilizowanego i wreszcie tak doskonale zastępują dotychczasowe funkcje rządów, iż wypada uznać je za jeden z czynników życia społecznego, który nabiera coraz większego znaczenia. [...] Jeżeli dotychczas nie zdołały one ogarnąć całokształtu przejawów życia, to tylko dlatego, iż spotykają nieprzewidywane przeszkody w nędzy klas pracujących, w kastach społecznych, własności prywatnej, kapitale, państwie. Usunięcie te przeszkody, a zobaczycie, że wolne zrzeszenia ogarną niezmierzoną dziedzinę działalności ludzi cywilizowanych⁶².

Spółczesność, które zdaje się być dla Kropotkina głównym podmiotem wolności, przestaje zatem stopniowo potrzebować zewnętrznych instytucji i struktur związanych z przymusem (pozytywizm Comte’a, Spencera, ale też Fouriera i Owena). Rozwój społeczny – podobnie jak dla Marksa – prowadzi zatem wedle Kropotkina do rozplynięcia się państwa oraz wszelkich instytucji przymusowych i to jest naturalny kierunek tego rozwoju:

Stawiając „anarchię” jako ideał organizacji politycznej, dajemy przez to wyraz innemu jeszcze nader wyraźnemu dążeniu ludzkości. Społeczeństwa europejskie, zawsze, gdy poziom ich rozwoju na to pozwalał, starały się zrzucić z siebie jarzmo władz i wprowadzić ustroj oparty na zasadach wolności indywidualnej⁶³.

Jednocześnie pamiętać należy, że rozwój nie ma dla Kropotkina jednoznacznie chronologicznego charakteru. Kropotkin odwołuje się jako do wzorców zarówno do pierwotnych, przedhistorycznych wspólnot, jak i do ustroju średniowiecznych miast, cieszących się autonomią i samorządnych⁶⁴. Jest tak dlatego, że ewolucja nie postępuje według niego w jakimś jednorodnym, jednolitym tempie; w jej toku występują momenty przyspieszenia i spowolnienia, a nawet regresy. Ze taki regres bez wątpienia uważany jest przez Kropotkina kapitalizm z jego apologią wol-

⁶² P. Kropotkin, *Zdobycie chleba*, Warszawa 1925, s. 28.

⁶³ *Ibidem*, s. 25.

⁶⁴ Podobnie: P. Marshall, *op. cit.*, s. 324.

nej konkurencji i konkurencyjnej walki. Działanie spowalniające postępy prawdziwej wolności Kropotkin przypisuje jednak również wszelkim doktrynom socjalistycznym i komunistycznym, uznającym konieczność istnienia państwa:

Nie zamierzamy odpowiadać na zarzuty stawiane komunizmowi państwowemu – pisze Kropotkin – sami je bowiem podzielamy. Narody cywilizowane zbyt wiele poniosły cierpień w walce o wyzwolenie jednostki, aby mogły zapomnieć o swej przeszłości i pogodzić się z istnieniem rządu, wtrącającego się w najdrobniejsze szczegóły życia obywatela, nawet wówczas, gdyby ten rząd nie miał innego celu poza dobrem powszechnym. Jeśliby kiedykolwiek mogło powstać społeczeństwo oparte na komunizmie państwowym, to niedługie byłoby jego istnienie; pod naciskiem niezadowolenia powszechnego musiałyby albo się rozpaść, albo zreorganizować na zasadach wolności. Chcemy zająć się społeczeństwem opartym na komunizmie anarchistycznym, tj. społeczeństwem, które uznaje zupełną wolność jednostki, nie zna żadnej władzy i nie ucieka się do przemocy w celu zmuszania do pracy⁶⁵.

Wolność w komunizmie bezpaństwowym jest bowiem przede wszystkim wolnością od ingerencji państwa w autonomię bytów zbiorowych, opartych na zasadach całkowitej równości i społecznej sprawiedliwości.

552

Ale nasz komunizm nie jest komunizmem falansterów ani komunizmem niemieckich teoretyków władzy państwowej. Jest to komunizm anarchistyczny – bez rządu, komunizm ludzi wolnych. Jest to synteza dwóch celów, ku którym ludzkość dąży od wieków: synteza wolności ekonomicznej i wolności politycznej⁶⁶.

Postulaty równości i społecznej sprawiedliwości nakazują Kropotkinowi odrzucić ideę własności prywatnej. Wolność w anarchokomunizmie, w przeciwieństwie do jej wizji liberalnych, jest całkowicie nie do pogodzenia z własnością prywatną. Jest to zatem nie tylko wolność od państwa, ale także wolność od własności, która jest źródłem nędzy i zniewolenia w postaci niewolniczej pracy fabrycznego robotnika. Warunkiem powszechnej wolności jest zatem powszechne wywłaszczenie.

Podsumowując, stwierdzić należy, że dla Kropotkina „wolność do umieszczenia noża w czyimś brzuchu” stanowi aberrację, potężne odstępstwo od zasady altruizmu i współdziałania, a tym samym regres ewolucyjny. Jest to postępowanie niezgodne z naturalnym instynktem wzajemnej pomocy i współdziałania wewnątrz gatunku ludzkiego, który zasadniczo kieruje postępowaniem jego przedstawicieli. Na drodze ewolucji stoją sformalizowane instytucje oparte na przemocy, takie jak

⁶⁵ P. Kropotkin, *Zdobycie chleba*, s. 117.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 25.

instytucja państwa, które petryfikując podziały społeczne, utrwalają ubóstwo i niedolę społeczeństwa, i tym samym przyczyniają się do wzrostu agresji zasadniczo spokojnych i nastawionych na współpracę członków społeczeństwa. Ostateczne zniesienie państwa i autorytarnych formuł relacji społecznych spowodować ma wedle Kropotkina, że społeczna natura człowieka nie natrafi już na żadne przeszkody w swoim rozwoju. W świetle idei moralnej ewolucji człowiek przyszłości niejako „skazany” jest na bezkonfliktową koegzystencję, w ramach której wolność jednych nigdy nie może kolidować z wolnością innych:

Już dziś możemy wyobrazić sobie ustrój, w którym jednostka, nieskrępowana żadnymi paragrafami prawa, kierować się będzie jedynie nawyknięciami społecznymi – wynikiem odczuwanej przez każdego potrzeby szukania pomocy, spółdzielenia i sympatii swych sąsiadów⁶⁷.

Wolność w koncepcji Kropotkina jest zatem wolnością moralną, tj. wolnością determinowaną przez moralność stanowiącą pochodną przyrodniczej konieczności. Człowiek zdeterminowany przyrodniczo – dzięki niedialektycznej syntezie natury i kultury – jest dla Kropotkina prawdziwie wolną istotą.

Konkluzje

Dziewiętnastowieczni kontynentalni klasycy anarchizmu mieszczą się zasadniczo w dwóch filozoficznych nurtach: nurcie heglowskim i nurcie pozytywistycznym – ewolucyjnym. Łączy ich materializm i dynamizm wizji świata, która rezygnuje z jego ujmowania w statycznych, czyli ich zdaniem metafizycznych i „teologicznych” kategoriach porządku przedustanowionego, na rzecz przekonania o zmienności świata oraz o tym, że filozofia społeczna i polityczna ma tę zmienność odzwierciedlać. Konsekwencją tego założenia jest rezygnacja przez nich z ujmowania wolności w kategoriach normatywnych. Podobnie jak w koncepcji marksovskiej, jest to wolność pojmowana ekonomicznie, tj. nie jako prawo, lecz jako stan faktyczny (analogicznie do własności), rozumiany najpierw jako „wyzwolenie” od ograniczeń, a następnie – w jej aspekcie pozytywnym – jako dostęp do zasobów materialnych i kulturowych. Jednocześnie w tym konkretnym materialnym wymiarze koncepcje wolności tych autorów różnią się od siebie diametralnie. Dla Stirnera wolność jest stanem, w którym jednostka kieruje się wyłącznie własnymi potrzebami; jest ona

⁶⁷ *Ibidem*, s. 26.

dla niego tożsama z brakiem zakłóceń procesu maksymalizacji korzyści własnej i eksploracji świata. Dla Bakunina natomiast wolność jest tożsama z wywalczonym i wypracowanym wyzwoleniem od – z jednej strony – ograniczeń płynących z przyrodniczego zdeterminowania, z drugiej zaś – od ograniczeń wytwarzanych przez formalne instytucje, takie jak państwo czy prawa przez nie stanowione. Kropotkin bakuninowską dialektykę zastępuje ewolucjonizmem, a ideę walki – wizją wzajemnej pomocy jako czynnika sukcesu ewolucyjnego. Wolność jest więc przez anarchistów pojmowana w sposób daleki od popularnych i niezwykle chętnie przyjmowanych w literaturze klisz. Tym natomiast, co niewątpliwie czyni te koncepcje wartymi szczegółowych badań, jest fakt, że w żadnym z nurtów politycznego myślenia nie znajdziemy tak dogodnej materii do badania ludzkiej myśli o wolności, jak w anarchizmie. Ze względu na jej fundamentalny charakter dla anarchizmu to właśnie w nim ujawnia się bowiem całe bogactwo form i odmian ludzkiej refleksji nad wolnością.

Bibliografia

- 554 Aldred G., *Bakunin*, Glasgow 1940.
 Aldred G., *Bakunin, Communist*, Glasgow 1920.
 Arvon H., *Bakounine: absolu et révolution*, Paris 1972.
 Bakunin M., *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1965.
 Berneri C., *Peter Kropotkin, his Federalist Ideas*, London 1943.
 Cahm C., *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872–1886*, Cambridge 1989.
 Carr E.H., *Michael Bakunin*, New York 1975.
 Carter A., *The Political Theory of Anarchism*, London 1971.
 Chmieleński M., *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006.
 Crowder G., *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford 1991.
 Eltzbacher P., *Der Anarchismus*, Berlin 1900.
 Gąsiorowski W. [Sclavus W.], *Anarchiści*, Warszawa 1935.
 Gromczyński W., *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1885, nr 7, s. 59–76.
 Grünberg C., *Anarchismus*, [w:] V.G. Fischer, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, Jena 1911, s. 1–5.
 Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, Warszawa 1963.
 Heintz P., *Anarchismus und Gegenwart*, West-Berlin 1951.
 Huch R., *Michael Bakunin und die Anarchie*, Leipzig 1923.

- Kamiński A.A., *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*, Wrocław 2004.
- Kelly A., *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982.
- Kemp-Welch T., *Bakunin and Kropotkin on Anarchism*, [w:] R. Bellamy, A. Ross (red.), *A Textual Introduction to Social and Political Theory*, Manchester 1996, s. 261–281.
- Kropotkin P., *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949.
- Kropotkin P., *Zdobycie chleba*, Warszawa 1925.
- Kulczycki L., *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902.
- Lawen I., *Konzeptionen der Freiheit. Zum Stellenwert der Freiheitsidee in der Sozialethik John Stuart Mills und Michail A. Bakunins*, Saarbrücken 1996.
- Leier M., *Bakunin: The Creative Passion. A Biography*, New York 2006.
- Leval G., *Bakounine: fondateur du syndicalisme révolutionnaire*, Paris 1998.
- Leval G., *Michel Bakounine*, Le Havre 1989.
- Linares F., *Max Stirners Paradigmenwechsel*, Zürich–New York 1995.
- Lösche P., *Anarchismus*, Darmstadt 1977.
- Machinek A., *B. Traven und Max Stirner*, Göttingen 1986.
- Marshall P., *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Oakland 2010.
- McLaughlin P., *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Theory of Anarchism*, New York 2002.
- Mendel A.P., *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, New York 1981.
- Newman S., *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and Dislocation of Power*, Lanham MD 2001.
- Miller M.A., *Kropotkin*, Chicago 1976.
- Morris B., *Bakunin: The Philosophy of Freedom*, Montreal 1993.
- Morris B., *Kropotkin's Ethical Naturalism*, „Democracy and Nature” 2002, vol. 8, nr 3, s. 423–437.
- Nettlau M., *Bibliographie de l'anarchie*, Bruxelles–Paris 1897.
- Nettlau M., *Michael Bakunin. Eine Biographie*, t. 1–3, London 1896–1900.
- Nettlau M., *Der Vorfrühling der Anarchie*, Bremen 1927.
- Nettlau M., *Writings on Bakunin*, London 1976.
- Nowicki H., *Von Max Stirner zur gegenwärtigen antipädagogischen Diskussion*, Dortmund 1995.
- Parker S.E., *Individualist Anarchism: An Outline*, London 1965.
- Pyziur E., *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Milwaukee 1955.
- Ritter A., *Anarchism. A Theoretical Analysis*, Cambridge 1980.
- Rydzewski W., *Powrót Bakunina: szkice o rosyjskiej idei i mitach lewicy*, Kraków 1993.
- Saltman R.B., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Westport CT 1983.
- Singer P., *Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, New Haven 1991.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1996.
- Struve H., *Anarchizm ducha u obcych i u nas. Studium krytyczne*, t. 2, Warszawa 1899.
- Temkinowa H., *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964.

- Tobias H., *Der Anarchismus und die anarchistische Bewegung*, „Volkswirtschaftliche Zeitfragen“ 1899, z. 163, vol. 21(3).
- Walther V., Borgius P., *Die Ideenwelt des Anarchismus*, Leipzig 1904.
- Woodcock G., Avakumovic I., *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin*, New York 1971.
- Zenker E.V., *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena 1895.
- Zoccoli H., *Die Anarchie. Ihre Verkünder – Ihre Ideen – Ihre Taten. Versuch einer systematischen und kritischen Übersicht, sowie einer ethischen Beurteilung*, Leipzig –Amsterdam 1909.